

کتاب

# کشاف اصطلاحات الفنون

تالیف

الشیخ الجلی المولوی محمد اعلیٰ بن علی

الکھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ

المجلد الثانی

طبعہ

شیاتلک مرہیتی آف بنگال

بتصنیع

المولوی محمد وحید و المولوی عبد الحق و المولوی غلام قادر

و باہتمام

الویس اسپرنگر التیپوای و ولیم ناسولیس الایرلندی

کلیکتہ

سنہ ۱۸۶۲ع





الشرعي يطلق على معنيين والمنطق والعلوم العربية من العلم الشرعي باحدهما ومن الآلات بالمعنى الآخر [ ثم لفظ الشرعي يجيء لمعنيين الأول ما يتوقف على التشريع أي لا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة والصوم والزكاة والحج وامثالها ويخرج من هذا مثل وجوب الإيمان بوجود الله تعالى وعلمه وقدرته وكلامه ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام فان امثالها لا تتوقف على التشريع لتوقف الشرع عليها لان ثبوت الشرع موقوف عليها فلو توقف شيء من تلك الاحكام على الشرع لزم الدور والتأني ما ورد به خطاب الشرع أي ما يتبنت بالشرع سواء كان موقوفا على الشرع أولا فيتناول الكل لان وجوب الإيمان بوجود الله تعالى وامثاله ورد به الشرع وثبت بالشرع وان كان لم يتوقف على الشرع هكذا في التوضيح والتلويح • ]

الشريعة هي الائتزام بالعبودية • وقيل هي الطرق في الدين وحينئذ الشرع والشريعة مترادفان كذا في الجرجاني • ]

التشريع كالتصريف عند اهل البدع من المحسنات اللفظية ويسمى ايضا بالتوشيح وبنى القافيين وسماه ابن الاصبح التوأم وسماه اهل الفرس بالمتلون كما يجيء في فصل النون من باب اللام وهو ان يبني الشاعر بيتا ذا قافيتين على بحرين او ضربين من بحر واحد فعلى أي قافية وقعت كان شعرا مستقيما والاقتصار على القافيتين من قبيل الاقتصار على الأقل ان يجوز ان يبني على اكثر من قافيتين فمثال ما بني على القافيتين • شعر • يا خاطب الدنيا الدنية انيا • شرك الردى وقرارة الاكدار • دار مقدما اضحكت في يومها • ابكت غدا بعدا لما من دار • فان البيتين من الكامل والقافية الاولى الردى وحينئذ قرارة الاكدار مستزاد وابتداء المصراع الثاني من قوله دار وانتهاه غدا وبعدا لما من دار مستزاد والقافية الثانية الاكدار وابتداء الثاني من قوله دار وانتهاه من دار ومثال ما بني على الاكثر من القافيتين قول الحريري • شعر • جودي على السستهر الصب الجوي • وتعطفي بوماله وترحمي • ذا المبتلى المتفكر القلب الشجي • ثم اكشفي عن حاله لاظلمي • فالقافية الاولى الجوي والشجي والثانية تعطفي وثم اكشفي والثالثة ترحمي وتظلمي • واعلم انه رغم قوم اختصاص التشريع بالشعر على ما يشعر على ذلك التعريف المذكور وتسميته بذي القافيتين وقيل بل يكون في الشعر ايضا بان يبني على سجتين لو اقتصر على الاولى منهما كان الكلام تاما مفيدا وان السجت به السجعة الثانية كان في التامية والافادة على حاله مع زيادة معنى مراد من اللفظ متانة الآيات التي في اثناها ما يصلح ان تكون فاصلة كقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما واشباه ذلك هكذا يستفاد من المطول والاتقان في نوع الفواصل •

الشعاع بالضم وتخفيف العين المهملة هو ضوء الشمس كما في المنتخب • وقيل هو شيء

مترقق غیر هو و یجیی فی فصل الهمزة من باب الضاد المعجمة و تحت الشاع نزد متجان عبارتست از بودن کوكب زیر نور آفتاب مخفی • و حد تحت الشعاع مختلف می شود هر كوكب را بسبب اختلاف عرض و اختلاف منظر در هر شهر و هر برج و هر جهت و نیز گفته که حد تحت الشعاع عطارد و زهرة را دوازده درجه است و زحل و مشتری را پانزده درجه و مریخ را سیزده درجه اگرچه درین مقدار بعد پنهان نشوند زیر نور آفتاب و لكن اگر بعد کم از نصف جرم باشد گویند محترق است و اگر کم از نصف قطر باشد تصیم است • و حد احتراق نزد جمهورشش درجه است و حد تصیم شانزده دقیقه کذا فی کفایة التعلیم •

**الشفاعة** بالفتح و تخفیف الغاء هی سؤل فعل الخیر و ترک الضرر عن الخیر لاجل الغير علی سبیل التضرع قال النووي هی خمسة اقسام اولها مختصة بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهي الراحة من هول الموقف و طول الوقوف و هي شفاعة عامة تكون فی المحشر حين تفزع الخلائق اليه عليه السلام و الثانية فی ادخال قوم فی الجنة بغير حساب الثالثة الشفاعة لقوم استوجبوا النار الرابعة فيمن ادخل النار من المذنبين الخامسة الشفاعة في زيادة الدرجات لاهل الجنة في الجنة كذا فی الكرمانی شرح صحيح البخاري فی كتاب التيمم [ دانستني ] است که شفاعت بر چند نوع است و همه انواع شفاعات ثابت است مرسيد المرسلين را صلى الله عليه وسلم بعضی بخصوص وي و بعضی بشارکت و اول کسیکه فتح باب شفاعت کند آنحضرت باشد پس در حقیقت شفاعات همه راجع بحضرت وي شود و اوست صاحب شفاعات علی الاطلاق نوع اول شفاعت عظمی است که عام است مر تمام خلائق را مخصوص است به پیغمبر ما صلى الله عليه وسلم که هیچکس را از انبیاء عليهم السلام مجال جرأت و اقدام بران نباشد و آن برای راحت و تخلص از طول وقوف در عرصات و تعجیل حساب و حکم کردگار تعالی و برآوردن ازان شدت و محنت دوم از برای در آوردن قومی در بهشت بغير حساب و ثبوت آن نیز وارد شده برای پیغمبر ما و نزد بعضی مخصوص بحضرت اوست سیوم در اقوامی که حسنات و سیئات ایشان برابر باشد و بامداد شفاعت او به بهشت در آیند چهارم قومی که مستحق و مستوجب دوزخ شده باشند پس شفاعت کند و ایشان را در بهشت در آورد پنجم برای رفع درجات و زیادت کرامات ششم در گناهگاران که بدوزخ در آمده باشند و بشفاعت بر آیند و این شفاعت مشترك است میان سائر انبیاء و ملائكة و علماء و شهداء هفتم در استفتاح جنت هشتم در تخفیف عذاب ازانها که مستحق عذاب مخلص شده باشند نهم برای اهل مدینه خامة دهم برای زیارت کنندگان قبر شریف و مكثرین صلوات بر آنحضرت صلى الله عليه وسلم • فی المشكوة فی باب الحوض و الشفاعة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يحبس المؤمنون يوم القيامة حتى يهتوا بذلك فيقولون لا استشفعنا الى ربنا فيريحنا من مكاننا فيأتون آدم

فيقولون انت آدم ابوالناس خلقتك الله بيده واسكنك جنته واسجد لك ملائكته وعلمك اسماء كل شئ  
اشفع لنا عند ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا فيقول لست هناك و يذكر خطيئته التي اصاب اكله من  
الشجرة وقد نهى ولكن ائتوا نوحا اول نبي بعثه الله الى الارض فيأتون نوحا فيقول لست هناك و يذكر  
خطيئته التي اصاب سوائه ربه بغير علم ولكن ائتوا ابراهيم خليل الرحمن قال فيأتون ابراهيم فيقول اني  
لست هناك و يذكر ثلث كذبات كذبهن ولكن ائتوا موسى عبدا اتاه الله تعالى التوراة وكلمه وقربه نجيا  
قال فيأتون موسى فيقول اني لست هناك و يذكر خطيئته التي اصاب قتله النفس ولكن ائتوا عيسى  
عبد الله ورسوله وروح الله وكلمته فيأتون عيسى فيقول لست هناك ولكن ائتوا محمدا عبدا غفر الله له ماتقدم  
من ذنبه وما تأخر قال فيأتوني فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا  
فيدعني ماشاء الله ان يدعني فيقول ارفع محمد و قل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه قال فارفع رأسي  
فائني على ربي بثناء و تحميد يعلمني ثم اشفع فيكدي حدا فاخرج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة  
ثم اعود الثانية فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني  
ماشاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد و قل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه قال فارفع رأسي فائني  
على ربي بثناء و تحميد يعلمني ثم اشفع فيكدي حدا فاخرج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة  
ثم اعود الثالثة فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان  
يدعني ثم يقول ارفع محمد و قل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه قال فارفع رأسي فائني على ربي بثناء  
و تحميد يعلمني ثم اشفع فيكدي حدا فاخرج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة حتى ما بقي في النار  
الا من قد حبسه القرآن ابي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا •  
وهذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم متفق عليه • وعن عبد الله بن عمر بن العاص ان النبي صلى الله  
عليه وسلم تلا قول الله تعالى في ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني  
ومن عصاني فانك غفور رحيم وقال عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم  
فرفع يديه فقال اللهم امتي امتي و بكى فقال الله تعالى يا جبرئيل اذهب الى محمد و ربك اعلم  
فسله ما يبكيه فاتاه جبرئيل فسأله فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله بجبرئيل  
اذهب الى محمد فقل اناسنضيك في امتك ولا نسوئك رواه مسلم • و در روايات آمله است كه آنحضرت  
گفت كه من هرگز راضي نشوم تا يكيك از امتان من بمن نه بخشنند هكذا في شرح الشيخ عبد الحق  
الدهلوي على المشكوة في باب الخوض و الشفاعة • [

(الشفعة بالضم و سكون الفاء من الشفع تقول شفعت الشئ بكذا اذا جعلته شفعا اي زوجا • وقيل

من الشفاعة و شرعا تملك العقار على مشتره جبرا بمثل ثمنه فالعقار احتراز عن المنقول كالشجر و البناء

فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الابتعية العقار كالدار والكرم والرحى وغيرها والمتبادران يتملك ملكا طيبا فخرج الخبيث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكراه فانه تصرف فاسد ويشترط الصحة للشفعة وقوله على مشتربه اى المتجدد الملك ظرف جبرا وقوله بمثل ثمنه احتزبه عما يملكه بلا عوض كما بالهبة والارث والصدقة او بعوض غير ثمن كالمهر والاجارة والخلع والصلح عن دم عمد فانه لاشفعة في شئ منها ودخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء وانتهاء وقيد جبرا بناء على الاغلب فان المشتري لا يرضى فى الاكثر بتملك الشفيع وقولنا بمثل ثمنه اى بمثل ثمن العقار المشتري به فى المثلية والقيمية ومالزم بالحط والبناء ونحوهما فعارض واحتزبه عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه بالشراء لا بالشفعة وبهذا اندفع ما قيل انه لا يشتمل ما اذا كان الثمن غير مثلي وما اذا صنع المشتري المشفوعة باشيء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل بمزاد الصنع فيها والا يتركها هكذا في جامع الرموز [ ثم اعلم ان الشفعة على ثلاثة مراتب الاولى كون الشفيع شريكا في عين المبيع والثانية كون الشفيع شريكا في حقوق المبيع كالشرب والطريق ويسمى هذا الشفيع خليطا والثالثة كون الشفيع ملاصقا ملكه بالمبيع ويسمى هذا الشفيع جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط والخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط وان سام الخليط ثبتت للجار هكذا فى الهداية وغيرها ]

**الشمع** بالميم عند الصوفية هو النور الالهى كما وقع في بعض الرسائل • ودر كشف اللغات ميگويد شمع بالفتح در اصطلاح سالكان اشارت از پرتو الهى است كه ميسوزد دل سالك را باطوار مينمايد ونيز اشارت از نور عرفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند • وشمع الهى قرآن مجيد را گویند و آفتاب و ماهتاب را نیز •

**الشيعة** بالكسر وسكون المثناة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص الجلي او الخفي واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فبظلم او تقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية والكاملية والبناية والمغيرية والجناحية والمنصورية والخطابية والغرابية والذمية والهشامية والزراية واليونسية والشيطنية والزرامية والمفوضة والبدائية والنصرة والاسماعيلية واما الزيدية فثلث فرق الجارودية والسليمانية والبتيرية كذا في شرح المواقف •

**فصل ألفاء \* الشرف** هو عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجيى •

**الاشرف** نزد صوفيه عبارتست از ارتفاع و سائط هرچند میان موجد و موجد و سائط کمتر و احكام و جوش بر احكام امكانش اغلب آن شئى اشرف و اگر سائط اكثر میان دي و حق آن شئى اخس

از بهر همین عقل اول و ملائکه مقربون از انسان کامل اشرف باشند و انسان از ایشان اکمل • نظم •  
 میان اشرف و اکمل تمیز است • ترا کردم خبر دریاب نیکو • ملک اشرف بود ز انسان کامل • ولی انسان  
 کامل اکمل از او • کذا نقل عن عبد الرزاق الکاشي •

**الشَّغْفُ** بفتح الشین والغین المعجمة عند السالکین هو من مراتب المحبة كما سبق فی فصل الباء  
 الموحدة من باب الحاء المهملة • در مکائف گوید شغف را پنج درجه است اول امتثال امر محبوب طوعا و رغبة  
 دوم محافظت باطن از غیر محبوب درین مقام اسرار خود از غیر محبوب نگاهدارد قال علیه السلام أستر  
 ذهبك و ذهبك و مذهبك مذهب عبارتست از کمال مرد در محبت و ذهاب مسافرتست سوي  
 دوست نه بینی که رسول صلی الله علیه و سلم مذهب شریعت بهر کس نمود و مذهب عشق جز بر من  
 ظاهر نکرد میگوید استقرنی بسرك الجمیل سیوم معادات اعدای دوست قال علیه السلام نعدای بعد اوتک من  
 خالفک من خلقک چهارم محبت محبان محبوب قال علیه السلام أسألك حبک و حب من احبک پنجم  
 اخفای احوال که میان عاشق و معشوق رود قیل لولا الدموع الفاضحة فکتلمان الحال من منازل الرجال انتهى •  
**الشَّفَافُ** بالفتح و تشدید الفاء هو ما لا لون له و لا ضوء كالهواء کذا قال السيد السند فی حواشی  
 شرح التجريد و فسرہ الشیخ فی الشفاء بما لا يمنع الشعاع عن النفوذ و لغة الصحاح تساعده شف  
 علیه ثوبه يشف شفونا و شفیفا ای رق حتی یرى ما خلفه و ثوب شفوف و شف ای رقیق کذا فی بعض  
 حواشی شرح هداية الحکمة •

**فصل القاف \* الشرق** بالفتح و سکون الراء جای بر آمدن آفتاب مشرق کذا • و دائرة المشرق  
 و المغرب هي دائرة اول السموات و قد سبق • و نقطة المشرق هي الاعتدال الربيعي و يسمى مشرق الاعتدال  
 ایضا و قد سبق فی بیان دائرة البروج فی فصل الراء من باب الدال • کوکب مشرقی آن باشد که پیدش از آفتاب  
 بر آید و چون بعد از آفتاب فرو شود او را مغربی خوانند • و حد تشریق و تغریب علویات شصت درجه است  
 و حد زهرة چهل و پنج درجه و عطارد بیست و یک درجه کذا فی الشجرة و اگر بعد ایشان از آفتاب زیاده اربعین  
 گردد ظهور و اخفای ایشان را تشریق و تغریب نگویند و بدایت تشریق و تغریب حد رؤیت است  
 و اگر بعد کم از حد رؤیت باشد آنرا هم تشریق و تغریب نگویند کذا فی کفاية التعليم •

[ **التَّشْرِيقُ** تقدید اللحم و منه ایام التَّشْرِيق و هو ثلاثة ايام بعد يوم الاضحی و ایام النحر ثلاثة ايام  
 من يوم الاضحی و الكل يمضي باربعة اولها نحر لا غیر و آخرها تشریق لا غیر و المتوسطان نحر و تشریق کذا  
 فی الهدایة • و تکبیرات التَّشْرِيق هي هذه الله اکبر الله اکبر لا اله الا الله و الله اکبر الله اکبر و لله الحمد  
 وهي واجبة مرة عقیب کل صلوة بجماعة مستحبة من صلوة الفجر من يوم عرفة الى صلوة العصر من  
 آخر ایام التَّشْرِيق کذا فی شرح الوقایة و غیرها • ]



فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الابتعية العقار كالدار والكرم والرحى وغيرها والمتبادران يتملك ملكا طيبا فخرج الخبيث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكراه فانه تصرف فاسد ويشترط الصحة للشفعة وقوله على مشتربه اى المتجدد السلك ظرف جبرا وقوله بمثل ثمنه احتزبه عما يملكه بلا عوض كما بالهبة والارث والصدقة او بعوض غير ثمن كالمهر والاجارة والخلع والصلح عن دم عمد فانه لاشفعة في شئ منها ودخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء وانتهاء وقيد جبرا بناء على الاغلب فان المشتري لا يرضى فى الاكثر بتملك الشفيع وقولنا بمثل ثمنه اى بمثل ثمن العقار المشتري به فى المثلية والقيمية ومالزم بالحط والبناء ونحوهما فعارض واحتزبه عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه بالشراء لبالشفعة وبهذا اندفع ما قيل انه لا يشتمل ما اذا كان الثمن غير مثلي وما اذا صنع المشتري المشفوعة بشيء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل بمزاد الصنع فيها والا يتركها هكذا في جامع الرموز [ ثم اعلم ان الشفعة على ثلاثة مراتب الاولى كون الشفيع شريكا في عين المبيع والثانية كون الشفيع شريكا في حقوق المبيع كالشرب والطريق ويسمى هذا الشفيع خليطا والثالثة كون الشفيع ملاصقا ملكه بالمبيع ويسمى هذا الشفيع جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط والخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط وان سلم الخليط ثبتت للجار هكذا فى الهداية وغيرها ]

**الشمع** بالميم عند الصوفية هو النور الانهي كما وقع في بعض الرسائل • ودر كشف اللغات ميگوید شمع بالفتح در اصطلاح سالكان اشارت از پرتو الهي است كه ميسوزد دل سالك را باطوار مينمايد ونيز اشارت از نور عرفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند • وشمع الهي قرآن مجيد را گویند و آفتاب و ماهتاب را نیز •

**الشيعة** بالكسر وسكون المثناة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص الجلي او الخفي واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فبظلم او تقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية والكاملية والبغائية والمغيرية والجفاحية والمنصورية والخطابية والغرابية والذمية والهشامية والزارية واليونسية والشيطنانية والزرامية والمفوضة والبدائية والنصرية والاسماعيلية واما الزيدية فثلث فرق الجارودية والسليمانية والبتيرية كذا في شرح المواقف •

**فصل الفاء \* الشرف** هو عند المنجيين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجيى •

**الاشرف** نزد صوفيه عبارتست از ارتفاع و سائط هر چند ميان موجد و موجد و سائط كمترو احكام و جويش بر احكام امكانش اغلب آن شئى اشرف و اگر وسائط اكثر ميان وي وحق آن شئى اخس •

از بهر همین عقل اول و ملائکه مقربون از انسان کامل اشرف باشند و انسان از ایشان اکمل • نظم • میان اشرف و اکمل تمیز است • ترا کردم خبر دریاب نیکو • ملک اشرف بود ز انسان کامل • ولی انسان کامل اکمل از او • کذا نقل عن عبد الرزاق الکاشی •

**الشَّغْف** بفتح الشین والغین المعجمة عند السالکین هو من مراتب المحبة كما سبق في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة • در صحائف گوید شغف را پنج درجه است اول امتثال امر محبوب طوعا و رغبة دوم محافظت باطن از غیر محبوب درین مقام اسرار خود از غیر محبوب نگاهدارد قال علیه السلام استر ذهابک و ذهابک و مذهبک مذهب عبارتست از کمال مرد در محبت و ذهاب مسافرتست سوي دوست نه بینی که رسول صلی الله علیه و سلم مذهب شریعت بهر کس نمود و مذهب عشق جزیر من ظاهر نکرد میگوید استرني بسرك الجمیل سیوم معادات اعدای دوست قال علیه السلام نعدای بعد اوتلک من خالفک من خلقت چهارم محبت محبوب قال علیه السلام اسألت حبک و حب من احبک پنجم اخفای احوال که میان عاشق و معشوق رود قیل لولا الدموع الفاضحة فکتما الحال من منازل الرجال انتهى •

**الشَّاف** بالفتح و تشدید الفاء هو ما لا لون له و لا ضوء كالهواء کذا قال السيد السند في حواشي شرح التجريد و فسرہ الشیخ فی الشفاء بما لا يمنع الشعاع عن النفوذ و لغة الصحاح تساعده شف علیه ثوبه يشف شفونا و شفیفا ای رق حتی یری ما خلفه و ثوب شفوف و شف ای رقیق کذا فی بعض حواشی شرح هداية الحکمة •

**فصل القاف \* الشرق** بالفتح و سکون الراء جای بر آمدن آفتاب مشرق کذلک • و دائرة المشرق و المغرب هي دائرة اول السموات و قد سبق • و نقطة المشرق هي الاعتدال الربيعي و يسمى مشرق الاعتدال ایضا و قد سبق فی بیان دائرة البروج فی فصل الراء من باب الدال • کوکب مشرقی آن باشد که پیش از آفتاب بر آید و چون بعد از آفتاب فرو شود او را مغربی خوانند • و حد تشریق و تغریب علویات شصت درجه است و حد زهرة چهل و پنج درجه و عطارد بیست و یک درجه کذا فی الشجرة و اگر بعد ایشان از آفتاب زیاده ازین گردد ظهور و اخفای ایشان را تشریق و تغریب نگویند و بدایت تشریق و تغریب حد رؤیت است و اگر بعد کم از حد رؤیت باشد آنرا هم تشریق و تغریب نگویند کذا فی کفاية التعليم •

[ **التَّشْرِيق** تقدید اللحم و منه ایام التَّشْرِيق و هو ثلاثة ایام بعد يوم الاضحی و ایام النحر ثلاثة ایام من يوم الاضحی و الكل يمضي باربعة اولها نحر لا غیر و آخرها تشریق لا غیر و المتوسطان نحر و تشریق کذا فی الهدایة • و تکبیرات التَّشْرِيق هي هذه الله اکبر الله اکبر لا اله الا الله و الله اکبر الله اکبر و لله الحمد و هي واجبة مرة عقیب کل صلوة بجماعة مستحبة من صلوة الفجر من يوم عرفة الى صلوة العصر من آخر ایام التَّشْرِيق کذا فی شرح الوقایة و غیرها • ]

**المُبَقُّ** بالفتح عند الأطباء هو تفرق اتصال في طول العصب كذا في شرح القانونية •

**الشقيقة** كالسفينة مشتق من الشق وهي عند الأطباء قسم من الصداع وهو الوجع في احد جانبي الرأس • وفي الصحاح هي وجع يأخذ نصف الرأس والوجه • وقال النفيس قد تكون الشقيقة عامة تعم جميع الرأس والفرق بينها وبين البهية انه اذا انضغطت الشرائين ومنعت من الضربان قل تصاعد الفضول اذ لا بخرة منها تتصاعد الى الدماغ بخلاف البهية كذا في بحر الجواهر • وفي الموجز هي كالبهية الا انها تختص شقا من الرأس وتديرها تدبيرها انتهى قال الاقسرائي هذا الكلام يدل على اشتراط الشروط المذكورة في البهية في الشقيقة ايضا لكن المشهور عدم اشتراطها •

**الاشتقاق** عند اهل العربية يحد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين اللفظين

تناسبا في اصل المعنى والتركيب فنتر احداهما الى الآخر فالمرود مشتق والمرود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل كما يقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه كذا في التلويح في التقسيم الاول مثلا الضارب يناسب الضرب في الحروف والمعنى وقد اخذ منه بناء على ان الواضع لما وجد في المعاني ما هو اصل تتفرع منه معان كثيرة بانضمام زيادات اليه عين بآرائه حروفا وفرع منها الفاظ كثيرة باراء المعاني المتفرعة على ما تقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ والمعاني فالاشتقاق هو هذا الاخذ والتفرع لا المناسبة المذكورة وان كانت ملازمة له فالاشتقاق عمل مخصوص فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا الى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني والحاصل منه العلم بالاشتقاق فكله قيل العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فتعرف ارتداد احدهما الى الآخر واخذه منه وان اعتبرناه من حيث انه يحتاج اخذنا الى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول هو ان تأخذ الخ هذا حاصل ما حققه السيد الشريف في حاشية العضدي في المبادئ اللغوية • أعلم انه لابد في المشتق اسما كان او فعلا من امور احدها ان يكون له اصل فان المشتق فرع مأخوذ من لفظ آخر ولو كان اصلا في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا وثانيها ان يناسب المشتق الاصل في الحروف اذ الامالة والفرعية باعتبار الاخذ لا تتحققان بدون التناسب بينهما والمعتبر المناسبة في جميع الحروف الاصلية فان الاستسباق من السبق مثلا يناسب الاستعجال من العجل في حروفه الزائدة والمعنى وليس بمشتق منه بل من المبوق وثالثها المناسبة في المعنى سواء لم يتفقا فيه او اتفقا فيه وذلك الاتفاق بان يكون في المشتق معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب فانه للحدث المخصوص والضارب فانه لذات ماله ذلك الحدث واما بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كما في اشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين اولا بل يتحدان في المعنى كالمقتل مصدر من القتل



و البعض يمنع نقصان اصل المعنى فى المشتق وهذا هو المذهب الصحيح • وقال البعض لابد فى التناسب من التغاير من وجه فلا يجعل المقتل مصدرا مشتقا من القتل لعدم التغاير بين المعنيين وتعريف الاشتقاق يمكن حمله على جميع هذه المذاهب \* **التقسيم** \* الاشتقاق اى مطلقا ان جعل مشتركا معنويا او ما يسمى به ان جعل مشتركا لفظيا لثلاثة اقسام لانه ان اعتبرت فيه الموافقة فى الحروف الاصول مع الترتيب بينها يسمى بالاشتقاق الاصغر و ان اعتبرت فيه الموافقة فيها بدون الترتيب يسمى بالاشتقاق الصغير و ان اعتبرت فيه المناسبة فى الحروف الاصول فى النوعية او المخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الحبس مع المنع و القعود مع الجلوس يسمى بالاكبر مثال الاصغر الضارب والضرب و مثال الصغير كنى و ناك و مثال الاكبر ثلم و ثلب فالمعتبر فى الاصغر الترتيب و فى الصغير عدم الترتيب و فى الاكبر عدم الموافقة فى جميع الحروف الاصول بل المناسبة فيها فتكون الثلاثة اقسام متباينة • و ايضا المعتبر فى الاصغر موافقة المشتق للاصل فى معناه و فى الصغير و الاكبر مناسبة فيه بان يكون المعنيان متناسبين فى الجملة هكذا ذكر صاحب مختصر الاصول و المشهور تسمية الاول بالصغير و الثاني بالكبير و الثالث بالاكبر و الاشتقاق عند الاطلاق يراد به الاصغر وتعريف الاشتقاق المذكور سابقا كما يمكن ان يكون تعريفا لمطلق الاشتقاق كما هو الظاهر لكون المناسبة اعم من الموافقة كذلك يمكن حمله على تعريف الاشتقاق الاصغر بان يراد بالتناسب التوافق • و فى تعريفات الجرجاني و الاشتقاق نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتها معنى وتركيبا ومغايرتهما فى الصيغة • الاشتقاق الصغير هو ان يكون بين اللفظين تناسب فى الحروف و الترتيب نحو ضرب من الضرب و الاشتقاق الكبير هو ان يكون بين اللفظين تناسب فى اللفظ و المعنى دون الترتيب نحو جذب من الجذب و الاشتقاق الاكبر هو ان يكون بين اللفظين تناسب فى المخرج نحو نعت من النهق انتهى اعلم ان من اشترط التغير فى المعنى نظر الى ان المقامد الاصلية من الالفاظ معانيها و اذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع و اخذ بحميه و ان امكن بحسب اللفظ فالمناسب ان يكون كل واحد اصلا فى الوضع و عرف المشتق بما ناسب اصلا بحروفه الاصول و معناه بتغيرهما اى فى المعنى و من لم يشترط اكتفى بالتفرع و الاخذ من حيث اللفظ فحذف قيد التغير من هذا التعريف • فان قلت نحو أسد مع أسد يندرج فى التعريفين فما تقول فى ذلك جمعا ومفردا • قلت يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق و يمكن ان يعتبر التغير تقديرا فيندرج فيهما و يكون من نقصان حركة و زيادة مثلها و اما الحلب والحلب بمعنى واحد فيمكن ان يقال باشتقاق احدهما عن الآخر كالمقتل مع القتل و ان يجعل كل واحد اصلا فى الوضع لعدم الاعتماد بهذا التغير القليل • فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعتبر فى منع الصرف • قلت المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد فى المعنى و الاشتقاق ان اشترط فيه الاختلاف فى المعنى كانا متباينين

والاشتقاق اعم الا ان الشيخ ابن الجاحب قد صرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى في العدل فالاولى ان يقال انه صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك قال في شرحه للكافية عن الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلث مشتقة من ثلثة ثلثة هذا كله خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية العضي \* اعلم ان المشتق قد يطرد كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل وظرفي الزمان والمكان والآلة وقد لا يطرد كالقارورة فانها مشتقة من القرار لانها لا تطلق على كل مستقر للمائع والدبران مشتق من الدبر ولا يطلق ما يتصف به الاعلى خمسة كواكب في الثور والخنجر مشتق من المخامرة مختص بماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد ولا يطلق على كل ما توجد فيه المخامرة ونحو ذلك وتحقيقه ان وجود معنى الاصل في المشتق قد يعتبر بحيث يكون دخلا في التسمية وجزأ من المسمى والمراد ذات ما باعتبار نسبة معنى الاصل اليها بالصدور عنها او الوقوع عليها او فيها او نحو ذلك فهذا المشتق يطرد في كل ذات كذلك كالأحمر فانه لذات ما لها حمرة فاعتبرت في المسمى خصوصية مفعلة اعنى الحمرة مع ذات ما في جميع محاله وقد يعتبر وجود معنى الاصل من حيث ان ذلك المعنى مصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من بين سائر الاسماء من غير دخول المعنى في التسمية وكونه جزأ من المسمى والمراد بالمشتق حينئذ ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو اي ذلك المعنى في تلك الذات بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق لا يطرد في جميع الذات المخصوصة التي يوجد فيها ذلك المعنى اذ سماه تلك الذات المخصوصة التي لا توجد في غيرها كلفظ الاحمر اذا جعل علما لولد له حمرة وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى هو ذلك الغير والمعنى سببا للتسمية به كما في القسم الثاني فلا يطرد في مواضع وجود المعنى وبين تسميته لوجوده اي مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا في المسمى كما في القسم الاول فيطرد في جميعها باعتبار الصفة في احدهما مصحح للاطلاق وفي الآخر موضح للتسمية \* فائدة \* المشتق عند وجود معنى المشتق منه حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب وقبل وجوده مجاز اتفاقا كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب وهو الآن لا يضرب فقد اختلف فيه على اقوال اولها مجاز مطلقا وثانيها حقيقة مطلقا وثالثها انه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود فمجاز وان لم يكن مما يمكن بقاؤه كالصادر السائلة نحو التكلم والاعخبار فحقيقة ودلائل الفرق الثلاث تطلب من العضي وحواشيه \* فائدة \* قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مبحث الماهية اعلم ان في معنى المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة وهو القول المشهور الثاني انه مركب من النسبة والمشتق منه فقط واختاره السيد السند واستدل عليه بان مفهوم الشيء غير معتبر في الناطق والا لكان العرض العام داخلا في الفصل

ولا ما يصدق هو عليه و الا انقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان مثلا فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان و ثبوت الشيء لنفسه ضروري \* و انت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر عن الفصل و ما ذكر من لزوم الانقلاب ففيه ذهول عن القيد مع ان دخول النسبة التي هي معنى غير مستقل بالمفهومية في حقيقة من غير دخول احد المنتسبين فيها مما لا يعقل و الثالث ما ذهب اليه المحقق الدواني من انه امر بسيط لا يشتمل على النسبة فانه يعبر عن الاسود و الابيض و نحوهما بالفارسية بسياء و سفيد و نظائرها و لا يدخل فيه الموصوف لا عاما و لا خاصا و الا كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض او الثوب الثوب الابيض و كلاهما معلوم الانتفاء بل معناه اي معنى المشتق هو القدر الناعت المحمول بالعرض مواطاة وحدة اي من غير ان يعتبر فيه الموصوف و لا النسبة بل الامر البسيط الذي هو مفهوم المبدء اي المشتق منه بحيث يصح كونه نعتا لشيء هكذا في شرح السلم للمولوي مبين \* و ليس بينه وبين المشتق منه تغاير حقيقة فالابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي و مشتق و اذا اخذ بشرط لا شيء فهو عرض و مشتق منه و اذا اخذ بشرط شيء فهو ثوب ابيض مثلا [ فحاصل كلام المحقق انه لا فرق بين العرض و العرضي و الحمل حقيقة و انما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس و المادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو هو اي لا بشرط شيء فهو يحمل على الجسم و يتحد معه و يحمل على البياض و يتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحادا مع الجسم اتحاد عرضي بان مبدءا كان قائما به فبهذه الجهة يتحد معه و يحمل عليه و اتحادا مع البياض اتحاد ذاتي لان الشيء لا يكون خارجا عن نفسه بل اتحادا معه ذاتي بانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان ابيض بالذات فالابيض عند هذا المحقق معنى بسيط لا تركيب فيه اصلا و لا مدخل فيه للموصوف لا عاما و لا خاصا ولهذا قال ذلك المحقق ان المشتق بجميع اقسامه لا يدل على النسبة و لا على الموصوف لا عاما و لا خاصا هكذا في شرح السلم للمولوي مبين ] و انت تعلم ان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض القائم بالثوب صحيحا و ذلك باطل بالضرورة مع انه مستبعد جدا كيف و يعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي و عن الابيض بسفيد و الحق ان حقيقة معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف و الوصف و النسبة كل منها ليس علة و لا داخلا فيه بل منشأ لانتزاعه و هو يصدق عليه و ربما يصدق على الوصف و النسبة فتدبر \* فائدة \* قال في الاحكام هل يشترط قيام الصفة المشتق منها بماله الاشتقاق فذلك مما اوجبه اصحابنا و نفاه المعتزلة و كانه اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن و تامر مما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس قائما بماله الاشتقاق فان المعتزلة جعلوا المتكلم لا باعتبار كلامه بل باعتبار كلام حاصل بجسم كاللوح المحفوظ

و غيره و يقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام في الجسم و توضيح ذلك يطلب من العضدي و حواشيه • أعلم ان الاشتقاق كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على قسم من التجنيس عند اهل البدیع و قد سبق و بعضی گویند که اشتقاق آنست که از نظم یا نثر کلماتی جمع کرده شود که حروف آنها در گفتار متقارب باشند و متجانس یکدیگر و بهتر آنست که از یک کلمه مشتق باشند نحو قوله تعالى فروح و ريحان وجنة نعيم • [ و در حدیث الظلم ظلمات يوم القيمة و مثل البدعة شرک الشرک • و در نثر فارسی آخرین فراوان آفریننده را که چندین عوارف عرفان در حق من ناسپاس نا حق شناس ارزانی فرموده • و در نظم فارسی امیر خسرو دهلوی فرموده • بیت • گر ذره زمهر قبولت بمن رسد • در ثروت از ثری به ثریا برد مرا • و در شعر عربی نیز آمده • شعر • انما الدنيا الداهي و الداهي • قط لا تنجو بلاهي و البلاهي • ] و در جامع الصنائع گوید که این خاصه کلمات عربی است مثاله حکیم آنست که حکم بداند که حکم محکم حق کسی نیست •

[ شبيه الاشتقاق نوعی است از انواع رد العجز علی الصدر و آن آوردن دو لفظ است در صدر بیت و عجز که باهم متجانس باشند و از یک کلمه مشتق نبوند و در معنی متغایر باشند • شعر • حصر جفای عشق و بیان جمال تو • نتوان گماشت بر فلک نیلگون حصار • کذا في جميع الصنائع • ]

الشوق بالفتح و سکون الواو حده عند اهل السلوك هیجان القلب عند ذکر المحبوب و قال بعض اهل الرياضة الشوق في قلب المحب كالفتيلة في المصباح و العشق كالدهن في النار و قال عالم الشوق جوهر المحبة و العشق جسمها • قيل من اشتاق الى الله انس الله و من انس طرب و من طرب و صل و من وصل اتصل و من اتصل طوبى له و حسن مآب • و سئل ابو علي ما الفرق بين الشوق و الاشتياق فقال الشوق يسكن باللقاء و الاشتياق لا يزول باللقاء بل يزيد و يتضاعف کذا في خلاصة السلوك • و در مجمع السلوک می آرد یکی از احوال محبت شوق است که نزد محب حادث شود و حدوث شوق بعد از محبت از مواهب الهیه است کسب را درو دخلی نیست شوق از محبت همچون زهد از توبه است چون توبه قرار میگیرد زهد ظاهر میگیرد و چون محبت قرار گیرد شوق ظاهر می شود • قال ابو عثمان الشوق ثمرة المحبة من احب الله اشتاق الى لقائه • و قال النصرآبادي للخلق کلهم مقام الشوق لا مقام الاشتياق و من دخل مقام الاشتياق هام فيه حتی لا يرى له اثر و لا قرار و آن اشارت است بر آنکه اشتياق اعلی از شوق است که شوق بقاء سکون می گیرد و اشتياق بقاء سکون نمی گیرد •

فصل الکاف \* الشرک بالکسر انباز شدن و اعتقاد انباز بخدائی بی انباز کما فی المنتخب

قال العلماء الشرك على اربعة انحاء الشرك فى الالهية و الشرك فى وجوب الوجود و الشرك فى التدبير و الشرك فى العبادة و ليس احد اثبت لله تعالى شريكا يساويه فى الالهية و الوجوب و القدرة و الحكمة الا الثنوية فانهم يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير و الثانى سفيه يفعل الشر و يسمون الاول باسم يزدان و الثانى باسم اهرمن و هو الشيطان بزعمهم و اما الشرك فى العبادة و التدبير فى الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب و هم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب و فوض تدبير العالم السفلي اليها فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب تعبدًا لله و نطيعه و هولاء هم الفلاسفة • و منهم قوم غلاة ينكرون الصانع و يقولون هذه الانلاك و الكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها و يمتنع عليها العدم فهي المدبرة لحوال العالم السفلي و هولاء هم الدهرية الخالصة • و ممن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح و منهم ايضا عبدة الاوثان • و لابد من بيان سبب عبادة الاوثان اذ عبادة الاحجار من جم غفير عقلاء ظاهر البطلان و قد ذكروا لها وجوها • الوجه الاول ان الناس لما رأوا تغيرات هذا العالم منوطة و مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس و بعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول الاربعة التي بسببها تحدث الاحوال المختلفة في هذا العالم ثم ان الناس رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا انبساط السعادات و النحوسات بكيفية وقوعها في طوابع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلبت على ظنونهم ان مبدء الحوادث هو الاتصالات الكوكبية فبالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقدها واجبة الوجود لذواتها وهي خلقت هذا العالم • و منهم من اعتقد حدوثها و كونها مخلوقة لاله الاكبر الا انها هي المدبرة لحوال هذا العالم و هولاء هم الذين اثبتوا الوسائط بين الاله الاكبر و بين احوال هذا العالم ثم انهم لما رأوا ان هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار في اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه كاتخاذهم صنم الشمس من الذهب و الياقوت و الالماس ثم اشتغلوا بعبادة تلك الاصنام و غرضهم منها عبادة تلك الكواكب و التقرب اليها و اما الانبياء فلم يسموا مقامان احدهما اقامة الدليل على ان هذه الكواكب لا تأثير لها البتة في احوال هذا العالم لما قال الله تعالى اَلَا لَه الْخَلْقِ و الامر بعد ان بين انها مسخرات • و ثانيهما ان بتقدير تأثيرها لدلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة و الاشتغال بعبادة الخالق اولى من الاشتغال بعبادة المخلوق • فى الكشف فى تفسير قوله تعالى فلا تعجلوا لله اندادا و انتم تعلمون الله المائل فى الذات المخالف فى الصفات • فان قلت كانوا يسمون اصنامهم بناسمه و يعظمونها بما يعظم به من القرب و ما كانوا يزعمون انها تخالف الله و تناديه قلت لما تقربوا اليها و عظموها و سموها آلهة اشتبهت حالهم حال من يعتقد انها آلهة مثله قادرة على مخالفته و مضادته فقليل لهم ذلك على سبيل التبرك • الوجه الثانى ما ذكره ابو معشر و هو ان كثيرا من اهل الصين و الهند كانوا يثبتون الآلهة و الملائكة

الا انهم يعتقدون انه تعالى جسم ذو صورة حسنة وكذا الملائكة لديهم احتجبوا عدا بالسموم واتحدوا صورة  
وتمثّل متحدون صورة في عايه الحسن ويقولون انها هيكل الاله وصورة اخرى دونه في الحسن  
ويجعلونها صورة الملائكة ثم يواطمون على عبادتها فاصدق بتلك العادة الرأى من الله وملائكته  
فالسبب على عادة الاوثان على هذا اعتقاد ان الله سبحانه جسم وفي مكان الوجه الثالث ان القوم  
يعتقدون ان الله موص تدبر كل من العالم الى ملك معدن و موص تدبر كل قسم من اقسام العالم الى  
روح سماوى بعينه فيقولون مدبر الدمار ملك ومدبر الجنال ملك آحر وهكذا واتحدوا لكل واحد من  
املائكة المدرسة صمما مخصوصا و يطلعون من كل صم ما يلقى بذلك الروح الكلي و للقوم ههنا تأريلا  
آحر تركناها لمقامة الاطباء • أعلم انهم احتلوا في ان لفظ المسرك يتناول الكفار من اهل الكتاب  
فانكر بعضهم ذلك و قال اسم المسرك لا يتناول الا عبدة الاوثان [ لقوله تعالى ان الذين كفروا من اهل  
الكتاب والمسركين في نار جهنم خالدون فيها اولئك هم شر الدرة الآية فالله تعالى عطف المسركين  
على اهل الكتاب والعطف يقضي المعاصرة بين المعطوف والمعطوف عليه ] والاكثر من العلماء  
على ان المسرك يتناول الكفار من اهل الكتاب ايضا و هو المختار • قال أبو بكر الاصم كل من حدد  
رسالة فهو مسرك قال الله تعالى ان الله لا يعز ان يسرك به و يعز ما دون ذلك لمن يشاء  
ودد ذب الآء على ان ما سوى السرك قد يعز الله تعالى في الحملة فلو كان كفر اليهود والنصارى  
لدى مسرك لوح ان يعزهم الله تعالى في الحملة و ذلك باطل [ والحواف عن الآء بوحس  
اول ان لفظ المسركين عطف على الدين الحق والمعنى ان الذين كانوا مؤمنين بدين من الانبياء او كانوا  
من اهل الكتاب ثم كفروا بمحمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم و لم يؤمنوا به فاسركوا به وان الذين  
كانوا مسركين من البداء كلاهما في دار جهنم اخ و اداني ان عطف المسركين على اهل الكتاب  
من قبل عطف العام على الخاص و المعنى ان الذين كفروا من اهل الكتاب و جمع المسركين  
سوا كانوا من اهل الكتاب كاليهود والنصارى و عبدة الاوثان كلهم في نار جهنم ] ثم القائلون بدخول  
اليهود والنصارى تحت اسم مسرك احتلوا على قولين فقال قوم وموع هذا الاسم عليها من حسب  
المعة و قال الحنائي والقاضي هذا الاسم من حملة الاسماء السريعة لانه بواقر العقل عن رسول الله صلى  
الله عليه وسلم انه كان يسمى كل من كان كافرا بالمسرك و قد كان في الكفار من لا يثبت اليها اصلا او  
كان ساكا في وجوده او كان ساكا في وجود السرك و قد كان منهم من كان عند العتة منكرا للبعث  
والقدمة فلا حرم كان منكرا للبعث وللكيلف و ما كان بعدد سندا من الاوثان و عابدوا الاوثان فيهم من  
كانوا لا يقولون انهم شركاء الله في الخلق و تدبر العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شععا عند الله فثبت ان  
الاكثر منهم كانوا معرّين بان الله العالم واحد و انه ليس له في الالهية بمعنى خلق العالم و تدبره سرك و نظير



كما يدل عليه قوله تعالى لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم فاذا ثبت ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالزكوة والصلاة وغيرهما وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم هذا كله خلاصة ما في التفسير الكبير في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى واذ قال ابراهيم لبيه آزر اتخذ اصناما آلهة وفي سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات و المفهوم من الانسان الكامل ايضا ان المشرك لا يتناول الكفار باجمعهم قال ما في الوجود حيوان الا و هو يعبد الله اما على التقيد بمحدث ومظهر و هو المشرك و اما على الاطلاق و هو الموحد و كلهم عباد الله على الحقيقة لاجل الوجود الحق فان الحق تعالى من حيث ذاته يقتضي ان لا يظهر في شيء الا و يعبد ذلك الشيء و قد ظهرت في ذات الوجود فمن الناس من عبد الطبايع اي العناصر و هي اصل العالم ومنهم من عبد الكواكب ومنهم من عبد المعدن ومنهم من عبد النار و لم يبق شيء في الوجود والا و قد عبد شيئا من العالم الا المحمديون فانهم عبادة من حيث الاطلاق بغير تقيد بشيء آخر من المحدثات انتهى [ بايد دانست كه علماء فرموده اند كه شرك بر چهار وجه مى شود گاهى در عدد مى باشد و آن را بلفظ احد نفي فرموده و گاهى در مرتبه مى باشد و آنرا بلفظ صمد نفي فرموده و گاهى به نسبت مى باشد و آنرا بلفظ لم يلد و لم يولد نفي فرموده و گاهى در كار و تأثير مى باشد و آنرا بلفظ لم يكن له كفوا احد نفي فرموده و نيز گفته اند كه ارباب مذاهب باطله پنج فرقه اند اول دهریه گویند كه عالم را صانع نیست كيف ما اتفق مواد مجتمع شده و صورتها پذیرفته موجود میشود پس چون مسلمان لفظ هو بر زبان راند از عقائد دهریان بیزار شد دوم فلاسفه بر آنند كه عالم را صانعى است اما صفت ندارد يعنى تأثيرات كه در عالم است از و سائط است نه از آن ذات و در حقيقت مذهب هندو نيز همین است و چون مرد مؤمن لفظ الله خواند كه دلالت بر استجماع جميع صفات كمال دارد از عقیده این فرقه خلاص یافت سیوم ثنویه گویند كه يك صانع تمام عالم را كفايت نميكند زیراچه در این عالم بعضى خير و بعضى شر است و خالق خير را خير ضرور است و خالق شر را شر ضرور است لابد دو صانع بايد خالق خير یزدان است و خالق شر اهرمن پس مؤمن از لفظ احد ازین شرك نجات یافت چهارم بت پرستان كه عبادت بتان را وسیله روائى حاجات دنیوی و دینی خود اعتقاد میکنند مؤمن بلفظ صمد ازین عقیده صاف شد و همچنین گمراهان اهل كتاب از یهود كه حضرت عزیر را فرزند و نصاری حضرت عیسی را فرزند خدا میگویند پس مؤمن بلفظ لم يلد و لم يولد ازین عقیده پاك شد پنجم مجوسیان مى گویند كه اهرمن در قوت تأثيرات و ایجاد همسر یزدان است و همیشه در جنود یزدان و اهرمن منازعت مى باشد در بعضى وقت حكم یزدان جاری مى شود در عالم خير و نیکی غالب مى آید و در بعضى وقت لشكر اهرمن زور مى كند و در عالم بدی و قبیح پیدا مى شود پس مؤمن بلفظ

لم يكن له كفوا احد ازین عقیده خالص شد و لهذا این سوره را اخلاص نامیدند پسر دانستنی است که تفصیل انواع شرک که در عالم واقع است این است که فرقه دو صانع اعتقاد می کنند یکی حکیمی که مصدر خیر و نیکوئیها است و آنرا یزدان می گویند و دیگر سفیی که مصدر شر و بدیها است و آنرا اهرمن می نامند و این جماعه را ثنویه می گویند و بطلان مذهب ایشان هم بزبان ایشان ظاهر است زیرا که آن صانع سفیه اگر پیدا کرده صانع حکیم است پس صادر شدن شر از حکیم لازم آمد و اگر بخودی خود پیدا شده است پس واجب الوجود شد و واجب الوجود را کمال علم و کمال قدرت و کمال حکمت لازم است پس این واجب الوجود جاهل و سفیه گردید \* و فرقه دوم که خود را صابئین نامند گویند که هر چند وجوب وجود و علم و قدرت و حکمت خاص بخدا است لیکن او تعالی کارهای این عالم را بستارهایی آسمانی وابسته گردانیده و تدبیر خیر و شر را بایشان تفویض فرموده پس ما را باید که ارواح این ستارها را بغایت تعظیم پیش آئیم تا کار روانی ما کنند و مذهب ایشان نیز بزبان ایشان باطل می شود زیرا که اگر خدای تعالی عبادت ما را می داند پس این عبادت کواکب لغو و بیحاصل شد زیرا که تقری که ما را بسبب عبادت بجناب او تعالی حاصل شد مستغنی خواهد کرد ما را از توسل بارواح این کواکب و اگر او تعالی عبادت ما را نمی داند پس در علم او قصور افتاد پس واجب الوجود نشد و نیز آن کواکب که کارروائی ما میکنند اگر بخودی خود میکنند پس در قدرت برابر شدند و شرک در قدرت لازم آمد و اگر قدرت دادن خدا میکنند پس چنانچه او تعالی آنها را وسائط کارروائی ما ساخته است همچنان داعیه فیضرسانی ما را در دلهای آنها می اندازد و خواهد انداخت و نیز هرگاه عبادت آنها مثل عبادت خدا می کنند پس آنها را برابر خدا کردند پس شرک در عبادت لازم آمد \* و فرقه سیوم هندوند گویند که روحانیات غیبیه که مدبر امور عالم اند صورتهای رنگارنگ دارند و از میان در پرده و حجاب اند پس ما را میباید که صورتهای آن روحانیات را از اجسام خوشنمط مثل زرو سیم ساخته بتعظیم پیش آئیم که تعظیم این صورتهای در حقیقت تعظیم آنها است تا این روحانیات از ما راضی شوند و کارروائیهای ما کنند و ابطال مذهب فرقه دوم عین ابطال مذهب این فرقه است \* و فرقه چهارم پیرپرستانند که گویند چون مرد بزرگی که بسبب کمال ریاضت و مجاهدت مستجاب الدعوات و مقبول الشفاعات شده ازین جهان می گذرد در روح او قوتی عظیم و وسعتی بس فخیم بهم میرسد هر که صورت او را برزخ سازد یا برگور او سجود و تذلل کند یا در مکان عبادت او او را یاد کند یا بنام او نذر و نیاز کند و امثال آن پس روح او بسبب کمال او بران مطلع می شود و در دنیا و آخرت در حق او شفاعت می کند \* و فرقه پنجم جماعه از عوام هندوند گویند که حق تعالی در ذات خود منزّه است از آنکه کسی او را عبادت تواند کرد زیرا چه او تعالی در عقل و ذهی مایان نمی آید و بهسبب تنزه او از جسم و تمکن بمکان تصور نمی تواند شد پس سبیل



عبادت او همین است که مخلوقی از مخلوقات او که مقبول و مقرب او باشد آنرا قبلاً توجه خود ساخته شود تا آنکه توجه ما بسوی آن قبله عین توجه بسوی خدا گردد و مخلوقی که قابلیت این کار دارد خاص بیک جنس نیست بلکه هرکه مقبول درگاه او باشد یا هرکه بر امر عجیب و اثر غریب مشتمل باشد قبله می تواند شد مثل آب گنگ دریا و درخت عظیم الشان و امثال آنها و این اقوام دیگران را در عبادت با خدا برابر می کنند • اما همسر کنندگان در غیر عبادت پس بسیار اند از آنجمله کسانی که در ذکر دیگران را با خدا همسر می کنند و دیگران را مانند نام خدا ذکر میکنند چنانچه پاشاهان را مالک الملک و مالک رقاب الامم و شهنشاه اعظم و احکم الحاکمین و امثال آنها گویند و از آنجمله اند کسانی که نذر بغیر خدا و ذبح و قربانی به نیت تعظیم غیر خدا و یا به نیت تقرب بسوی غیر خدا میکنند و ایشانرا دران امور با خدا همسر می نمایند و از آنجمله اند کسانی که در نام نهادن خود را بنده فلان و عبد فلان و غلام فلان می گویند و این شرک در تسمیه است چنانچه ترمذی در حدیث و حاکم در تفسیر قوله تعالی و جعلوا له شرکاء فتعالی الله عما یشرکون در سورة اعراف آورده که چون فرزند در خانه حضرت هود علیه السلام نمی زیست پس ابلیس بصورت بزرگی متمثل شد و گفت که این بار چون فرزندی پیدا شود نامش عبد الحارث کن تا زنده ماند پس این چنین کردند و زنده ماند و از آنجمله اند کسانی که در دفع بلاد دیگران را میخوانند و همچنین در تحصیل منافع بدیگران رجوع می کنند و دیگران را بالاستقلال عالم الغیوب و قادر مطلق می دانند و این شرک در علم و قدرت است و از آنجمله اند کسانی که نام دیگری را با نام خدا در مقام عموم علم و یا شمول مشیت یا اطلاق ارادت برابر می کنند چنانکه نسائی و ابن ماجه روایت کرده اند که شخصی آنحضرت علیه السلام را گفت که ما شاء الله و شدت آنحضرت فرمود جعلتني لله ندا بل ما شاء الله وحده و درین جا باید دانست که چنانکه عبادت غیر خدا شرک و کفر است اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفر است و معنی اطاعت غیر بالاستقلال آن است که او را مبلغ احکام خدا ندانسته رقیق اطاعت او در گردن اندازد و اتباع او را لازم شمارد و باوجود ظهور مخالفت حکم او با حکم او تعالی دست از اتباع او برندارد و این هم نوعی است از اتخاذ انداد که در آیت کریمه وارد است اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسیح ابن مریم • و همچنین است که حکم حاکم و پادشاه را که مخالف حکم خدا باشد آنرا مثل حکم خدا حق دانند یا عدل شمارند و یا برابر حکم خدا واجب الاتباع دانند این نیز مثل او است که در آیت شریفه وارد است و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون هكذا قال مولانا عبد العزيز الدهلوي فی التفسیر العزیز فی تفسیر سورة الاخلاص و سورة البقرة و غیرها • [

الشركة بالكسر او الضم لغة اسم مصدر شرک فی کذا بالكسر فهو شرک ابی مشارک فبی کالمشاركة

خلط الملكين و يطلق على العقد كما في النهاية و شريعة اختصاص من اثنين او اكثر بمحل واحد كما في المضمرات و هو قريب من المعنى اللغوي و هي نوعان الاولى شركة ملك اي شركة بسبب الملك و هي ان يملك اثنان فصاعدا عينا و هي ضربان اختيارية بان يشتريا عينا او يستوليا عينا في دار الحرب او يخلطامالا او غير ذلك و جبرية بان اختلط مالهما بحيث يتعذر التمييز بينهما او ورثا مالا او غيره وهذا باعتبار الغالب فان من الجبرية الشركة في الحفظ كما اذا ذهب الربح بثوب في دار يذنها فانهما شريكان في الحفظ فلو بدل لفظ عينا بامر لكان الاولى و الثانية شركة عقد اي بسبب العقد بان يقول احدهما شاركتك في كذا و يقبل الآخر و هي اربعة اوجه مفاوضة و هي ان يشترك اثنان بالمساواة مالا و تصرفا و ديناً و ربحاً و عَـنَـان و هي ان يشترك اثنان ببعض المال او مع التساوي في المال او مع فضل مال احدهما مع المساواة في الربح او الاختلاف فيه و هما المذكوران مفصلا في مقاميهما • و شركة الصنائع و تسمى شركة المتكرفة و شركة التقبل و شركة الاعمال و شركة الابدان و شركة التضمن ايضا كما في جامع الرموز و هي ان يشترك صانعان كخياطين او خياط و صباغ و ان يتقبلا العمل باجر بينهما بتساو او بتفاوت • و شركة الوجوه و تسمى شركة المفاليس ايضا و هي ان يشترك اثنان في نوع او اكثر بلا مال و لا عمل ليشتريا بوجهيهما و يبيعا نقدا او نسيئة و يكون الربح بينهما سميت بها لما فيها من ابتدال الوجوه اي الوجاهة بين الناس و شهرتهما بحسب المعاملة او لما انهما انما يشتريان بوجهيهما ان ليس لهما مال يشتريان بنقد و لذا سميت بشركة المفاليس هكذا في مختصر الوقاية و شروحها لكن في التقسيم نظرا لانه يوهم ان شركة الصنائع و الوجوه مغايرتان للمفاوضة و العنان و ليس كذلك فالاولى في التقسيم ما ذكره ابو جعفر الطحاوي و ابو الحسن الكرخي ان الشركة على ثلاثة ارجه شركة بالاموال و شركة بالاعمال المسماة بشركة الصنائع و شركة بالوجوه و كل منها على وجهين مفاوضة و عنان كذا في الدرر شرح الغرر •

**الشريك** قد عرف معناه مما سبق و هو عند اهل الرمل عبارة عن الشكل المضروب فيه و يجيء في لفظ الضرب في فصل الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة •

**الاشتراك** في عرف العلماء كاهل العربية و الأصول و الميزان يطلق بالاشتراك على معنيين أحدهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمفهوم عام مشترك بين الافراد و يسمى اشتراكا معنويا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا معنويا و ينقسم الى المتواطىء و المشكك و ثانيهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمعنيين معا على سبيل البديل من غير ترجيح و يسمى اشتراكا لفظيا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا لفظيا فقولهم لمعنيين اي لا معنى واحد فيشمل ما وضع لاكثر من معنيين فهو للاحتراز عن اللفظ المنفرد و هو الموضوع لمعنى واحد لكنه اذا وقع في معناه شك بحيث يتردد بين معنيين بان هذا اللفظ موضوع لهذا او لهذا

صدق عليه انه للمعنيين على سبيل البدل من غير ترجيح فزيد قيد معالاحتراز عن مثل هذا المنفرد انه لا يصدق عليه انه لهما معا أن قيل انا نقطع ان المنفرد ليس موضوعا للمعنيين فلا حاجة الى الاحتراز قلت لما دار وضعه بين المعنيين عند المشكك جاز انتسابه اليهما في الوضع بحسب الظاهر عنده فاحترز عنه بزيادة معا احتياطا و لذا قيل انه للاحتراز عن المشترك معنى كالتواطىء والمشكك وقولهم على سبيل البدل احتراز عن الموضوع لمجموع المعنيين او اكثر من حيث المجموع وعن المتواطىء لكن بحسب الظاهر لان المتواطىء يحمل على افرادة بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها وقولهم من غير ترجيح احتراز عن اللفظ بالقياس الى معنييه الحقيقي والمجازي فانه بهذا الاعتبار لا يسمى مشتركا وهذا الاحتراز انما هو على تقدير ان يقال بان في المجاز وضعها ايضا هكذا يستفاد من العضدي وحواشيه وبالجملة فالمنقول مطلقا ليس مشتركا لانه لابد ان يكون في احد معنييه حقيقة وفي الآخر مجازا و لزم من هذا ان يكون المعنيان بنوع واحد من الواضع حتى لو كان احدهما بوضع اللغة والآخر بوضع الشرع مثلا كالصلوة لا يسمى مشتركا وقد صرح بهذا في بعض حواشى الارشاد ايضا \* وفي بديع الميزان وضع المشترك لمعنيين فصاعدا لا يلزم ان يكون من لغة واحدة بل يجوز ان يكون من لغة واحدة كالعين للباصرة والجارية والذهب وغيرها او من لغات مختلفة مثل بئر فانه في العربية بمعنى جاء وفي الهندية برادر انتهى \*

وقيل المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعها أولا من حيث انها مختلفتان فاحترز بالموضوع لحقيقتين عن الاسماء المفردة وبقوله وضعها أولا عن المنقول والقييد الاخير عن المشترك معنى انتهى و أطلق اللفظ وعدم تقييده بالمفرد لا يبعد ان يكون اشارة الى عدم اختصاصه بالمفرد

**\* فائدة \*** اختلف في ان المشترك واقع في اللغة ام لا وقد يقال المشترك اما ان يجب وقوعه او يمتنع او يمكن و حينئذ اما ان يكون واقعا او لا فهي اربعة احتمالات عقلية وقد ذهبت الى كل منها طائفة الا ان مرجعها الى اثنين اذ لا يتصور ههنا وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع والممتنع هو الممكن الغير الواقع والصحيح انه واقع واختلف ايضا في وقوعه في القرآن والاصح انه قد وقع ودلائل الفرق تطلب من العضدي وحواشيه [ أعلم ان في المشترك اختلافات كثيرة الاختلاف الاول في امكانه قال البعض وقوع الاشتراك ليس بممكن لان المقصود من وضع الالفاظ فهم المعاني واذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة و الا يلزم الترجيح بلا مرجح ونهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى اشياء كثيرة بالتفصيل عند زمان الاطلاق لان ملاحظة المعاني بالواضع المتعددة المفصلة لابد ان تكون على التفصيل وهذا باطل لما تقرر في موضعه واجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل وقد يكون في التفصيل مفسدة وفي الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله في وقت الهجرة من مكة الى المدينة حين سألته بعض الكفار عن الرسول صلى الله عليه

وآله وسلم بقوله من هذا قدأمكنه فقال الصديق رجل هادينا فالتفصيل ههنا كان موجبا للفساد العظيم فالاصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ الواحد لمعان متعددة مختلفة باوضاع متعددة وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعاني ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون بين بعض المعاني والذهن مناسبة ينتقل الذهن من اللفظ اليه او يكون بعضها مناسبا لللفظ بحيث يتبادر الذهن بسبب تلك المناسبة اليه او يكون بعضها مشهورا بحيث يتسارع الذهن بسبب الشهرة اليه او تكون القرينة مرجحة لبعض المعاني على الآخر والاختلاف الثاني في وقوع الاشتراك في اللغة قال البعض ليس بواقع لان وقوعه يوجب الاجمال والابهام وهو محل للاستعمال اذا لم يبين واما اذا بين المراد فالبيان هو الكافي للمقصود لاجابة الى غيرة فيلزم اللغو في وقوع المشترك ولان الواضح ان كان هو الله تعالى فهو متعال عن اللغو والعبث وان كان غيرة تعالى فلا بد لصدور الوضع من علة غائية لان الفعل الاختياري لا بد له من علة غائية كما تقرر في موضعه واجيب بان الاجمال والابهام قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت ومثل ان يريد المتكلم افهام مقصوده للمخاطب المعين واخفائه عن غيره فيتكلم بلفظ مشترك يفهم المخاطب مراده منه بسبب كونه معهودا بينهما من قبل او بسبب قرينة خفية بحيث يفهم المخاطب دون غيره والمبين قد يكون ابلغ من البيان وحده وقد يحدث من اجتماعها لطافة في الكلام لا يحصل من البيان وحده وغير ذلك من الفوائد واجيب بان الواضح اذا كان الله تعالى فقد يكون المقصود منه ابتلاء العلماء الراسخين وقد يكون المقصود منه توسيع المفاهيم بالنظر الى جماعة العلماء المجتهدين وقد يكون المقصود تشويق المخاطبين الى فهم المراد حتى اذا ادركوه بعد التأمل وجدوه لذيذا لان حصول المطلوب بعد الطلب والتعب يكون الدّ من المناسق بلا تعب وبغير نصب . وان كان الواضح غيرة تعالى فالمقصود قد يكون واحدا من تلك الاغراض وقد يكون غيرها مثل اخفاء المراد من غير المخاطب ومثل اختبار ذهن المخاطب هل يفهم بالقرائن ام لا او اختبار مقدار فهم المخاطب هل يدرك بالقرائن الخفية ام لا وغيرها من الاغراض وقد يكون الواضح متعددا فشخص وضع لفظا لمعنى واحد ثم شخص آخر وضعه لمعنى آخر كما في الاعلام المشتركة فالاصح ان المشترك واقع في اللغة والاختلاف الثالث في كون الاشتراك بين الضدين يعني اختلاف بعد تسليم امكانه ووقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشتركا بين معان متضادة متباينة فقال بعضهم ليس بواقع لان الاشتراك يقتضى التوحد والتضاد يقتضى التباين وبينهما منافاة فلا يكون واقعا واجيب بان التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة ليلزم المنافسة لان الاول من جهة اللفظ والثاني من جهة المعاني فلان منافاة حينئذ لاختلاف المحل فالاصح انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والطهرو الاختلاف الرابع في عموم المشترك يعني بعد تسليم امكانه ووقوعه وتحقيقه بين الضدين اختلاف في عموم المشترك بان يراى بلفظ المشترك اكثر من معنى واحد معا ولا الاول مذهب الشافعي والثاني مذهب الامام الاعظم

ثم بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة او المجاز فذهبت طائفة منهم الى انه حقيقة لان كلا من معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة وقال الآخرون منهم انه مجاز وان لفظ المشترك ليس بموضوع لمجموع المعنيين والا لما كان استعماله في احدهما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فتثبت انه ليس بموضوع للمجموع فلم يكن حقيقة واستدل الشافعي على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما الخ بان الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وفي الآية الرحمة والاستغفار كلاهما مرادان من لفظ واحد وهو يصلون لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار والجواب عن هذا الاستدلال ان الآية سيقنت لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته ولا يصح ذلك الا باخذ معنى عام شامل لكل وهو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى الله وملائكته يعتنون بشأن النبي يا ايها المؤمنون اعتنوا انتم ايضا بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلوة ههنا لمعنى الاعتناء سواء كان حقيقة او مجازا وهو مفهوم واحد ومعنى عام لكن يختلف باختلاف المحال فكانت لها افراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلوة اليها وعند الامام لا يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لما مر وان الوضع تخصيص اللفظ للمعنى فكل وضع في المشترك يوجب ان لا يراد به الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام الموضوع له فارادة المعنى الآخر ينافي الوضع للمعنى الاول فلا يكون استعماله في كلا المعنيين بالوضع فلم يكن حقيقة ولا مجازا لانه اذا استعمل في اكثر من معنى واحد فقد استعمل في الموضوع له وغير الموضوع له ايضا لان كل واحد من المعنيين موضوع له باعتبار وضع اللفظ لذلك المعنى وغير الموضوع له باعتبار وضعه للمعنى الآخر فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يجوز عند الامام الاعظم فبطل استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد هذا خلاصة ما في التوضيح والتلويح وحاشية المبين والحسن على السلم [ \* فائدة \* ] اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا او مجازا كالنكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطى مجازا في العقد وانه مشترك بينهما فيحصل على المجاز لانه اقرب \* فائدة \* يجوز الشافعي و ابو بكر الباقلاني وبعض المعتزلة كالجبائي وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشارك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء في الخيف والطهر معا لان عند الشافعي وابي بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارئة الى احد معنييه او معانيه وجب حمله على جميع المعاني كسائر الالفاظ العامة وعند الباقيين لا يجب فصار العام عندهم قسما قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها \* وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة \* وعند الحنفية وبعض المحققين



وجميع اهل اللغة و ابي هاشم و ابي عبد الله البصري لا يصح ذلك لا حقيقة ولا مجازا •

**المشترك** يطلق على معنيين على ما عرفت و قد يطلق ايضا على مقابل الفارق كما يجيء في فصل القاف من باب الفاء و الاعداد المشتركة و المتشاركة و كذا المقادير هي الغير المتباينة و قد سبقت في فصل النون من باب الباء الموحدة [ و في الجرجاني المشترك ما وضع لمعنى كثير كالعين لاشتراكه بين المعاني و معنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط كالقرء و الشفق فيكون مشتركا بالنسبة الى الجمع و مجملا بالنسبة الى كل واحد و الاشتراك بين الشيئين ان كان بالذات يسمى مماثلة كاشتراك زيد و عمرو في الانسانية و ان كان بالجنس يسمى مجانسة كاشتراك انسان و فرس في الحيوانية و ان كان بالعرض فان كان في الكم يسمى مادة كاشتراك ذراع من خشب و ذراع من ثوب في الطول و ان كان في الكيف يسمى مشابهة كاشتراك الانسان و الحجر في السواد و ان كان بالمضاف يسمى مناسبة كاشتراك زيد و عمرو في بنوة بكر و ان كان بالشكل يسمى مشاكلة كاشتراك الارض و الهواء في الكرية و ان كان بالوضع المخصوص يسمى موازنة و هو ان لا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلك و ان كان بالاطراف يسمى مطابقة كاشتراك الاجانين في الاطراف انتهى \* ]

**الشك** بالفتح و تشديد الكاف هو تجويز امرين لامزية لاحدهما على الآخر [ و قيل اعتدال النقيضين عند الانسان و تساويهما و ذلك قد يكون لوجود امارتين متساويتين عنده بالنقيضين او لعدم الامارة فيهما و الشك ضرب من الجهل و اخص منه لان الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأسا فكل شك جهل و لا عكس و الشك كما يطلق على ما لا يترجم احد طرفيه على الآخر كذلك يطلق على مطلق التردد كقوله تعالى لفي شك منه و على ما يقابل العلم • قال الجويني الشك ما استوى فيه اعتقادان او لم يستويا ولكن لم ينته احدهما الى درجة الظهور الذي يبني عليه العاقل الامور المعتمدة و الريب ما لم يبلغ درجة اليقين و ان ظهر نوع ظهور و يقال شك مريب و لا يقال ريب مشكك و الشك سبب الريب كانه شك اول فيوقعه الشك في الريب فالشك مبدء الريب كما ان العلم مبدء اليقين و الريب قد يجيء بمعنى القلب و الاضطراب و في الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك هكذا في كليات ابي البقاء ] و يجيء في لفظ الظن ايضا في فصل النون من باب الظاء المعجمة •

**المشكوك** يقال لما يستوي طرفاه في النفس و لما لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه و قد سبق تحقيقه في لفظ الجائز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم •

**التشكيك** عند المنطقيين كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الافراد لا على السواء بل على التفارقات و ذلك اللفظ يسمى مشككا بكسر الكاف المشددة و يقابله التواطؤ و هو كون اللفظ موضوعا لامر عام بين الافراد على السواء و ذلك اللفظ يسمى متواطئا ثم التشكيك قد يكون بالتقدم و التأخر بان يكون

حصول معناه في بعض الافراد متقدما بالذات على حصوله في البعض الآخر كالوجود فان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن قبلية ذاتية لانه مبدء لما عداه ولا عبرة بالتقدم الزمني في باب التشكيك كما في افراد الانسان لرجوعه الى اجزاء الزمان لا الى حصول معناه في افرادة فلا يقال ان زيدا اقدم او اولى واشد من عمرو على ما نقل عن بهمنيار ان معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واثبت واقرى منه في الممكن والفرق بين هذا والاول ان المتأخر قد يكون اثبت واقرى من المتقدم فان الوجود في الاجسام الكائنة الحادثة في عالمنا هذا اثبت واقرى منه في الحركة الفلكية المتقدمة عليها تقدما بالذات وقد يكون اي التشكيك بالشدة والضعف كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج اذ تفريق البصر في الثلج اكثر واكمل منه في العاج و كالوجود ايضا فان آثارة في الواجب اكثر منه في الممكن \* اعلم ان منهم من نفى التشكيك مستدلا بان التفاوت الذي بين افراد المشكك ان كان مأخوذا في الماهية اي في مسمى المشكك كان مشتركا لفظيا وان لم يكن فيها بل في عوارضها كان مفهوما للفظ حاصل في الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك العارض الخارج فيكون متواطئا والجواب ان التفاوت مأخوذ في ماهية ما صدق ذلك المسمى عليه من الافراد دون ماهية مسماه ومفهومه فلا يلزم التواطؤ لاعتباره في الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتباره في ماهية المسمى والحاصل ان التفاوت ليس في الماهية ولا في العوارض بل في اتصاف الافراد بها اي بتلك الماهية فلا تشكيك في الجسم ولا في السواد بل في اسود ومعنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها حتى ان الارهام العامية تذهب الى انه متألف منها وبيان ان المراد بما صدق عليه هل هو الحصاص التي هي افراد اعتبارية له او الافراد الحقيقية وان مسمى المشكك هل يجوز ان يكون ذاتيا لماهية الافراد الحقيقية اولا وان وجوه التفاوت داخلية في ماهية الافراد او الحصاص او في هوية احدهما وان التشكيك ينحصر بالاستقراء في ثلثة اقسام مما يحتاج الى الاطناب وتعمق الانظار هكذا يستفاد من العضدي وحاشيته للسيد السند وشرح المطالع وغيرها [ اعلم انه لا تشكيك في الماهيات بان تكون الماهية من حيث هي هي متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان افراد الماهية كلها سواء بالنسبة الى تلك الماهية كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها بنحو من الانحاء الاربعة المذكورة وان كانت متفاوتة باعتبار الاوصاف المختلفة والمتباينة فان التفاوت بالنسبة الى ما وراء الانواع الاربعة المذكورة من الاوصاف والعوارض لا اعتبار له في امر التشكيك فالتفاوت المعتبر في التشكيك منحصر في امور اربعة وكلها منتف في الماهيات اما انتفاء الاولين فللزوم المجعولية الذاتية فلان صدق الماهية اذا كان على بعض الافراد علة لبعض آخر فنبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلة مع انها ذاتية له وهذا هو المجعولية الذاتية وكذا اذا كان صدقها في البعض

اولی من غیر افتقار الی امر خارج و فی الآخر یفتقر الی الخارج فصارت فی ثبوتها لماهی ذاتیة محتاجة الی شیء آخر و هذا عین معنی المجعولة الذاتیة و اما انتفاء الاخيرین فلان الاشد و الازید اما ان یشتملا علی شیء لا یكون فی الاضعف و الا نقص و الا فعلى الثاني لا یكون الفرق بینهما فما وجه کون احدهما اشد و ازید و الآخر اضعف و انقص و علی الاول لا یخلو اما ان یكون الشیء الذی یشتمل علیه الاشد و الازید معتبرا فی ماهیتها و الا فعلى الاول تكون ماهیتها مشتملة علی شیء لیس فی ما هیتی الاضعف و الانقص فلا تكون ماهیتها من ماهیة الاشد و الازید لانتهاء الكل بانتفاء الجزء فصارا مختلفی الماهیة فلم تصر ماهیة واحدة متفاوتة فی الصدق فلم یوجد التشکیک فیها و علی الثاني یكون التشکیک فی الامر الخارج من الماهیة لا فی الماهیة • و أقول ایضا لا تشکیک فی العوارض فان العارض هو المبدء القائم بالشیء کالسواد مثلا لا تشکیک فیہ لانه ان کان مقولا بالتشکیک فاما ان یكون تشکیک بالنظر الی حصصها الی هی هذا العارض ذاتی لها کالسوادات الخاصة فی المحال المختلفة فذلک باطل لما مر فی بطلان تشکیک الماهیة و اما بالنظر الی معروضه الذی هو الجسم الاسود فالسواد غیر محمول علیه لان المعنی المصدري لا یحمل بحمل المواطة علی المعروضات و الکلی المشکک محمول علی افرادہ بالمواطة فلا یكون التشکیک الا فی العرضي ای الکلی الخارج المحمول کالاسود مثلا و هذا هو مذهب المشائین • و خلاصة کلامهم انه لا تشکیک فی الماهیة بالنسبة الی افرادها بنحو من الانحاء الاربعة للزوم المجعولة الذاتیة علی تقدير الاولیة و الاولیة كما عرفت و للزوم اختلاف الماهیة علی تقدير الشدة و الزیادة مع ان التشکیک لابد له من ان تكون ماهیة واحدة لما مر و کذلک التشکیک فی العوارض لانه اما بالنسبة الی حصصها فحالها کحال الماهیة بالنسبة الی افرادها لان العوارض عین ماهیات حصصها و اما بالنسبة الی معروضاتها فهو باطل لعدم حملها علیها و المشکک لابد ان یكون محمولا فلا تشکیک الا فی اتصاف الماهیة بالعوارض و هو المعتبر بالاسودیة مثلا فالتشکیک لیس فی الجسم بالنسبة الی افرادہ و لا فی السواد مثلا بالنسبة الی السوادات الخاصة بل فی اتصاف الجسم بالسواد و هو کونه اسود مثلا هکذا فی حاشیة سلم العلوم للمولوی مبین الکهنوی • ]

### فصل اللام \* الشاقول بالقاف چوبی که کشاورزان بصره دارند و درسر آن آهن خمیده میکنند

و در کتب اهل هندسه سنگی را گویند که بریسمان از کونیا بیاویزند تا همواری زمین بدان معلوم کنند کذا فی المنتخب و در شرح خلاصة الحساب می گوید که شاقول ریسمانیست که در یکطرف او چیزی ثقیل مثل سنگ و غیره بندند •

### الشکل بالفتح و سکون الکاف مانند و بکسر شین نیز آمده و آنچه لائق و شایسته و موافق کسی

باشد و صورت چیزی اشکال و شکول جمع • و پای چارپا برسن بستن و حرف را اعراب دادن چنانچه اشکال



بدان برطرف شود كذا في المنتخب \* وعند الصوفية هو وجود الحق كما في بعض الرسائل \* وعند اهل العروض هو اجتماع الخبز والكف كحذف الالف والنون من فاعلتين فيبقى فعلاّت بالضم والركن الذي فيه الشكل يسمى مشكولا ووجه تسميه آنكه چون الف و نون از دو طرف فاعلتين افتاد آن مد صوت كه پيش ازين بود درو نماند همچنانكه اسب را بعد از شكيل كردن آن رفتار كه دارد نمی ماند هكذا في عروض سيفي و عنوان الشرف \* وعند الحكماء و المهندسين هو الهيئة الحاملة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي الجسم التعليمي او السطح فالاول كشكل الكرة فانها ليس لها الا حد واحد والثاني كشكل المثلث والمراد بالاحاطة التامة فخرجت الزاوية فانها على الاصح هيئة للمقدار من جهة انه محيط بحد واحد او اكثر احاطة غير تامة فاذا فرضنا سطحا مستويا محاطا بثلاثة خطوط مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بها فالهيئة العارضة له هي الشكل و اذا اعتبر منها خطان متلاقيان على نقطة منه كانت الهيئة هي الزاوية هذا هو المشهور و يلزم منه ان لا يكون لمحيط الكرة شكل توضيحه انهم صرحوا بان حد الخط اي نهايته نقطة وحد السطح خط وحد الجسم سطح ولا شك ان محيط المضلعات حدود وهي الخطوط بالفعل بخلاف محيط الكرة و امثالها كالشكل البيضي فانها سطح واحد و ليس لها حد ان ليس لها خط بالفعل و الخط المفروض لا يجدي ثبوت الحد بالفعل فلا يكون لها شكل لعدم صدق تعريفه عليها فالاناسب ان يقال الشكل هو الهيئة الحاملة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار ليشتمل ذلك محيط الكرة و امثالها \* وهو قسمان مسطح ان كان ما احاط به خط واحد كالدائرة او اكثر كالمثلث و مجسم ان كان محيطه سطحا واحدا كالكرة او اكثر كالمكعب وقد يطلق الشكل بمعنى المشكل و لهذا عرف اقليدس بانه ما احاط به حد او حدود و يؤيد ما ذكر ما في شرح حكمة العين من ان الشكل مفسر بتفسيرين أحدهما ما يحيط به حد او حدود كالمربع والمثلث و هو الشكل الذي يستعمله المهندسون الذين يقولون انه مساو لشكل آخر او نصفه او ثلثه و يعنون بذلك مقدارا مشكلا و هو بهذا المعنى من مقولة الكم فان ما احاط به سطح او جسم و ثانيهما الهيئة الحاملة من وجود الحد او الحدود كالتربيع والتثليث و نحوهما و هو بهذا المعنى من مقولة الكيف انتهى \* فأدلة \* قال الحكماء كل جسم له شكل طبيعي و الجسم البسيط بمعنى ما لا يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الحقائق ليس له شكل الا الكرة و معنى الشكل الطبيعي على قياس ما عرفت في لفظ الحيز مع اضطراب كلام القوم فيه هكذا ذكر العلمي \* وعند المنطقيين هو وضع الاوسط عند الحدين الآخرين اي الاصغر و الاكبر و هذا يستعمله الاصوليون ايضا و الوضع هنا بمعنى المقولة و لذا قال المحقق التفتازاني في حاشية العنودي الشكل هو الهيئة الحاملة من نسبة الاوسط الى الاصغر و الاكبر انتهى \* ثم الاشكال اربعة لان الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقول النبي صلى الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة

وکل ضلالة فی النار و نتیجتہ کل بدعة فی النار • و شرط انتاجہ ایجاب الصغری و کلیة الكبرى و هو يختص بانه ينتج الموجبة الكلية و باقی الاشکال لا ينتج الموجبة الكلية بل اما موجبة جزئية او سالبة و ان کان محمولا فیہما ای فی الصغری و الكبرى فهو الشکل الثاني کقول البعض کل غائب مجهول الصفة و کل ما یصح بیعہ لیس بمجهول و نتیجتہ کل غائب لا یصح بیعہ • و شرط انتاجہ اختلاف مقدمتیہ فی الایجاب و السلب و کلیة کبریه و من خواصہ انه لا ينتج الاسالبة و ان کان موضوعا فیہما فهو الشکل الثالث کقول البعض کل برمقات و کل بر ربوي و نتیجتہ بعض المققات ربوي • و شرط انتاجہ ان تكون صغرہ موجبة و ان تكون احدى مقدمتیہ کلیة و من خواصہ ان نتیجتہ لا تكون الاجزئية و ان کان عکس الاول بان یكون موضوعا فی الصغری محمولا فی الكبرى فهو الشکل الرابع و ساء البعض بالسیاق البعید ایضا کما فی شرح اشراق الحکمة کقولنا کل عبادة لا تستغنی عن الذیة و کل وضوء عبادة و نتیجتہ بعض مستغنی عن الذیة لیس بوضوء هکذا فی العضدي • و فی شرح المطالع هذا مختص بالقیاس الکملی و من الواجب ان یعتبر بحیث یعمه و غیره فقال الوسط ان کان محکوما به فی الصغری محکوما علیہ فی الكبرى فهو الشکل الاول و هکذا الی آخر التقسیم انتهى • و قد یطلق الشکل علی نفس القیاس باعتبار اشتماله علی الهيئة المذكورة صرح بذلك نصیرالدین فی حاشیة القطبی و الصادق الحلواني فی حاشیة الطیبي • و عند اهل الرمل هو هیئة ذات اربع مراتب حاصلة من اجتماع الافراد و الأزواج او من اجتماع احدیہما مثل  $\equiv$  و  $\vdots$  و مرتبة اول ازین مراتب آتش است و دوم باد و سیم آب و چهارم خاک و این اشکال منحصرند در شانزده یکی از آنها طریق است کہ ابو الرمل خوانند و دوم جماعت کہ بتضعیف نقاط طریق حاصل می شود و او را ام الرمل گویند و باقی اشکال از مسدودات و مفتوحات و نبائرا متولدات گویند چنانکہ در لفظ مسدود گذشت در فصل دال مہملہ از باب سین مہملہ • بدانکہ ہر شکلی کہ مرتبة آتش و خاک او ہردو فرد باشند آنرا منقلب خوانند مثل  $\vdots$  و ہر شکلی کہ مرتبة آتش و خاک او ہردو زوج باشند آنرا ثابت خوانند چون  $\equiv$  و ہر شکلی کہ مرتبة آتش او فرد باشد و خاک او زوج آنرا خارج گویند چون  $\equiv$  و اگر بعکس این باشد آن را داخل گویند چون  $\equiv$  و نیز می گویند آتش خارج و باد داخل و آب منقلب و خاک ثابت و نیز گویند اگر آتش در خانہ باد بود یا باد در خانہ آتش منقلب و خارج دانند و اگر آتش در خانہ آب یا آب در خانہ آتش داخل نامند و آتش در خانہ خاک یا خاک در خانہ آتش ثابت نامند و باد در خانہ آب یا آب در خانہ باد ثابت و داخل نامند و باد در خانہ خاک یا خاک در خانہ باد منقلب نامند و اینکہ مذکور شد از داخلی و خارجی و ثابتی و منقلبی در نقاط است ہکذا فی السرخاب •

الشکل الحماري عند المهندسين هو ان کل ضلعي مثلث فیہما معا اطول من ثالث سمي بہ لظہورہ

**شكل العروس** عندهم هو ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة يساوي مربعي ضلعيها و انما سمي به لحسنه و جماله •

**الشكل المغني** بالغين المعجمة بعدها نون عندهم هو كل مثلث من قسي دوائر عظام تكون فيه زاوية قائمة و اخرى اصغر من قائمة فان نسبة جيب وتر القائمة الى جيب وتر الزاوية الاصغر كنسبة الجيب الاعظم الى جيب الزاوية الاول •

**الشكل الماموني** هو ان الزاويتين اللتين على قاعدة المثلث المتساوي الساقين متساويتان وكذا الزاويتان الحادثتان تحت القاعدة ان اخرج الساقان وجميع هذه الاشكال مذكورة في اشكال التأسيس و غيره و الظاهر ان الشكل على هذا عبارة عن مسئلة مدلة من المسائل الهندسية و يؤيده ما وقع في شرح اشكال التأسيس من ان المذكور في المتن اما ان يكون مقصودا بالذات و هو الاشكال او يكون المقصود متوقفا عليه و هو المقدمة المذكورة في المتن نسب الى المامون و هو احد الخلفاء العباسية لانه زاد ذلك الشكل على اكمال بعض الملبوسات لما كان يحببه •

**المشاكلة** عند المتكلمين و الحكماء هي الاتحاد في الشكل و يرادفه التشاكل كما في شرح المواقف و غيره • و عند اهل البديع هي من المحسنات المعنوية و هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في محبته تحقيقا او تقديرا اي لوقوع ذلك الشيء في محبة ذلك الغير و قوعا محققا او مقدرا فالاول كقوله تعالى تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما في نفسك و قوله و مكروا و مكر الله فان اطلاق النفس و المكر في جانب الباري تعالى انما هو لمشاكلة ما معه و الثاني كقوله تعالى صبغة الله اي تطهير الله لان الايمان يطهر النفوس و الاصل فيه ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية و يقولون انه تطهير لهم فعبير عن الايمان بصبغة الله للمشاكلة بهذه القرينة هكذا في المطول و الاتقان • و قال الجليلي ان كان بين الشيء و بين غيره علاقة مجوزة للتجاوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال و تكون المشاكلة موجبة لمزيد حسن كما بين السيئة و جزائها في قوله تعالى و جزاء سيئة سيئة مثلها [ و قوله تعالى اعتدوا مثل ما اعتدى عليكم لما بين الفعل و جزائه من المشاكلة المعنوية و المماثلة الباطنية و قد قيل بالفارسية • بيس • كند گر بر تو ظلم از كين بد انديش • تو هم آن ظلم كن بروي مينديش • ] و ان لم تكن كما بين الطبخ و الخياطة في قول الشاعر • شعر • قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه • قلت اطبخوا لي جبة و قميصا • فلا بد ان يجعل الوقوع في الصبغة علاقة مصححة للمجاز في الجملة و الا فلا وجه للتعبير به عنه فان قيل كان ينبغي ان تعد المشاكلة من البدائع اللفظية لانها تتعلق باللفظ اجيب بانها انما صوحت مع المطابقة و المقابلة لتجانسهما و من ثم سماها صاحب الكشاف بالمطابقة و المقابلة في قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب الآية حيث قال جادت على سبيل المقابلة و اطباق الجواب على السؤال انتهى •

**المشاكل** نزد اهل عروض اسم بحر يست از بحور خامه بحجم و اصل آن فاعلاتن مفاعيلن مفاعيلن دوبار و مشاكل مكفوف فاعلات مفاعيل مفاعيل دوبار ووجه تسميته اين بحر بدان آنكه مشابه و موافق بحر قريب است در ارکان و اختلاف نيست مگر بتقديم و تأخير كذا في عروض سيفي •

**المشكل** اسم فاعل من الاشكال و هو الداخِل في اشكاله و امثاله • و عند الاصوليين اسم للفظ يشبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد منه الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال كذا قال شمس الاثمة و يقرب منه ما قيل المشكل ما لا يزال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله و معنى التأمل و الطلب ان ينظر اولا في مفهوم اللفظ ثم يتأمل في استخراج المراد كما اذا نظرنا في كلمة اتى الواقعة في قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فوجدناها مشتركة بين معنيين بمعنى اى و بمعنى كيف فهذا هو الطلب ثم تأملنا فوجدناها بمعنى كيف في هذا المقام لقريئة الحرث فخرج الخفي و المجل و المتشابه اذ فى الخفي يحصل المراد بمجرد الطلب و فى المجل يحصل بالطلب و التأمل و الاستفسار و فى المتشابه لا يحصل المراد اصلا • قال القاضي الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقته في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كاد المسكل يلتحق بالمجل و كثير من العلماء لا يفتقدون الى الفرق بينهما اى بين المشكل و المجل و بالجملة فالمشكل لفظ خفي المراد منه بنفس ذلك اللفظ خفاء يدرك بالعقل هكذا يستفاد من كشف البرذوي و التلويح و غيرهما من الكتب الخفية •

**الشماثل** عند الصوفية هي امتزاج الجماليات و الجلايات كما وقع في بعض الرسائل •

**فصل الميم \* الشلجمي** عند المهندسين هو شكل مسطح يحيط به قوسان متساويتان مختلفتا التحذب كل منهما اعظم من نصف الدائرة و يسمى عدسيا ايضا سمي بذلك تشبيها له بالشلجم و هو معرب شلغم و تشبيها له بالعدس • و الشبيه بالشلجمي شكل يحيط به قوسان غير متساويتين مختلفتا التحذب احدهما نصف الدائرة و الاخرى اعظم منه • و الجسم الشلجمي و العدسي جسم يحدث من ادارة المسطح العدسي على قطره الاصغر نصف دورة فان للشلجمي قطرين احدهما الخط الواصل بين زاويتيهِ و هو القطر الاطول و ثانيهما الخط المنصف للقوسين العمود على القطر الاطول و هو القطر الاصغر هكذا في ضابط قواعد الحساب و على هذا فقس الجسم الشبيه بالشلجمي •

**الشم** عند المتكلمين و الحكماء نوع من الحواس الظاهرة و هي قوة مستودعة في زائدتى مقدم الدماغ مثل حلمتي الثدي و الجمهور على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة و ذى الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها من غير ان يخالطه شئ من اجزاء ذى الرائحة و ايد ذلك بان الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء

انما ينفعل بالرائحة من مجاورتها ولا شك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر • وقال بعضهم سببه انفصال اجزاء من ذى الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة فتدركها و رد بان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه ولو كان ذلك بتخلل منه لامتنع ذلك • وقيل انه يفعل ذو الرائحة فى الشامة من غير استحالة فى الهواء ولا بتجزؤ وانفصال و رد بان المسك قد يذهب به الى المسافة البعيدة ويحرق بالكلية مع ان رائحته مدركة فى الهواء ازمنا متطاولة ثم اعلم ان ما يدرك بالشم يسمى مشموما ولا اسم له عند المتكلمين الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملايمة والمناصرة فيقال للملايم طيب وللمنافر منتن الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او حامضة الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح كذا في شرح المواقف وغيره •

**الاشمام** هو عند القراء والنحاة عبارة عن الاشارة الى الحركة من غير تصويت • وقيل ان تجعل شفتيك على صورتها وكلاهما واحد وتختص بالضم سواء كانت حركة اعراب او بناء اذا كانت لازمة وهو بهذا المعنى من اقسام الوقف كما فى الانتقان و اما الاشمام بمعنى ان تنحو الكسرة نحو الضمة فتبدل الياء الساكنة بعدها نحو الواو قليلا اذ هي تابعة لحركة ما قبلها فيستعمله النحاة والقراء في نحو قيل و بيع • وقيل الاشمام في نحو قيل و بيع كلالشمام حالة الوقف اعني ضم الشفتين مع كسرة الفاء خالصا هذا خلاف المشهور عند الفريقين • وقيل الاشمام ان تأتي الضمة خالصة بعدها ياء ساكنة وهذا ايضا غير مشهور عندهم والغرض من الاشمام في نحو قيل و بيع الايدان بان الاصل الضم في اوائل هذه الحروف هكذا في الفوائد الضيائية في بحث الفعل المجهول •

**فصل النون \* الشان** بالفتح وسكون الهمزة الامر والشئون الجمع • والشئون عند الصوفية هي صور العالم في مرتبة التعيين الاول • وفي التحفة المرسلة للعالم ثلث مواطن احدها التعيين الاول و يسمى فيه شئونا وثانيهما التعيين الثاني و يسمى فيه اعيانا ثابتة وثالثها التعيين فى الخارج و يسمى فيه اعيانا خارجية انتهى •

[ **الشئون الذاتية** اعتبار نقوش الاعيان و الحقائق فى الذات الاحدية كالشجرة و اغصانها و اوراقها و ازهارها و ثمارها فى النواة و هي التي تظهر فى الحضرة الواحدية و ينفصل بالعلم كذا فى الامطلاحات الصوفية • ]

**الشیطانية** فرقة من غلاة الشيعة منسوبة الى محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالى نور غير جسماني و مع ذلك هو على صورة انسان و انما يعلم الاشياء بعد كونها كذا في شرح المواقف •

**الشيطان** بالفتح وسكون المثناة التحتانية مأخوذ من شطن شطونا اي بعد بعدا وزنه فيعال سمي



الشیطان شیطانا لبعده من الله • وقيل مأخوذ من شاط شیطا أي هلك هلاكاً فعلي هذا وزنه فعلان ووجه التسمية ظاهر وقد سبق معناه في لفظ الجن ويجيء في لفظ المفارق أيضاً • وفي مجمع السلوك واما الشیطان فهو نار غیر صافية ممتزجة بظلمات الكفر تجري من ابن آدم مجرى الدم انتهى • أعلم أنهم اختلفوا في معنى قوله تعالى شياطين الانس والجن على قولين القول الاول ان الشياطين كلهم ولد ابليس الا انه جعل ولده قسمين فارسل احد القسمين الى وسوسة الانس والقسم الآخر الى وسوسة الجن فالقسم الاول شياطين الانس والثاني شياطين الجن والقول الثاني ان الشياطين كل عاتٍ متمرد من الانس والجن ولذا قال عليه السلام لا يذر هل تعوذ بالله من شر شیطان الانس والجن قال قلت هل للانسان شیطان قال نعم هو اشر من شياطين الجن وهذا قول ابن عباس كذا في التفسير الكبير •

### فصل الواو \* الشفة بفتح الشين والفاء في الاصل شفو فابدل اللام بالتاء تخفيفاً شربة شرب

بني آدم و البهائم والشرب بالضم او الفتح مصدر من حد علم أي استعمالهم الماء لدفع العطش او الطبخ او الوضوء او الغسل او غسل الثياب ونحوها يقال هم اهل الشفة أي الذين لهم حق الشرب بشفتائهم وان يشفوا دوابهم فالزرع والشجر ليسا من اهل الشفة كما في المبسوط والبهيمة ما لانطق له لكن خص التعارف بما عدا السباع والطيور كما في المضمرات هكذا يستفاد من جامع الرمور والبرجندي •

### [ الشفتان ] هر دلب شفة واحد ولام كلمة او حرف ها است كذا في القاموس • وبيت الشفتين

وواصل الشفتين آنكه در هر كلمه او وقت خواندنش لب بلب بهم رسد وآن دو حرف است با و ميم چنانچه امير خسرو ميفرمايد • رباعي • موئي مه ما بدي ما بويابه • بي او موي و موئي ويم مارابه • مائيم ومهي وآن مه بامابه • ما با مه وموي مه ما با ما به • واسع الشفتين آنست كه در خواندنش لب بلب نمي رسد چنانچه درين رباعي است • رباعي • اي ديده رخ نگار ديدين خطر است • اي دل سر اين رشته كشيدن خطر است • هان تا نچشي ز ساغر عشق دگر • زهار دلا زهر كشيدن خطر است • كذا في مجمع الصنائع و شرحه • [

### الشهوة بالفتح وسكون الهاء هي توقان النفس الى المستلذات وقد تطلق على الجوع أيضاً •

والشهوة الكلبية هي زيادة الشهوة وامتدادها والحرس على المأكولات كما هو في طبع الكلاب كذا في بحر الجواهر •

### المشتهاة عند الفقهاء امرأة يرغب فيها الرجال وهي بنت تسع سنين و عليه الفتوى • وعن

الشيخين ان بنت خمس سنين مشتهاة اذا اشتها مثلها وعن محمد ان بنت ثمان او تسع مشتهاة اذا كانت ضخمة كما في المحيط كذا في جامع الرز •

### فصل الهاء \* الشبه بالكسر وسكون الموحدة و بفتحيتين ايضاً المثل كما في المنتخب •

وعند الأصوليين هو من مسائل اثبات العلية . قالوا الوصف اما ان تعلم مناسبتة بالنظر الى ذاته اولا والاوّل المناسب والثاني اما ان يكون مما اعتبرة الشرع في بعض الاحكام و التفت اليه اولا والاوّل الشبه والثاني الطرد و عليه الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص والسير وهل تثبت بمجرد المناسبة اي تخريج المناط فيه نظروا لا يخرج عن كونه شبيها الى كونه مناسبا مع ان ما بينهما من التقابل . ومن اجل انه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل في تعريف الشبه تارة هو الذي لا تثبت مناسبتة الا بدليل منفصل وقيل تارة هو ما يوهم المناسبة وليس بمناسب فبناء كلاً التعريفين على ان الشبه لا يثبت بمجرد المناسبة بل لابد في مناسبتة للحكم من دليل زائد عليه ان لو ثبت بالنظر الى ذاته لما كان شبيها بل مناسبا وقيل اثباته بتخريج المناط مبني على تفسيره فمن فسر بما يوهم المناسبة منعه ان تخريج المناط يوجب المناسبة و من فسر بالمناسب الذي مناسبتة لذاته جوز له ان يكون الوصف الشبه مناسبا يتبع المناسب بالذات وهذا فاسد لان تخريج المناط يقتضي كون الوصف مناسبا بالنظر الى ذاته مثاله ان يقال في عدم جواز ازالة الخبث بالمائع ان ازالة الخبث طهارة تراد للصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث بجامع الطهارة وهو وصف شبهى لان مناسبتة لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة لكن الشارع لما اثبت الحكم وهو تعيين الماء في بعض الصور وجودها كالصلاة والطواف ومس المصحف اوهم ذلك مناسبتة . ثم الشبه حجة عند جماعة وهو مذهب الشافعي رح وليس بحجة عند الحنفية و جماعة كالقاضي ابي بكر الباقلاني لانه اما مطلع على المناسب المؤثر فيكون حاكما به اولا وهو حكم بغير دليل . اعلم ان لفظ الشبه يقال على معان آخر ايضا بالاشتراك حتى قال امام الحرمين لا تتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود فمنهم من فسر بما تردد فيه الفرع بين الاملين يشاركهما في الجامع الا انه يشارك احدهما في اوصاف اكثر فيسمى الحاجة به شبيها كالحاق العبد المقتول بالحر فان له شبيها بالفرس من حيث المالية وشبيها بالحر لكن مشابته بالحر في الاوصاف والاحكام اكثر فالحق بالحر لذلك وحاصل هذا المعنى تعارض مناسبتين ترجح احدهما ومنهم من فسر بما يعرف فيه المناط قطعاً الا انه يفتقر في آحاد الصور الى تحقيقه كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من فسر بما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاشبه كالحكم في اللعان بانه يمين لا شهادة و قال القاضي هو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة فليس شئ من تلك المعاني معنى من الشبه المعدود في مسائل العلة هكذا يستفاد من العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني وغيرهما .

[ الشبيه بالمعين هو شكل ذو اربعة اضلاع لا تكون اضلاعه متساوية ولا زواياه قائمة ولكن

يتساوى كل متقابلين من اضلاع و زوايا هكذا في حدود تحرير اقليدس • ]

**شبيهة القوس** عند اهل الهيئة هي القوس التي توتر زاوية عند المركز مساوية لزاوية توترها تلك القوس عند مركزها و الظاهر انه يشترط في الشبيهة ان تكون من دائرة اما اصغر من دائرة القوس الأخرى او اعظم منها اما اذا تساوى زاويتا قوسين من دائرتين متساويتين فلا يقال للقوسين انهما شبيهتان بل متساويتان و لو اطلق المتشابهتان عليهما لكان على سبيل التجوز و ان قيل شبيهة القوس هي القوس التي تكون نسبته الى دائرتها كنسبة تلك القوس الى دائرة نفسها يكون اعم منه لانه يشتمل ايضا لما اذا كان كل من القوسين نصف دائرة او اكثر منه و لو اعتبر زاوية المحيط بدل زاوية المركز لكان ايضا اعم بان يقال شبيهة كل قوس هي التي توتر زاوية عند محيط دائرتها مساوية للزاوية التي توترها عند محيط دائرتها و ان شئت قلت شبيهة كل قوس هي التي تكون زاوية قطعها مساوية لزاوية قطعة تلك القوس و المراد بزاوية القطعة زاوية تحدث عند نقطة من محيط تلك القطعة من خطين يخرجان من طرفي المحيط الى تلك النقطة هكذا ذكر في شرح الجعفي وحاشيته لعبد العلي البرجندي في آخر الباب الرابع من المقالة الاولى •

**الشبهة بالضم و سكون الموحدة پوشيدگي** كار اشتباه پوشيده شدن كار مشتبهات كارهاي مانند كذا في بحر الجواهر • و في جامع الرموز في بيان حد الزنا في كتاب الحدود ان الشبهة اسم من الاشتباه و هي ما بين الحلال و الحرام و الخطاء و الصواب كما في خزنة الادب و به يشعر ما في الكافي من انها ما يشبه الثابت و ليس بثابت و ما في شرح المواقف من ان الشبهة ما يشتبهه الدليل و ليست به كادلة المبتدعين و في القاموس و غيره انها الالتباس كما عرفت سابقا • و هي على ما في جامع الرموز و فتح القدير و غيرها من التلويح و معدن الغرائب انواع منها شبيهة العقد كما اذا تزوج امرأة بلا شهود او امة بغير اذن مولاه او تزوج محرمة بالنسب او الرضاع او المصاهرة فلاحد في هذه الشبهة عند ابي حنيفة رح و ان علم بالحرمه لصورة العقد لكنه يعزر و اما عندهما فكذلك الا اذا علم بالحرمه و الصحيح الاول كما في الاول و منها شبهة في الفعل و يسمى بشبهة الاشتباه و شبهة مشابهة و شبهة في الظن اي شبهة في حق من اشتبه عليه دون من لم يشتبه عليه و هي ان يظن ما ليس بدليل الحل او الحرمة دليلا و لابد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه فاذا زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط و ان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه سقط بها الحد لكن لا يثبت النسب ولا تجيب العدة لان الفعل قد تمخص زنا و منها شبهة في المحل و يسمى شبهة حكمية و شبهة ملك و شبهة الدليل و هي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمه او الحل مع تخلف حكمه لمانع اتصل به فيورث هذا الدليل شبهة في حل ما ليس بحلال و عكسه و هذا النوع لا يتوقف



تحققه على الظن و لذا كان اقوى من الشبهة في الظن اي في الفعل فانها ناشية عن النص في المحل بخلاف الشبهة في الظن فانها ناشية عن الراي و الظن غاذا و طوى جارية الابن فانه يعقط الحد و يثبت النسب و العدة لان الفعل لم يتمخض زنا نظرا الى الدليل و هو قوله عليه السلام انت و مالك لابيك و كذا و طوى معتدة الكنايات لقول بعض الصحابة ان الكنايات رواجع و اما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه بشبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد • قال في فتح القدير تقسيم الشبهة الى الشبهة في العقد و المحل و الفعل انما هو عند ابي حنيفة رح و اما عند غيره من اصحابه فلا تعتبر شبهة العقد ثم قال و الشافعية قسموا الشبهة ثلثة اقسام شبهة في المحل و هو و طوى زوجته الكائن و الصائفة و المحرمة و امته قبل الاستبراء و جارية ولده و لاحد فيه و شبهة في الفاعل مثل ان يجد امرأة على فراشه فيطأها ظانا انه امرأته فلاحد و اذا ادعى انه ظن ذلك صدق بيمينه و شبهة في الجهة قال الاصحاب كل جهة صححها بعض العلماء و اباح الوطى بها لاحد فيها و ان كان الواطى يعتد الحرة كالوطى في الفكاح بلا شهود و لاولي انتهى • و قال ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس المشتبه بمعنى ما ليس بواضح الحل و الحرة اربعة اقسام الاول الشك في المحل و المحرم فان تعادلا استصحب السابق و ان كان احدهما اقوى لصدوره عن دلالة معتبرة في اليقين فالحكم له و الثاني الشك في طرء محرم على الحل المتيقن فالاصل الحل و الثالث ان يكون الاصل التحريم ثم بطرء ما يقتضي الحل بظن غالب فان اعتبر سبب الظن شرعا حل و الغي النظر لذلك الاصل و الا فلا و الرابع ان يعلم الحل و يغلب على الظن طرء محرم فان لم تستند غلبته لعلامة تتعلق بعينه لم يعتبر و ان استندت لعلامة تتعلق بعينه اعتبرت و الغي اصل الحل لانها اقوى منه و التفصيل يطلب منه و قد سبق بيان المشتبه في لفظ الحل في فصل الام من باب الحاء •

[ المشتبه و هو كل ما ليس بواضح الحل و الحرة مما تعارضته الادلة و تنازعته النصوص و تجاذبته المعاني و الاوصاف فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال و قيل المشتبه ما اختلف في حله كالخيل و النبيذ و قيل ما اختلف الحلال و الحرام و التفصيل ان الاشياء ثلثة الاول الحلال المطلق و هو ما انتفى عن ذاته الصفات المحرمة و هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على حله و الثاني الحرام و هو ما في ذاته صفة محرمة و هو ما نص الله و رسوله او اجمع المسلمون على حرمة و الثالث المشتبه و هو الذي يتجاذبه سببان متعارضان يؤدى الى وقوع التردد في حله و حرمة كما مر و الحاصل انه اذا تعارض اعلان او اصل و ظاهر فقال جماعة من المتأخرين ان في كل مسألة من ذلك قولين و مرادهم التخيير في الفعل و الترك اما الصحيح ان هذا الاطلاق ليس على ظاهرة بل الصواب انه اذا تعارض اعلان او اصل و ظاهر يجب النظر في الترجيح كما هو الحكم في تعارض الدليلين

فان تردد في الراجع ولم يظهر الرجحان في احد الجانبين اصلا فهي مسائل القولين و ان ترجح دليل الظاهر حكم به بلا خلاف و ان ترجح دليل الاصل حكم به بلا خلاف فلاقسام حينئذ اربعة اولها ما ترجح فيه الاصل جزما وضابطه ان يعارضه احتمال مجرد من غير ان يرجع الى دليل كما اذا اصطاد صيدا احتمل انه صيد مائد انفلت من يده فهذا مجرد تجويز عقلي غير منسوب الى سبب خارجي وغير مستند الى دليل ومثل هذا وهم محض لا عبرة له في الشرع ولا ورع في العمل بمثل هذا الاحتمال بل هذا يعد من الوسواس و ثانيها ما ترجح فيه الظاهر جزما وضابطه ان يستند الى سبب نصبه الشارع كشهادة العدلين واليد في الدعوى و رواية الثقة وثالثها ما ترجح فيه الاصل على الاصح وضابطه ان يستند الاحتمال فيه الى سبب ضعيف وامثله فنحصر منها ما لو ادخل كلب رأسه في اداء و اخرجته و فمه رطب و لم يعلم ولوعه فهو ظاهر و منها لو امتشط المحرم فرأى شعرا فشك هل نتفه او انتقف فلا فدية عليه لان التتف لم يتحقق و الاصل براءة الذمة و رابعها ما ترجح فيه الظاهر على الاصل وضابطه ان يكون سببا قويا منضبطا فلو شك بعد الصلوة في ترك ركن غير النية او شرط كان تيقن بالطهارة و شك في ناقضها لم يلزمه الاعادة لان الظاهر مضت عبادته على الصحة وكذا لو اختلفا في صحة العقد وفساده صدق مدعي الصحة لان الظاهر جريان العقود بين المسلمين على قانون الشرع هكذا في فتح المبين شرح الاربعين لابن الحجر •

[ **شبهة العمد في القتل** ان يعتمد الضرب بما ليس بسلاح وضعا ولا ما اجري مجرى السلاح هذا عند ابي حنيفة و عندهما اذا ضرب بما يقتل غالبا كالحجر العظيم و الخشبة العظيمة و العصا الكبير فنوعمد و شبهة العمد يعتمد ضربه بما لا يقتل به غالبا كالسوط و العصا الصغير و الحجر الصغير هكذا في الهداية وغيرها • ]

**التشابه** عند المتكلمين هو الاتحاد في الكيف و يسمى مشابهة ايضا كذا في شرح المواقف في مقصد الوحدة و الكثرة • و في الاطول التشابه في الاصطلاح الكلامي الاتحاد في العرضي انتهى • و تشابه الاطراف عند البلغاء قسم من التناسب و يجيء في فصل الباء الموحدة من باب الفون •

**المتشابه** اسم فاعل من التشابه في اللغة هو كون احد المثلين متشابه للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا و منه يقال اشبهته الامر علي كما في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات و آخر متشابهات الآية • و المتشابه من السطوح و المجسمات و الاعداد مذكورة في مواضعها اي في لفظ السطح و المجسم و العدد • و المتشابه من الحركة قد سبق في فصل الكاف من باب الحاء المهملة • و المتشابه عند المتكلمين هو المتحد في الكيف • و عند البلغاء يطلق على قسم من التجنيس • و عند الاصوليين و الفقهاء هو ضد المحكم قالوا القرآن بعضه محكم و بعضه متشابه على ما تدل عليه الآية المذكورة و قيل ان القرآن كله محكم لقوله تعالى كقاب احكمت آياته

وَأَجِيبْ بَانَ مَعْنَاهُ احْكُمْتَ آيَاتِهِ بِكُونِهَا كَلَامًا حَقًّا فَصِيحًا بِالْغَاثِ وَالْغَابِ وَالْأَعْجَازِ وَقِيلَ كُلُّهُ مُتَشَابِهٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى كِتَابًا مُتَشَابِهًا وَاجِيبْ بَانَهُ مُتَشَابِهٌ بِمَعْنَى أَنَّ بَعْضَهُ يَشْبَهُ بَعْضًا فِي الْحَقِّ وَالصِّدْقِ وَالْأَعْجَازِ ثُمَّ أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي تَعْيِينِهِمَا عَلَى أَقْوَالٍ فَقِيلَ الْحَكْمُ مَا عُرِفَ الْمُرَادُ مِنْهُ أَمَّا بِالظُّهُورِ أَوِ التَّأْوِيلِ وَالْمُتَشَابِهُ مَا اسْتَأْتَرَ اللَّهُ بَعْلَهُ وَلَا يَرْجَى دَرْكُهُ أَصْلًا كَقِيَامِ السَّاعَةِ وَخُرُوجِ الدَّجَالِ وَالْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَةِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ وَبِهَذَا الْمَعْنَى قِيلَ كُلُّ مَا امْكُنَ تَحْصِيلُ الْعِلْمِ بِهِ سَوَاءً كَانَ بِدَلِيلٍ جَلِيِّ أَوْ خَفِيِّ فَهُوَ الْحَكْمُ وَكُلُّ مَا لَا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ فَهُوَ الْمُتَشَابِهُ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا وَضَعَ مَعْنَاهُ وَالْمُتَشَابِهُ نَقِيضُهُ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا لَا يَحْتَمِلُ مِنَ التَّأْوِيلِ الْأَوْجُهَاتِ وَاحِدًا وَالْمُتَشَابِهُ مَا يَحْتَمِلُ أَوْجُهَاتٍ وَقِيلَ مَا كَانَ مَعْقُولَ الْمَعْنَى وَالْمُتَشَابِهُ بِخِلَافِهِ كَأَعْدَادِ الصَّلَوَاتِ وَاخْتِصَاصِ الصِّيَامِ بِرَمَضَانَ دُونَ شَعْبَانَ قَالَهُ الْمَوْرِدِيُّ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا اسْتَقْلَلَ بِنَفْسِهِ وَالْمُتَشَابِهُ مَا لَا يَسْتَقْلِلُ بِنَفْسِهِ إِلَّا بِرَدِّهِ إِلَى غَيْرِهِ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا يَدْرَى تَأْوِيلُهُ وَتَنْزِيلُهُ وَالْمُتَشَابِهُ مَا لَا يَدْرَى إِلَّا بِالتَّأْوِيلِ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا لَمْ يَتَكَرَّرِ الْفَظُّ وَمُقَابِلُهُ الْمُتَشَابِهُ وَقِيلَ الْحَكْمُ الْفَرَائِضُ وَالْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ وَالْمُتَشَابِهُ الْقَصَصُ وَالْأَمْثَالُ • وَنَقَلَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ الْحُكْمَاتِ نَاسِخٌ وَحَلَالٌ وَحَرَامٌ وَحُدُودٌ وَفَرَائِضٌ وَمَا يُؤْمَنُ بِهِ وَيَعْمَلُ بِهِ وَالْمُتَشَابِهُ مَنْسُوخٌ وَمَقْدَمٌ وَمُؤَخَّرٌ وَأَمْثَالُهُ وَأَقْسَامُهُ وَمَا يُؤْمَنُ بِهِ وَلَا يَعْمَلُ بِهِ وَنَقَلَ عَنْهُ أَيْضًا أَنَّهُ قَالَ الْحُكْمَاتُ هِيَ ثَلَاثُ آيَاتٍ فِي سُورَةِ الْأَنْعَامِ قُلْ تَعَالَوْا إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ الثَّلَاثِ وَالْمُتَشَابِهَاتُ هِيَ الَّتِي تَشَابَهَتْ عَلَى الْيَهُودِ وَهِيَ أَسْمَاءُ حُرُوفِ التَّهْجِيِّ الْمَذْكُورَةِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ وَذَلِكَ أَنَّهُمْ أَوَّلُهَا عَلَى حِسَابِ الْجَمَلِ فَطَلَبُوا أَنْ يَسْتَخْرِجُوا مَدَّةَ هَذِهِ الْأَمَةِ فَاخْتَلَطَ الْأَمْرُ عَلَيْهِمْ وَاشْتَبَهَ وَقِيلَ الْحُكْمَاتُ مَا فِيهِ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ وَمَا سِوَى ذَلِكَ مِنْهُ مُتَشَابِهَاتٌ يَصْدُقُ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ • وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ الرَّبِيعِ قَالَ الْحُكْمَاتُ هِيَ الْأَمْرَةُ الزَّاجِرَةُ وَأَخْرَجَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ سُوَيْدٍ أَنَّ يَحْيَى بْنَ يَعْمَرَ وَأَبَا فَاخْتَةَ تَرَاوَعَا فِي هَذِهِ الْآيَةِ فَقَالَ أَبُو فَاخْتَةَ فَوَاتِحُ السُّورِ وَقَالَ يَحْيَى الْفَرَائِضُ وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالْحَلَالُ وَقِيلَ الْحُكْمَاتُ مَا لَمْ يَنْسَخْ مِنْهُ وَالْمُتَشَابِهَاتُ مَا قَدْ نَسَخَ • وَقَالَ مِقَاتِلُ بْنُ حَيْلَانَ الْمُتَشَابِهُ فِيمَا بَلَّغْنَا أَلَمْ وَالْمَصَّ وَالْأَمْرَ وَالْأَمْرَ وَقِيلَ الْحَكْمُ هُوَ الَّذِي يَعْمَلُ بِهِ وَالْمُتَشَابِهُ هُوَ الَّذِي يُؤْمَنُ بِهِ وَلَا يَعْمَلُ بِهِ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا ظَهَرَ لِكُلِّ أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ حَتَّى لَمْ يَخْتَلَفُوا فِيهِ وَالْمُتَشَابِهُ بِخِلَافِهِ • أَعْلَمُ أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الْمُتَشَابِهَ مِمَّا يُمْكِنُ الْإِطْلَاقُ عَلَى تَأْوِيلِهِ أَوْ لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ عَلَى قَوْلَيْنِ مَنْشَأُهُمَا الْاِخْتِلَافُ فِي قَوْلِهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ هَلْ هُوَ مُعْطَوِّفٌ عَلَى اللَّهِ وَيَقُولُونَ هَالِ أَوْ هُوَ مُبْتَدَأٌ وَخَبْرَةٌ يَقُولُونَ وَالْوَاوُ لِلْأَسْتِيفَانِ فَعَلَى الْأَوَّلِ طَائِفَةٌ قَلِيلَةٌ مِنْهُمْ الْمَجَاهِدُ وَالنُّوويُّ وَابْنُ الْحَاجِبِ وَعَلَى الثَّانِي الْأَكْثَرُونَ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَاتَّبَاعِهِمْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ خُصُوصًا أَهْلُ السَّنَةِ وَهُوَ الصَّحِيحُ وَلِذَا قَالَ الْحَنْفِيَّةُ الْمُتَشَابِهُ مَا لَا يَرْجَى بَيَانُهُ [ أَعْلَمُ أَنَّ مَذْهَبَ السَّلَفِ فِي حُكْمِ الْمُتَشَابِهِ التَّوَقُّفُ عَنْ طَلَبِ الْمُرَادِ مَعَ اعْتِقَادِ حَقِيقَةِ مَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ بِذَاءٍ عَلَى قِرَاءَةِ التَّوَقُّفِ عَلَى قَوْلِهِ إِلَّا اللَّهُ الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّ تَأْوِيلَهُ لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُ اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَيْهِ ذَهَبَ الْأَمَامُ الْأَعْظَمُ وَفَائِدَةُ أَنْزَالِهِ ابْتِلَاءَ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ

بمنعهم عن التفكير فيه و الوصول الى غاية متمناهم من العلم بأسراره كما ان الجاهل مبتلون بتحصيل ما هو غير المطلوب عندهم من العلم و الامعان في الطلب فكذلك العلماء مبتلون بالوقوف و ترك ما هو محبوب عندهم اذ لا يمكن تكليف العالم بطلب العلم لان العلم غاية متمناه اذ ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف هواه و عكس متمناه و ابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان التكليف في ترك المحبوب اشد و اكثر من التكليف في تحصيل غير المراد و هذا البلوى اعمها جدوى لانه اشق و اكبر فتوابعه اعظم و اكثر هكذا في التلويح \* ] و قال الطيبي المراد بالمحكم ما اتضح معناه و المتشابه بخلافه لان اللفظ الموضوع لمعنى اما ان يحتمل غير ذلك المعنى الاول و الثاني النص و الاول اما ان تكون دلالة على ذلك الغير ارجح اولاً و الاول هو الظاهر و الثاني اما ان تكون مساوية اولاً و الاول المجمل و الثاني المأول فالقدر المشترك بين النص و الظاهر هو المحكم و بين المجمل و المأول هو المتشابه و علم المتشابه مختص بالله فالوقوف على قوله تعالى الا الله تام \* وقال بعضهم العقل مبتلى باعتقاد حقيقة المتشابه كابتلاء البدن باداء العبادة كالحكيم اذا صنّف كتاباً اجمل فيه احياناً ليكون موضع خضوع المتعلم للاستاذ \* وقال الامام الرازي اللفظ اذا كان محتملاً لمعنيين و كان بالنسبة الى احدهما راجحاً و بالنسبة الى الآخر مرجوحاً فان حملناه على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ من الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل و هو اما لفظي او عقلي و الاول لا يمكن اعتباره في المسائل الاصولية الاعتقادية القطعية لتوقفه على انتفاء الاحتمالات العنصرة المعروفة و انتفاؤها مظنون و الموقوف على المظنون مظنون و الظني لا يكتفى و انما العقلي يفيد صرف اللفظ عن الظاهر لكون الظاهر محالاً و اما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل لان طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز و تأويل على تأويل و ذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل اللفظي و الدليل اللفظي في الترجيح ضعيف لا يفيد الا الظن و لذا اختار الائمة المحققون من السلف و الخلف ان بعد اقامة الدليل القاطع على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل \* و قال الخطابي المتشابه على ضربين الاول ما اذا رد الى المحكم و اعتبر به عرف معناه و الآخر ما لا سبيل الى معرفة حقيقته و هو الذي يتبعه اهل الزبح \* و قال الراغب الآيات ثلثة اضرب محكم على الاطلاق و متشابه على الاطلاق و محكم من وجه متشابه من وجه فالمتشابه بالجملة ثلثة اضرب متشابه من جهة اللفظ فقط و هو ضربان احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة اما من جهة الغرابة نحو يزنون او الاشتراك كاليد و الوجه و ثانيهما يرجع الى الكلام المركب و ذلك ثلثة اضرب ضرب لاختصار الكلام نحو و ان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم و ضرب لبسطه نحو ليس كمثله شئى لانه لو قيل ليس مثله شئى كان اظهر للسامع و ضرب لنظم الكلام نحو انزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجاً فيما ان تقديره انزل على عبده الكتاب فيما و لم يجعل له عوجاً و متشابه من جهة المعنى فقط و هو اوصاف الله تعالى و اوصاف القيامة فان

تلك الصفات لا تتصور لنا اذ لا تحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسّه و متشابه من جهتهما اي من جهة اللفظ والمعنى وهو خمسة اضرب الاول من جهة الكمية كالعموم والخصوص نحو اقتلوا المشركين والثاني من جهة الكيفية كالوجوب والندب نحو فانكحوا ما طاب لكم والثالث من جهة الزمان والمكان كالناسخ والمنسوخ والرابع من جهة المكان والامور التي نزلت فيها نحو وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها فان من لا يعرف في الجاهلية يتعذر عليه تفسير مثل هذه الآية والخامس من جهة الشروط التي بها يصح الفعل ويفسد كشرط الصلوة والنكاح قال وهذه اذا تصورت علمت ان كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم ثم جميع المتشابه على ثلاثة اضرب ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كوقت الساعة وخروج الدابة ونحو ذلك وضرب للانسان سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة والاحكام الغلقة وضرب متردد بين امرين يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار اليه بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن عباس اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل واذا عرفت هذه الجملة عرفت ان الوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله وصله بقوله والراسخون في العلم كلاهما جائزان وان لكل منهما وجه انتهى واكثر ما حررناه منقول من الاتقان وبعضه من كشف البزدوي واما المتشابه عند المحدثين فقد قالوا ان اتفقت اسماء الرواة خطأ ونطقا اي تلفظا واختلفت الآباء نطقا مع ايتلافها خطأ او بالعكس كان تختلف اسماء الرواة نطقا وتألف خطأ او يتفق الآباء خطأ ونطقا فهو النوع الذي يقال له المتشابه فالاول كمحمد بن عقيل بفتح العين ومحمد بن عقيل بضمها والثاني كسريح بن النعمان بالشين المعجمة والحاء المهملة وسريح بن النعمان بالسين المهملة والجيم وكذا ان وقع ذلك الاتفاق في اسم واسم اب والاختلاف في النسبة والمراد بالاسم العلم ليشتمل الكنية واللقب فالمتشابه يتروك من المتوالت والمختلف ومن المتفق والمفترق ومن انواعه ان يحصل الاتفاق او الاشتباه في الاسم واسم الاب مثلا الا في حرف او حرفين فاكثر من احدهما او منهما وهو على قسمين اما ان يكون الاختلاف بالتغير مع ان عدد الحروف ثابت في الجهتين او يكون الاختلاف بالتغير مع نقصان عدد الحروف في بعض الاسماء عن بعض فمن امثلة الاول محمد بن سنان بكسر السين المهملة ونونين بينهما الف ومحمد بن سيار بفتح السين المهملة وتشديد المثناة التحتانية وبعد الالف راء مهملة ومن امثلة الثاني عبد الله بن زيد وعبد الله بن يزيد ومنه ان يحصل الاتفاق في الخط والنطق لكن يحصل الاختلاف او الاشتباه بالتقديم والتأخير اما في الاصمين ويسمى المتشابه المقلوب او نحو ذلك كان يقع التقديم والتأخير في الاسم الواحد في بعض حروفه بالنسبة الى ما يشبه به مثال الاول اسود بن يزيد ويزيد بن اسود ومثال الثاني ايوب بن سيار وايوب بن يسار هكذا في شرح النخبة وشرحه وشرح الالفية للسخاوي

التشبيه لغة الدلالة على مشاركة امر لا مراً آخر وظاهر هذا شامل لنحو قولنا قاتل زيد عمروا وجادني



زيد وعمرو وما أشبه ذلك مع انها ليست من التشبيه \* واجيب بان المدلول المطابقي في هذه الامثلة ثبوت المسند لكل من الامرين ويلزمه مشاركتهما في المسند فالمتكلم ان قصد المعنى المطابقي فلم يدل على المشاركة اذ المتبادر من اسناد الافعال الى ذوى الاختيار ما صدر بالقصد فلم يندرج في التفسير المذكور و ان قصد المعنى الالتزامي فقد دل على المشاركة فهو داخل في التشبيه وما وقع في عبارة ائمة التصريف ان باب فاعل وتفاعل للمشاركة والتشارك فسامحة والمراد انه يلزمهما فمناً الاعتراض اما ظاهر عبارة ائمة التصريف او عدم الفرق بين ثبوت حكم لشيء وبين مشاركة احدهما لآخر او الغفلة عن اعتبار القصد فيما يسند الى ذوى الاختيار والتحقيق ان هذه الامثلة على تقدير قصد المشاركة فيهما تدل على التشابه و فرق بين التشابه والتشبيه كما ستعرف \* وعند اهل البيان هو الدلالة على مشاركة امر لا مر آخر في معنى لا على وجه الاستعارة الحقيقية والاستعارة بالكناية والتجريد وكثيراً ما يطلق في اصطلاحهم على الكلام الدال على المشاركة المذكورة ايضاً فالامر الاول هو المشبه على صيغة اسم المفعول والثاني هو المشبه به والمعنى هو وجه التشبيه والمتكلم هو المشبه على صيغة اسم الفاعل \* قيل وينبغي ان يزداد فيه قولنا بالكناية و نحوه ليخرج عنه نحو قاتل زيد عمروا وجاءني زيد وعمرو \* وفيه انه ليس تشبيهاً كما عرفت فدخل في هذا التفسير ما يسمى تشبيهاً بلا خلاف وهو ما ذكرت فيه اداة التشبيه نحو زيد كالاسد او كالاسد بحذف زيد لقيام قرينة وما يسمى تشبيهاً على القول المختار وهو ما حذف في اداة التشبيه وجعل المنسب به خبراً عن المنسب او في حكم الخبر سواء كان مع ذكر المشبه او مع حذفه فالاول كقولنا زيد اسد والثاني كقوله تعالى صم بكم عمي اي هم صم بكم عمي فان المحققين على انه يسمى تشبيهاً بليغاً لا استعارة \* ثم ان هذا التعريف عرف به الخطيب على ما هو مذهبه فان مذهبه ان الاستعارة مشتركة لفظاً بين الاستعارة الحقيقية والاستعارة بالكناية ولذا لم يقل لا على وجه الاستعارة مع كونه اخصراً اذ لا يصح ارادة المعنيين من المشترك في اطلاق واحد ولم يذكر الاستعارة التخيلية لانها عنده وكذا عند السلف اثبات لوازم المشبه به للمشبه بطريق المجاز العقلي وليست فيه دلالة على مشاركة امر لا مر في خارجة بقوله الدلالة على مشاركة امر لا مر بل لم يدخل في التفسير حتى يحتاج الى اخراجه بقيد و اما على مذهب السكاكي وهو ان الاستعارة مشتركة معنى بين الكل والتخيلية استعارة اللفظ لمفهوم شبه المحقق فيجب الاكتفاء بقوله ما لم يكن على وجه الاستعارة لان في التقييد تطريفاً وكذا عند السلف فان لفظ الاستعارة عندهم مشترك معنى بين الحقيقية والكناية وقوله والتجريد اي لا على وجه التجريد ليخرج تشبيهه يتضمنه التجريد وهو التجريد الذي لم يكن تجريد الشيء عن نفسه لانه حينئذ لا تشبيه نحو لم فيها دار الخلد فانه لانزاع ان دار الانتزاع دار الخلد من جهنم وهي عين دار الخلد لا مشبه به بخلاف لقيت مريم زيدا اسداً فانه لتجريد اسد من زيد واسد مشبه به لزيد لا عينه ففيه تشبيه مضمرة في النفس



فمن احتزبه عن نحو قولهم لهم فيها دار الخلد فلم يجرد عقله عن غواشي الوهم وكان حباله الوهم فيه تعريف التجريد بالانتزاع من امر ذي صفة الخ ثم انهم زعموا ان اخراج التجريد من التشبيه مخالفة من الخطيب مع المفتاح حيث صرح بجعل التجريد من التشبيه وفيه ما ستعرفه في خاتمة لفظ الاستعارة \* فائدة \* اذا اريد الجمع بين شيئين في امر مركبا كان او مفردا حسيا كان او عقليا واحدا كان او متعددا فالاحسن ان يسمى تشابها لا تشبيها ويجوز التشبيه ايضا وذلك تارة يكون في المتساويين في وجه الشبه وتارة يكون في المتفاوتين من غير قصد افادة التفات قال الشاعر \* شعر \* رَقَّ الزجاج ورقَّت الخمر • فتشابهها وتشاكل الامر • فكانه خمرو لا قدح • وكانها قدح ولا خمر \* فائدة \* اركان التشبيه اربعة طرفاه يعني المشبه والمشب به واداته كالكانف وكان ومثل وشبه ونحوها وجهه وهو ما يشتركان فيه تحقيقا او تخيلا اي وجه التشبيه ما يشترك الطرفان فيه بحكم التشبيه فيؤول المعنى الى ما دل على اشتراكهما فيه فلا يرد نحو ما اشبهه بالاسد للجبان لان الشجاعة ليست مشتركة بينهما مع انها وجه التشبيه للدلالة على مشاركتها فيها ولا يلزم ان يكون من وجوه التشبيه في زيد كالاسد الوجود والجسمية والحيوانية • ويتجده انه يلزم ان يكون الطرفان قبل الدلالة على الاشتراك في طرفين الا ان يتجاوز و اخرج التعريف مخرج من قتل قتيل وفي قولنا تحقيقا او تخيلا اشارة الى ان وجه الشبه لا يجب ان يكون من اوصاف الشيع في نفسه من غير اعتبار معتبر والمراد بالتخييل هو ان لا يوجد في احد الطرفين او كليهما الا على سبيل التخيل والتأويل \* فائدة \* الغرض من التشبيه في الغالب يعود الى المشبه لبيان امكان وجوده او لبيان حاله بانه على اي وصف من الاوصاف كما في تشبيه ثوب بأخر في السواد او لبيان مقدار حاله كما في تشبيه الثوب بالغراب في شدة السواد او لبيان تقريرها اي تقرير حال المشبه في نفس السامع وتقوية شأنه كما في تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء وهذه الاغراض الاربعة تقتضي ان يكون وجه الشبه في المشبه به اتم وهو به اظهر او لبيان تزيينه في عين السامع كما في تشبيه وجه اسود بمقلة الظبي او لبيان تشويهه اي تقبيحه كما في تشبيه وجه مجذور بسجلة جامدة قد نقرتها الديكة او لبيان استطرافه اي عد المشبه طريقا حديثا كما في تشبيه فحم فيه جمر • شعر • كانما الفحم والجمار به • بحر من المسك موجه الذهب • اي لابرار المشبه في صورة الممتنع عادة وله اي للاستطراف وجه آخر غير الابرار في صورة الممتنع عادة وهو ان يكون المشبه به نادر الحضور في الدهن اما مطلقا كما في المثال المذكور واما عند حضور المشبه كما في قوله في البنفسج • شعر • ولا زوردية تزهو بزرقتهما • بين الرياض على حمر اليواقيت • كانها فوق قامات ضعف بها • اوائل النار في اطراف كبريت • فان صورة اتصال النار باطراف الكبريت لا تندر كندرة بحر من المسك موجه الذهب لكن تندر عند حضور صورة البنفسج وقد يعود الغرض الى المشبه به وهو ضربان الضرب الاول ايها انه اتم في وجه التشبيه من المشبه

وذلك في التشبيه المقلوب وهو ان يجعل الناقص في وجه الشبه مشبها به قصدا الى ادعاء انه زائد في وجه الشبه كقوله • شعر • بدأ الصباح كان غرته • وجه الخليفة حين يمدح • فانه قصد ايها ان وجه الخليفة اتم من الصباح في الوضوح والضياء • قال في الاطول و لا يخفى انه يجوز ان يكون التشبيه المقلوب مبنيًا على تسليم انه اتم من المشبه اذا كان بيذك وبين مخاطبك نزاع في ذلك وانت جارية معه وانه يصح التشبيه المقلوب في تشبيه التزيين والتشوية والاستطراف لادعاء ان الزينة في المشبه به اتم او القبح اكثر او ادعاء ان المشبه اندر و اخفى ولا يظهر اختصاصه بصورة الحاق الناقص بالكامل والضرب الثاني بيان الاهتمام به اي بالمشبه به كتشبيه الجائع وجها كالبدر في الاشراق والاستدارة بالرغيف و يسمى هذا النوع من الغرض اظهار المطلوب • قال في الاطول ويمكن تربيعة قسمة الغرض ويجعل ثالث الاقسام ان يعود الغرض الى ثالث وهو تحصيل العناق اي الاتصال بين صورتين متباعدتين غاية التباعد فانه امر مستطرف مرغوب للطباع جدا واربعا ان يعود الغرض الى المشبه والمشبه به جميعا وهو جعلهما مستطرفين بجميعهما لان كلا من المتباعدين مستطرف اذا تعانقا \* **التقسيم الاول** \* وللتشبيه تقسيمات باعتبارات **الاول** باعتبار الطرفين الى اربعة اقسام لانها اما حسيان نحو كانهم اعجاز نخل منقعر او عقليان نحو ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة كذا مثل في البرهان وانه ظن ان التشبيه واقع في القسوة وهو غير ظاهر بل هو واقع بين القلوب و الحجارة فمثاله العلم والحيوة او مختلفان بان يكون المشبه عقليا والمشبه به حسيا كالمنية والسبع او بالعكس مثل العطر وخلق رجل كريم ولم يقع هذا القسم في القرآن بل قيل ان تشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز لان العلوم العقلية مستفادة من الحواس و منتية اليها ولذا قيل من فقد حسا فقد علما يعنى العلم المستفاد من ذلك الحس واذا كان المحسوس اصلا للمعقول فتشبيهه به يكون جعله للفرع اصلا والاصل فرعاً وهو غير جائز والمراد بالحسي المدرك هو او مادته بالحس اي باحدى الحواس الخمس الظاهرة فدخل فيه الخيالي والعقلي ماعدا ذلك وهو ما لا يكون هو ولا مادته مدركا باحدى الحواس الظاهرة فدخل فيه الوهمي الذي لا يكون للحس مدخل فيه لكونه غير منتزع منه بخلاف الخيالي فانه منتزع منه وكذا دخل الوجدانيات كاللذة والام • وايضا التشبيه باعتبار الطرفين اما تشبيه مفرد بمفرد و يسمى بالتشبيه المفرد والمفردان اما مقيدان بان يكون للمقيد بهما مدخل في التشبيه كقولهم لمن لا يحصل من سعيه على طائل هو كالراقم على الماء فان المشبه به هو الراقم المقيد بكون رقه على الماء لان وجه الشبه فيه التسوية بين الفعل وعدمه وهو موقوف على اعتبار هذين القيدين • ثم ان القيد يشتمل الصلة والمفعول ولا يخص بالافادة والوصف كما هو المشهور ومن القيود الحال او غير مقيدين كتشبيه الخد بالورد او مختلفان في التقييد وعدمه كقوله و الشمس كالمرآة في كف الاشل • فان المشبه وهو الشمس

غير مقيد و المشبه به وهو المرأة مقيد بكونها في كف الاشل وعكسه اي تشبيه المرأة في كف الاشل بالشمس فيما يكون المشبه مقيدا و المشبه به غير مقيد و اما تشبيه مركب بمركب و حينئذ يجب ان يكون كل من المشبه و المشبه به هيئة حاصلة من عدة امور و هو قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر كقوله • شعر • كان اجرام النجوم لواصعا • درر نثرن على بساط ارزق • فان تشبيه النجوم بالدرر و تشبيه السماء ببساط ارزق تشبيه حسن و قد لا يكون بهذه الحثية كقوله • شعر • فكانا المريض و المشتري • قدامه في شامخ الرفعة • منصرف بالليل عن دعوة • قد اسرجت قد امه شمع • فانه لا يصح تشبيه المريض بالمنصرف بالليل عن دعوة و قد يكون بحيث لا يمكن ان يعتبر لكل جزء من اجزاء الطرفين ما يقابله من الطرف الآخر الا بعد تكلف نحو مثلهم كمثل الذي استوفد نارا الآية فان الصحيح ان هذين التشبيهين من التشبيهات المركبة التي لا يتكلف لواحد و احد شيى يقدر تشبيهه به فان جعلتها من المفرقة فلا بد من تكلف و هو ان يقال فى الاول شبه المنافق بالمستوقد نارا و اظهاره الايمان بالاضادة و انقطاع انتفاعه بانطفاء النار و فى الثاني شبه دين الاسلام بالصيب و ما يتعلق به من شبه الكفر بالظلمات و ما فيه من الوعد و الوعيد بالبرق و الرعد و ما يصيب الكفرة من الافزاع و البلايا و الفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق و اما تشبيه مفرد بمركب كتشبيه الشاة الجبلي بحمار ابتر مشقوق الشفة و الحوافر نابت على رأسه شجرتا عضاً و الفرق بين المفرد المقيد و بين المركب يحتاج الى تأمل فان المشبه به في قولنا هو كالراقم على الماء انما هو الراقم بشرط ان يكون راقم على الماء و فى الشاة الجبلي هو المجموع المركب من الامور المتعددة بل الهيئة الحاصلة منها و اما تشبيه مركب بمفرد • وايضا التشبيه باعتبار الطرفين ان تعدد طرفه فاما ملفوف و هو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات او لا ثم بالمشبه بها او بالعكس كقولنا كالشمس و القمر زيد و عمرو و قولنا كالقمرين زيد و عمرو اذا اريد تشبيه احدهما بالشمس و الآخر بالقمر او مفرق و هو ان يؤتى بـمشبه و مشبه به ثم آخرو آخر كقوله النشر مسك و الوجوه دناينر • ولا يخفى ان الملفوف و المفرق لا يخص بالطرف بل يجري فى الوجه ايضا و ان تعدد طرفه الاول يعنى المشبه يسمى تشبيه التسوية لانه سوي بين المشبهين كقوله • شعر • صدغ الحبيب و حالي كلاهما كالليالي • ثغوره في صفاء و دمعى كالآلي • و ان تعدد طرفه الثاني اعني المشبه به فتشبيه الجمع لانه يجمع للمشبه وجوه تشبيه او يجمع له امور مشبهات كقوله • شعر • كانما تبسم عن لؤلؤ • منضد او برد او اقاح • [ و قيل شعر آخر مشتملا على عدة تشبيهات و هو • شعر • نفسي الغداة لثغراق ميسم • وزانه شنب ناهيك من شنب • يفتر عن لؤلؤ رطب و عن برد • و عن اقاح و عن طلح و عن حبيب هكذا في مقامات الحريري ] \* التقسيم الثاني \*

باعتبار الاداة الى مؤكدة و هو ما حذفته اداته نحو زيد اسد و مرس و هو بخلافه • و في جعل زيد في

جواب من قال من يشبه الشمس تشبيها مؤكدا نظرا لان حذف الاداة على هذا الوجه لا يشعر بان المشبه عين المشبه به فالوجه ان يفرق بين الحذف والتقدير ويجعل الحذف كناية عن الترك بالكلية بحيث لا تكون مقدرة في نظم الكلام ويجعل الكلام خلوا عنها مشعرا بان المشبه عين المشبه به في الواقع بحسب الظاهر فعلى هذا قوله تعالى وهي تمر مر السحاب اذا كان تقديره مثل مر السحاب بالقرينة فتشبيه مرسل وبدعوى ان مرور الجبال عين مر السحاب تشبيه مؤكدا فاعرفه فانه من المواهب فالمرسل ما قصد اداته لفظا او تقديرا لعدم تقييده بالتأكيد المستفاد من اجراء المشبه به على المشبه \* فان قلت ان زيدا كالاسد مشتمل على تأكيد التشبيه فكيف يجعل مرسل \* قلت اعتبر في المؤكد والمرسل التأكيد بالنظر الى نفس اركان التشبيه مع قطع النظر عما هو خارج عما يفيد التشبيه \* التقسيم الثالث \* باعتبار الوجه فالوجه اما غير خارج عن حقيقة الطرفين سواء كان نفس الحقيقة او نوعا او جنسا او فصلا و سواء كان حسيا مدركا بالحس او عقليا و اما خارج عن حقيقتيهما \* ولا يخفى ان تشبيه الانسان بالفرس في الحيوانية لا في الحيوان كما هو دأب ارباب اللسان و كون الشيء حيوانا ليس جنسا فانه اريد بالوجه الداخل ما يوجد بالنظر الى الداخل \* ثم الخارج لابد ان يكون صفة اي معنى قائما بالطرفين لان الخارج الذي ليس كذلك غير صالح لكونه وجه شبه \* والصفة اما حقيقة اي موجودة في الطرفين لا بالقياس الى الشيء سواء كانت حسية اي مدركة بالحس او عقلية و اما اضافية \* وايضا باعتبار الوجه وجه التشبيه اما واحد وهو ما لا جزء له و اما بمنزلة الواحد لكونه مركبا من متعدد اما تركيبا حقيقيا بان يكون وجه التشبيه حقيقة ملتزمة من متعدد او تركيبا اعتباريا بان يكون هيئة منتزعة انتزعا العقل من متعدد و اما متعدد بان يقصد بالتشبيه تشريك الطرفين في كل واحد من متعدد بخلاف المركب من وجه الشبه فان القصد فيه الى تشريكهما في مجموع الامور او في الهيئة المنتزعة عنها هذا ثم الظاهر ان يخص التركيب في هذا العرف بالمركب الاعتباري و يجعل المركب الحقيقي داخلا في الواحد اذ ليس المراد بتركيب المشبه او المشبه به ان يكون حقيقته مركبة من اجزاء مختلفة ضرورة ان الطرفين في قولنا زيد كالاسد مفردان لا مركبان وكذا في وجه الشبه ضرورة ان وجه الشبه في قولنا زيد كعمرو في الانسانية واحد لا منزل بمنزلة الواحد بل المراد بالتركيب ان تقصد الى عدة اشياء مختلفة او الى عدة اوصاف لشيء واحد فتنتزع منها هيئة و تجعلها مشبها و مشبها به او وجه تشبيه ولذلك ترى صاحب المفتاح يصرح في تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه و المشبه به هيئة منتزعة \* اعلم انه لا يخفى ان هذا التقسيم يجري في الطرفين فان المشبه او المشبه به قد يكون واحدا وقد يكون بمنزلة الواحد و قد يكون متعددا فالقول بان تعدد الطرف يوجب تعدد التشبيه عرفا دون تعدد وجه الشبه لو تم لزم وجه التخصيص \* واعلم ايضا ان كلا من الواحد و ما هو بمنزلة اما حسي او عقلي و المتعدد اما حسي او عقلي

او مختلف اي بعضه حسي و بعضه عقلي و الحسي و كذا المختلف طرفاه حسيان لا غير و العقلي اعم و باجملة فوجه الشبه اما واحد او مركب او متعدد و كل من الاولين اما حسي او عقلي و الاخير اما حسي او عقلي او مختلف فصارت سبعة اقسام و كل منه اما طرفاه حسيان او عقليان و اما المشبه حسي و المشبه به عقلي او بالعكس فتصير ثمانية وعشرين لكن بوجوب كون طرفي الحسي حسيين يستط انعاشر ويبقى ستة عشر هذا ما قالوا و الحق ان يقسم ما هو بمنزلة الواحد ايضا ثلاثيا كتقسيم المتعدد فعلى هذا يبلغ الاقسام الى اثنين وثلثين و الباقي بعد الاسقاط سبعة عشر كما يشهد به التأمل هكذا في الاطول \* و ايضا باعتبار الوجه اما تمثيل او غير تمثيل و التمثيل تشبيه وجه منتزع من متعدد و غير التمثيل بخلافه و يجيء في فصل اللام من باب الميم \* و ايضا باعتبار الوجه اما مفصل او مجمل فالمفصل ما ذكر وجهه وهو على قسمين احدهما ان يكون المذكور حقيقة وجه الشبه نحو زيد كالاسد في الشجاعة و ثانيهما ان يكون المذكور امرا مستلزما له كقولهم الكلام الفصيح هو كالعسل في الحلاوة فان الجامع فيه هو لازم الحلاوة و هو ميل الطبع لانه المشترك بين الكلام و العسل و المجمل ما لم يذكر وجهه فمنه ظاهر يفهم وجهه كل احد ممن له مدخل في ذلك نحو زيد كالاسد و منه خفي لا يدرك وجهه الا الخاصة سواء ادركه بالبدنية او بالتأمل كقولك هم كالحلقة المفرغة لا يدري اين طرفاها اي هم متناسبون في الشرف كالحلقة المفرغة متناسبة في الاجزاء صورة \* و لا يخفى ان المراد بالخفي الخفي في حد ذاته فلا يخرج عن الخفاء عروض ما يوجب ظهوره كما في هذا المثال فان وصف الحلقة بالمفرغة يظهر وجه الشبه فلا اختصاص لهذا التقسيم بالمجمل بل يجري في المفصل ايضا كأنهم خصوا به للتنبية على انه مع خفاء التشبيه فيه يحذف الوجه و ايضا من المجمل ما لم يذكر فيه وصف احد الطرفين اي وصف يذكر له من حيث انه طرف و هو وصف يشعر بوجه الشبه فلا يخرج منه زيد الفاضل اسد لان زيدا لا يثبت له الفضل من حيث انه كالاسد و منه ما ذكر فيه وصف المشبه به فقط كقولك هم كالحلقة المفرغة الخ فان وصف الحلقة بالمفرغة يشعر بوجه الشبه و منه ما ذكر فيه وصف المشبه فقط و كأنهم لم يذكروا هذا القسم لعدم الظفر به في كلامهم و منه ما ذكر فيه وصفهما اي وصف المشبه و المشبه به كليهما نحو فلان كثير المواهب اعرضت عنه لو لم تعرض كالغيث فانه يصيبك جثته اولم تجي و هذان الوصفان مشعران بوجه الشبه اي الانفاضة حالتي الطلب و عدمه و حالتي الاقبال و الاعراض \* أعلم انه لا يخفى جريان هذا التقسيم في المفصل و كأنهم لم يتعرضوا له لانه لم يوجد اذ لا معنى لا يراد ما يشعر بالوجه مع ذكره او لان ذكره في المجمل لدفع توهم انه ليس التقسيم مجملا مع ما يشعر بالوجه و لا داعي لذكره في المفصل \* و ايضا باعتبار الوجه اما قريب ميتدل و هو التشبيه الذي ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به من غير تدقيق نظر لظهور وجهه في بادئ الرأي \* و لا ينتقض التعريف بتشبيه يكون المشبه به لازما ذهنيا للمشبه مع خفاء وجهه لانه ليس انتقلا



لظهور وجهه في بادي الرأي وقلنا لظهور وجهه قيد للتعريف • وتحقيقه ان يكون بحيث اذا نظر العقل فيه ظهر المفهوم الكلي الذي يشترك بينه وبين المشبه به من غير تدقيق نظر و التفتت النفس الى المشبه به من غير توقف • ولم يكتف بما ظهر وجهه في بادي الرأي لانه يتبادر منه الظهور بعد التشبيه و احضار الطرفين وهو لا يكفي في الابتدال بل لابد ان يكون الانتقال من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه بمجرد ملاحظة المشبه كتشبيه الشمس بالمرآة المجلوة في الاستدارة و الاستدارة فان وجه الشبه فيه لكونه تفصيليا ظاهرا واما غريب بعيد وهو ما لا ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه في بادي الرأي سواء انتقل فيه من المشبه الى المشبه به من بادي الرأي لكون المشبه به لازما ذهنيا لالظهور وجهه او لا ينتقل منه اليه كذلك املا كقوله و الشمس كالمرآة في كف الاشل وكلما كان تركيب وجه التشبيه خياليا كان او عقليا من امور اكثر كان التشبيه ابعد لكون تفاصيله اكثر كقوله تعالى انما مثل الحيوة كماء الآية وقد يتصرف في التشبيه القريب بما يجعله غريبا نحو قوله • شعر • عزماته مثل النجوم ثواقبا • لو لم يكن للثاقبات افول • اي غروب و هذا التشبيه يسمى بالتشبيه المشروط وهو التشبيه الذي يقيد فيه المشبه او المشبه به او كلاهما بشرط وجودي او عديمي او مختلف يدل عليه بصريح اللفظ كما في البيت السابق او بسياق الكلام نحو هو بدر يسكن الارض فانه في قوة ولو كان البدر يسكن الارض وهذه القبة فلک ساكن اي لو كان الفلك ساكنا

**\* التقسيم الرابع \*** باعتبار الغرض فالتشبيه بهذا الاعتبار اما مقبول وهو الوافي بافادة الغرض كان يكون المشبه به اعرف الطرفين بوجه الشبه في بيان الحال او اتمهما فيه اي في وجه الشبه في الحاق الناقص بالكمال او كان يكون مسلم الحكم فيه اي في وجه الشبه معروفا عند المخاطب في بيان الامكان او التزيين او التشويه واما مردود وهو بخلافه اي ما يكون قاصرا عن افادة الغرض وقد سبق في بيان الغرض • ثم التسمية بالمقبول و المردود بالنظر الى وجه الشبه فقط مجرد اصطلاح و الانكلما انتفى شرط من شرائط التشبيه باعتبار الوجه او الطرف فمردود لكن بعد الاصطلاح على جعل فائت شرط الوجه او الطرف مقبولا

لافادة الغرض لا يقال الوفاء بالغرض لا يوجد بدون اجتماع شرائط التشبيه مطلقا هذا كله خلاصة ما في الاطول و المطول

**\* فائدة \*** القاعدة في المدح تشبيه الادنى بالاعلى وفي الذم تشبيه الاعلى بالادنى لان الذم مقام الاعلى و الادنى طار عليه فيقال في المدح فص كالياقوت و في الذم ياقوت كالزجاج وكذا في السلب و منه قوله تعالى يانساء النبي لستن كاحد من النساء اي في النزول لا في العلو وقوله تعالى و ام نجعل المتقين كالفجار اي في سوء الحال اي لا نجعلهم كذلك نعم اورد على ذلك مثل نورة كمشكوة فانه شبه فيه الاعلى بالادنى لا في مقام السلب و اجيب بانه للتقريب الى اذهان المخاطبين ان لا اعلى من نورة فيشبه به كذا في الاتقان [ اقول هكذا اورد في تشبيه الصلوة على نبينا و آله صلى الله عليه و عليهم و سلم بالصلوة على ابراهيم و آله بان الصلوة على نبينا اكمل و اعلى لقوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون



على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه و سلموا تسليما و لقوله تعالى وهو الذي يصلي عليكم و ملائكته آية و لان نبينا عليه الصلوة و السلام سيد المرسلين بالاجماع لا خلاف فيه لاحد من المؤمنين فالصلوة عليه اشرف و اكمل و اعلى بلا ريب فيلزم تشبيه الاعلى بغير الاعلى و اجيب عن ذلك بوجوه اولها ان ابراهيم على نبينا و عليه الصلوة و السلام دعا لنبينا حيث قال ربنا و ابعت فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك الآية و قال النبي صلى الله عليه و سلم انا دعوة ابراهيم الحديث فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه قضى الله تعالى عنه حقه بان اجري ذكره على السنة امته الى يوم القيمة و ثانيا ان ابراهيم سأل ربه بقوله و اجعل لي لسان صدق في الآخرين يعني ابق لي نداء حسنا في امة محمد عليه الصلوة و السلام فاجابه الله تعالى اليه و قرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته و ثالثها ان ابراهيم ابو الملة لقوله تعالى ملة ابيكم ابراهيم الآية و لقوله تعالى قل بل ملة ابراهيم حنيفا الآية و غيرها من الآيات و نبينا عليه السلام كان ابا الرحمة لقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم الآية فلما وجب لكل واحد منهما عليهما السلام حق الابوة و حق الرحمة قرن بين ذكرهما في باب الصلوة و النداء و رابعا ان ابراهيم كان منادي الشريعة في الحج و كان نبينا عليه السلام منادي الدين لقوله تعالى سمعنا مناديا ينادي للايمان الآية فجمع بينهما في الصلوة و خامسا ان الشهرة و الظهور في المشبه به كاف للتشبيه ولا يشترط كون المشبه به اكمل و اتم في وجه التشبيه و كان اهل مكة يدينون ملة ابراهيم على زعمهم و كان اكثرهم من اولاد اسمعيل و اسمعيل بن ابراهيم و كان ابراهيم مشهورا عندهم و كذلك عند اليهود و النصارى لانهم من اولاد اسحق و هو ابن ابراهيم ايضا فكلهم ينسبون الى ابراهيم عليهم السلام و سادسا بعد تسليم الاشتراط المذكور يكفي ان يكون المشبه به اتم و اكمل ممن سبق او من غيره و لا يشترط كونه اتم من المشبه كما في قوله تعالى الله نور السموات و الارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح و المصباح في راحة الآية هكذا في التفسير الكبير و شرح المشكاة و مدارج النبوة \* [ بدانکه در جامع الصنائع گويد جملة تشبيهات بر دو نوع است يکی مرعي که مشبه و مشبه به هر دو از اعيان يعنى از موجودات باشند چون تشبيه زلف بشب و لب بشكر دوم غير مرعي که مشبه به از موجودات نباشد فاما امكان وجود دارد چون تشبيه گرز بکوه مبين و مشعل آتش بدريائي زرين \* و نیز تشبيه هفت نوعست يکی تشبيه مطلق يعنى آنکه دروي حرف تشبيه آرد و آن در عربي كاف و كان و مثل و نحو و مانند آن و در فارسي چون و مانند و گوئي و مشابه آن مثاله \* بيت \* چشم تو قاهر چونار جود تو سائل چو آب \* طبع تو صافي چو باد حلم تو ثابت چو طين \* دوم تشبيه مشروط که چيز را بچيزی مانند کند و موقوف بر شرط دارد مثاله \* شعر \* سرو خوانم قد زيباي ترا \* ليک اگر در سرو رعنائی بود \* مثال ديگر \* شعر \* چون تو بباغ بگذري گل نرسد ببوي تو \* ليک رسد بقامتت سرو اگر روان بود \* سيوم تشبيه بعکس که چيز را مانند کند

بچیزی در صفتی باز مشبه به را در صفتی بمشبه تشبیه کند مثاله • شعر • از نعل مرکبانش زمین مه نما  
 چو چرخ • وز گرد لشکرش چو زمین چرخ پر غبار • مثال دیگر • شعر • گرد زمین ز فر قدومت  
 فلک مجال • گرد فلک ز گرد سمندت زمین شعار • چهارم تشبیه اضمار که دو چیز قابل تشبیه آرد و ذکر  
 تشبیه نکند و در میان سخنی آرد و سامع را چنان معلوم شود که مقصود ازین غرض دیگر است آنکه ربط  
 الفاظ فائده میدهد و بغموض دریابد که غرض تشبیه است مثاله • شعر • اگر تو زلف جنبانی بر آرم شور  
 در عالم • بلی دیوانه پرسوزد چو کس زنجیر جنباند • پنجم تشبیه بکنایت که چیز را بچیزی مانند کند  
 و نام او را صریحا نبرد یعنی بلفظ مشبه به کنایت کند از مشبه و مشبه در عبارت نباشد لیکن بسباق  
 معلوم گردد مثال آن • شعر • لولو از نرگس فرو بارید و گل را آب داد • وز تکرگ روح پرور مالش عذاب  
 داد • ششم تشبیه تفضیل که چیزی را بچیزی تشبیه نماید و باز از آن رجوع کرده مشبه را بر مشبه به  
 تفضیل دهد مثاله • شعر • توئی چون ماه اما ماه گویا • توئی چون سرو اما سرو عزا • هفتم تشبیه تسویه  
 که چیزی را با چیزی مانند کند و در صفتی برابر کند انتهی • و در مجمع الصنائع گوید که تشبیه تسویه بر  
 طریق مشهور آنست که شاعر صفتی از خود و صفتی از محبوب بیک چیز تشبیه دهد و بر طریق  
 غیر مشهور آنست که مانند کند دو چیز را بیک شیئی [ و مثال تشبیه تسویه بهر دو معنی مذکورین درین  
 شعر تازی یافته می شود • شعر • صدغ الحبيب وحالي • کلّهما کاللیالي • ثغوره في صفاء • و دمعی  
 کالآلي • ] و التشبيه عند اهل التصوف عبارة عن صورة الجمال لان الجمال الالهي له معان وهي الاسماء  
 و الارصاف الالهية و له صورة وهي تجليات تلك المعاني فيما يقع عليه من المحسوس او المعقول  
 فالمحسوس كما في قوله عليه السلام رأيت ربي صورة شاب امرد و المعقول كقوله تعالى انا عند ظن  
 عبدي بي فليظن بي ماشاء وهذه الصورة هي المراد بالتشبيه و هو في ظهوره بصور جماله باق علی  
 ما استحقه من تنزيهه فكما اعطيت الجذاب الالهي حقه من التنزيه فكذلك اعطه من التشبيه الالهي حقه • و اعلم  
 ان التشبيه في حق الله تعالى حكم بخلاف التنزيه فانه في حقه احرعيني ولا يدركه الا الكمل و اما من سونهم  
 من العارفين فانما يدرك ما قلنا ايماناً و تقليداً لما تقضيه صور حسنه و جماله اذ كل صورة من صور  
 الموجودات هي صورة حسنه فان شهدت الصورة على الوجه التشبيهي و لم تشهد شيئاً من التنزيه فقد  
 اشهدك الحق حسنه من وجه واحد و ان اشهدك الصورة التشبيعية و تعلقت فيها التنزيه الالهي فقد اشهدك  
 الحق جماله و جلاله من وجهي التشبيه و التنزيه فاينما تولوا فثم وجه الله و اعلم ان للحق تشبيهان تشبيه  
 ذاتي و هو ما عليك من صور الموجودات المحسوسة او ما يشبه المحسوسة في الخيال و تشبيه وصفي  
 و هو ما عليه صور المعاني الاسائية المنتزعة عما يشبه المحسوس و هذه الصورة تتعقل في الذهن  
 و لا تتكيف في الحس فتی تكيفت التحقت بالتشبيه الذاتي لان التكيف من كمال التشبيه

والكمال بالذات اولى فبقي التشبيه الوصفى وهو ما لا يمكن التكيف فيه بنوع من الانواع ولا حين يضرب المثل الا ترى الحق سبحانه كيف ضرب المثل عن نوره بالمشكوة والمصباح والزجاجة وكان الانسان صورة هذا التشبيه الذاتى لان المراد بالمشكوة صدره والزجاجة قلبه والمصباح سره وبالشجرة المباركة الايمان بالغيب وهو ظهور الحق في صورة الخلق لان معنى الحق غيب في صورة شهادة الخلق والايمان به هو الايمان بالغيب والمراد بالزيتونية الحقيقة المطلقة التي لا تقول بانها من كل الوجوه حق ولا بانها من كل الوجوه خلق فكانت الشجرة الايمانية لا شرقية فنذهب الى التنزيه المطلق بحيث ينفى التشبيه ولا غريبة فنقول بالتشبيه المطلق حتى ينفى التنزيه فهي تعصر بين قشر التشبيه ولب التنزيه وحينئذ يكاد زيتها يضيئ الذي هو يغيبها فترتفع ظلمة الزيت بنورة ولوام تمسه نار المعينة الذي هو نور عياني وهو نور التشبيه على نور الايمان وهو نور التنزيه يهدي الله لنوره من يشاء فكان هذا التشبيه ذاتيا وهو وان كان ظاهرا بنوع من ضرب المثل فذلك المثل احد صور حسنه فكل مثل ظهر فيه الممثل به فان المثل احد صور الممثل به لظهوره به كذا في الانسان الكامل .

**المشبهة على صيغة اسم الفاعل من التشبيه وهو يطلق على فرقة من كبار الفرق الاسلامية شهبوا** الله بالمخلوقات ومثله بالحادث ولا جل ذلك جعلت فرقة واحدة قائمة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبنائية والمغيرية والهشامية وغيرهم القائلين بالجسم والحركة والا نتقال والحلول في الاجسام ونحو ذلك ومنهم متنبهة الحشوية كمضر وكيمس المشبهة والنجمي قالوا هو جسم لا كلاجسام وهو مركب من لحم ودم لا كاللحم والدماء وله الاعضاء والجوارح وتجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين حتى نقل انه قال اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما و راءه ومنهم مشبهة الكرامية وقيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة رح وحده والدين دين الكرامية واقوالهم في التشبيه متعددة لا تنتهي الى من يعبا به فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلوم ماسة له من الصفحة العليا وتجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا آيما العرش ام لايملاء بل يكون على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل مكان له واختلف آبعد متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او من جهة التحت او غير متناه في جميع الجهات وقالوا كل الحوادث في ذاته انما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي والمعجزة والعصمة وصاحب تلك الصفة رسول من غير ارسال ولايجوز ارسال غيره وهو حينئذ اي حين اذا ارسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزل المرسل دون الرسول وليس من الحكمة الاقتصار على رسول واحد وجوزوا امامين في عصر كعلي ومعوية

الا ان امامة علي علي وفق السنة بخلاف معوية لكن يجب طاعته وقالوا الايمان قول الذرية في الازل بلي  
وهو باق في الكل على السوية الا المرتدين و ايمان المنافق كايان الانبياء كذا في شرح المواقف •  
المشاهدة بالفاء في اللغة المخاطبة من فيك الى فيه • والمحدثون اطلقوها في الاجازة المتلفظ بها  
تجوزا كذا في شرح شرح النخبة •

فصل ألياء \* الشراء بالكسر والمد والقصر في اللغة بمعنى خريدن وفروختن وهو من لغات  
الافداد وقد سبق تحقيقه في لفظ البيع في فصل العين من باب الباء الموحدة •  
الشرى بالفتح والقصر ذكر الشيخ انه بثور مغار مسطحة مكربة حكاكة • وقال السمرقندي انه بثور  
مغار بعضها وكبار بعضها مسطحة حكاكة مكربة مائلة الى حمرة مائية تحدث دفعة في اكثر الامور قد يعرض  
ان تسيل منها رطوبة وليس المراد بالكبر ما لا يطلق عليه البشارة حقيقة بل المراد كون بعض البثور اكبر  
من بعضها لا انها تكون متسارية وحينئذ لا يكون بين الكلامين خلاف حيث لم يتعرض الشيخ لقيد الصغر  
والكبر وتعرض به السمرقندي ويشد كربها وغمها وسببها بخار دموي في الاكثر وقد يكون بلغميا فيكون  
اشتداده ليلا اكثر والشرى الدموي اكثر حدة وحمرة من الشرى البلغمي هكذا يستفاد من الاقسرائي  
و بحر الجواهر •

الشظية در علم اسطراب طرف باريك عضادة را گريند كما يجيى •

### \* باب الصاد \*

فصل الالف \* الصبائي بالموحدة واحد صابئون است و آن فرقه است كه مى پرستند  
ملائكه را و ميخوانند زبور و توجه ميكنند قبله را كما في كنز اللغات • وفي جامع الرموز في كتاب  
النكاح الصبائية فرقة من النصاري يعظمون الكواكب كتعظيم المسلمين الكعبة • وفي الغرر الصبائية  
عابدوكوكب لا كتاب لهم • وفي شرح الدرر اختلف في تفسير الصبائية فعددها هم عبدة الاوثان لانهم  
يعبدون النجوم وعند ابي حنيفة رح ليسوا بعبدة الاوثان و انما يعظمون النجوم كتعظيم المسلمين الكعبة  
انتمى • وفي فتح القدير انهم عند ابي حنيفة رح قوم يؤمنون بدين نبي و يقرؤن بكتاب و يعظمون  
الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة •

الصداء بالفتح وسكون الدال المهملة زنگ گرفتن آهن و مس و جز آن كما في الصراح • و در  
اصطلاح صوفيه پریشی كه از ظلمت هیأت نفس و صور اكوان بوجه دل باشد و محجوب گرداند دل را  
از قبول حقایق و تجلیات انوار تا اگر در حد رسوخ برسد بحد حرمان آید • فرد • بماند در حجاب آن دل  
بكلي • نیابد او ز خود حاصل بكلي • كذا في كشف اللغات •

## فصل الباء الموحدة \* الصباية بالموحدة وهو الولوج المشتد وقد سبق في لفظ الارادة في فصل

الدال من باب الراء •

**الصاحب** بالحاء المهملة بمعنى يارو خداند و همراء الصاحبون و الاصحاب و الصباية و الصحاب و الصحبان و الصلبة و الصخب جمع كما في المذهب • و الصاحبان في عرف الحنفية هما ابو يوسف و محمد رح سبيا بذلك لانها صاحبان و تلميذان لابي حنيفة رح و صاحبيه فرقة ازممتصون مبطاه چنانكه در فصل فاء خواهد آمد [ صاحب الزمان و صاحب الوقت و الحال هو المتحقق بجمعية البرزخية الاولى المطلع على حقائق الاشياء الخارج عن حكم الزمان و تصرفات ماضيه و مستقبله الى الآن الدائم فهو ظرف احواله و صفاته و افعاله فلذلك يتصرف في الزمان بالطي و النشر و في المكان بالبسط و القبض لانه المتحقق بالحقائق و الطبائع و الحقائق في القليل و الكثير و الطويل و القصير و العظيم و الصغير سواء ان الوحدة و الكثرة و المقادير كلها عوارض و كما يتصرف في الوهم فيها كذلك في العقل فصديق و افهم تصرفه فيها في الشهود و الكشف الصريح فان المتحقق بالحق المتصرف بالحقائق يفعل ما يفعل في طور و راء طور الحس و الوهم و العقل و يتسلط على العوارض بالتغيير و التبديل كذا في الامطلاحات الصوفية • ]

**الصحابي** بالفتح منصوب الى الصباية و هي مصدر بمعنى الصلبة و قد جاءت الصباية بمعنى الاصحاب و الاصحاب جمع صاحب فان الفاعل يجمع على افعال كما صرح به سيبويه و ارتضاء الزمخشري و الرضي فالقول بانه جمع صحب بالسكون اسم جمع كركب او بالكسر مخفف صاحب انما نشأ من عدم تصفح كتاب سيبويه هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي • و في الصراح اصحاب جمع الصخب مثل فرخ و افراخ و جمع الاصحاب الاصحاب [ و في المنتخب صاحب بمعنى يار جمع او صحب و جمع صحب اصحاب و جمع اصحاب اصحاب • ] و عند اهل الشرع هو من بقي النبي صلى الله عليه و آله و سلم من الثقلين مؤمنا به و مات على الاسلام و المراد باللقاء اعم من المجالسة و المشاة و وصول احدهما الى الآخر ان لم يكالمه و يدخل فيه رؤية احدهما الآخر سواء كان ذلك اللقاء بنفسه او بغيره كما اذا حمل شخص طفلا و او صله الى النبي صلى الله عليه و سلم و سواء كان ذلك اللقاء مع التمييز و العقل اولا فدخل فيه من رآه و هو لا يعقل فهذا هو المختار • و قيل كل من روى عنه حديثا او كلمة و رآه رؤية فهو من الصباية فقد اشترط المكالمة • و قيل كل من ادرك الحلم و قد رأى النبي صلى الله عليه و سلم و عقل امر الدين فهو من الصباية و لو صحبه عليه السلام ساعة واحدة فقد اشترط العقل و البلوغ و التعبير باللقى اولى من قول بعضهم الصحابي من رأى النبي صلى الله عليه و سلم لانه يخرج به ابن ام مكتوم و نحوه من العميان مع كونهم صحابة لا ترد



و المراد بالرؤية واللقاء ما يكون حال حيوته عليه السلام فلورأى بعد موته قبل دفنه كابي ذريجا الهذلي فليس بصحابي على المشهور فقولنا من جنس و قولنا لقي النبي صلى الله عليه وسلم احتراز عن لم يلقه كالمخضرمين فانهم على الصحيح من كبار التابعين كما عرفت في فصل الميم من باب الخاء المعجمة قيل ان ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء كشف له عن جميع من في الارض فينبغي ان يعد من كان مؤمنا به في حياته في هذه الليلة و ان لم يلقه في الصحابة لحصول الرؤية من جانبه صلى الله عليه وسلم • وقيل لا يعد في الصحابة لان اسناد لقي الى ضمير من دون النبي يخرجهم وقولنا من الثقليين يخرج الملائكة لان الثقليين هما الانس والجن كما في الصراح وغيره وقولنا مؤمنا به يخرج من لقيه صلى الله عليه وسلم حال كونه غير مؤمن به سواء لم يكن مؤمنا باحد من الانبياء كالمشرك او يكون مؤمنا بغيره من الانبياء عليهم السلام كاهل الكتاب لكن هل يخرج من لقيه مؤمنا بانه سيبعث ولم يدرك البعثة كورقة بن نوفل ففيه تردد كما قال النووي فمن اراد اللقاء حال نبوته عليه السلام فيخرج عنه ومن اراد اعم من ذلك يدخل فيه وقولنا ومات على الاسلام يخرج من ارتد بعد ان لقيه مؤمنا ومات على الردة مثل عبد الله بن جحش وابن حنبل واما من لقيه مؤمنا به ثم ارتد ثم اسلم سواء اسلم حال حيوته او بعد موته وسواء لقيه ثانيا ام لا فهو صحابي على الاصح وقيل ليس بصحابي ويرجع الاول قصة الاشعث بن قيس فانه ممن ارتد واتي به الى ابي بكر الصديق اسيرا فعاد الى الاسلام فقبل منه ذلك وزوجه اخته ولم يتخلف احد من ذكره في الصحابة ولا عن تخريج احاديثه في المسانيد وغيرها وفي عدم تقييد اللقاء بزمان محدود او غير محدود قليلا كان او كثيرا اشارة الى اختيار مذهب جمهور الحديثين والشافعي واختاره احمد بن حنبل ولذا قال الصحابي من صحبه عليه السلام صغيرا كان او كبيرا سنة او شهرا او يوما او ساعة اورأه واختاره ايضا ابن الحاجب لان الصحبة تعم القليل والكثير بحسب اللغة فاهل الحديث نقلوا على وفق اللغة • وقال سعيد بن المسيب لا يعد صحابيا الا من اقام مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين وجهه ان لصحبته عليه السلام شرفا عظيما فلا ينال الا باجتماع يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتمل على السفر الذي هو قطعة من السقر والسنة المشتملة على الفصول الاربعة التي بها يختلف المزاج • وعرض بانه عليه السلام لشرف منزلته اعطى كل من رآه حكم الصحبة • وايضا يلزم ان لا يعد جوير بن عبد الله ونحوه من الصحابة ولا خلاف في انهم صحابة • وقال اصحاب الاصول الصحابي من طالعت مجالسته له على طريق التبعية له والاخذ عنه فلا يدخل من وفد عليه وانصرف بدون مكث • وقيل الاصوليون يشترطون في الصحابي ملازمة سنة اشهر فصاعدا • وقيل لاحد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب ما قال ابو منصور الشيباني الصحابي من طالعت محبته وكثر مكثه وجلسه معه مستفيدا منه • قال النووي مذهب الاصوليين مبني



على مقتضى العرف فان العرف مخصص اسم الصحبة بمن كثرت صحبته واشتهرت متابعتها \* فأزدة \* لا خفاء في رجحان رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه او قتل تحت رايته على من لم يلازمه او لم يحضر معه مشهدا وعلى من كلمه يسيرا او ماشاة قليلا او رآه على بعد او في حال الطفولية وان كان شرف الصحبة حاصل للجميع ومن ليس منهم سماع من النبي عليه السلام فحديثه مرسل من حيث الرواية وهم مع ذلك معدودون في الصحابة لما نالوا من شرف الروية \* فأيدة \* يعرف كونه صحابيا بالتواتر او الاستفاضة او الشهرة او باخبار بعض الصحابة او بعض ثقات التابعين او باخباره عن نفسه بانه صحابي اذا كانت دعواه تدخل تحت الامكان بان لا يكون بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم • واعلم ان الصحابة كلهم عدول في حق رواية الحديث وان كان بعضهم غير عدل في امر آخر هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وجامع الرموز والبرجندي ومجمع السلوك وغيره •

**الاستصحاب** هو عند الاصوليين طلب صحة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم على الماضي و حامله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي وغيره كالمربي والصيرفي والغزالي في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التأمل والاجتهاد فيه • وعند اكثر الحنفية ليس بحجة موجبة للحكم ولكنها دافعة للزام الخصم [ لان مثبت الحكم ليس بمبني له يعني ان ايجاد شئ امر و ابقاء امر آخر فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجده ابتداء في الزمان الماضي مبقيا في زمان الحال لان البقاء عرض حادث بعد الوجود وليس عينه ولهذا يصح نفي البقاء عن الوجود فيقال وجد فلم يبق فلا بد للبقاء من سبب علته فالحكم ببقاء حكم بمجرد الاستصحاب يكون حكما بلا دليل وذلك باطل هكذا في نور الانوار • وفي الحموي حاشية الاشباه في القاعدة الثالثة الاستصحاب وهو الحكم بثبوت امر في وقت آخر وهذا يشمل نوعيه وهما جعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او جعل الحال مصاحبا للحكم الماضي واختلف في حجته ف قيل حجة مطلقة ونفاة كثير مطلقة واختير انه حجة للدفع لا للاستحقاق اي لدفع الزام الغير لا للزام الغير والوجه الاوجه انه ليس بحجة اصلا لان الدفع استمرار عدمه الاصلي لان المثبت للحكم في الشروع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني انه لما كان الايجاد علة للوجود لا للبقاء فلا يثبت به البقاء حتى يصح الافناء بعد الايجاد ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع البقاء ولما صح الافناء بعد الايجاد لا يوجب البقاء انتهى ] فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة لاثباتات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الي عدم دليله و الاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل

الوجود و ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا بيع شقص من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في السهم الآخر الذي في يده و يقول انه بالاعارة عندك فعند الحنفية القول قول المشتري و لا تجب الشفعة الابدية لان الشفع يتمسك بالاصل و لان اليد دليل الملك ظاهرا و الظاهر يصلح لدفع الغير لا لزام الشفعة على المشتري في الباقي و عند الشافعي تجب بغير بينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع و الالتزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا و ان شئت الزيادة فارجع الى كتب الامول كالتوضيح و نحوه •

**الصعب** بالفتح و سكون العين در لغت بمعني دشوار و تند كما في كنز اللغات و نزد بلغاء آنست كه در ربط طرفه آرد لفظي مثل ترصيع و تجنيس و معنوي مثل ايهام و خيال كذا في جامع الصنائع و وجه التسمية غير مخفي •

**الصلابة** بالفتح و تخفيف اللام هي عند بعض الحكماء من الكيفيات الملموسة و هي كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية بها يكون الجسم ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره و لا يغمز تحته و يسمى ذلك الجسم صلبا و يقابلها تقابل العدم و الملكة و اللين و هو عدم الصلابة عما من شأنه الصلابة و انما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة و انكان مما لا يغمز و لا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري • و قيل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فعلى هذا اللين ضد الصلابة لكونه وجوديا ايضا • و قال الامام الرازي ان الصلابة و اللين ليسا من الكيفيات الملموسة لان الجسم اللين هو الذي يغمز فهناك ثلثة امور الاول الحركة الحاصلة في سطحه و الثاني شكل التعبير المقارن لحدوث تلك الحركة و الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين و ليس الا و لان بلين لانهما محسوسان بالبصر و اللين ليس كذلك فتعين الثالث و كذلك الجسم الصلب هو الذي لا يغمز و هناك امور الاول عدم الانغماز و هو عدمي و الثاني الشكل الباقي على حاله و هو من الكيفيات المختصة بالكميات و الثالث المقاومة المحسوسة باللمس و ليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة و لا صلابة له و كذا الرياح القوية لها مقاومة و لا صلابة فيها و الرابع الاستعداد الشديد نحو الافعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية كذا في شرح المواثف فحينئذ ايضا بينهما تقابل التضاد و يجيب ما يتعلق بذلك في لفظ اليبوسة في فصل السين من باب الياء المثناة التحتانية • و الصلابة عند الاطباء اسم مرض و سبق بيانها في لفظ السرطان في فصل الطاء من باب السين •

**الصليب** جليبا كه ترساين بر خود بندند و در اصطلاح شكلی كه از تقاطع خط محور و خط استواء در نلك پديد آيد و آنرا صليب الافلاك نيز گويند و صليب اكبر نيز نامند • و في المؤيد تقاطع ميل شمالي و تقاطع ميل جنوبي و تقاطع فلك تدوير را نيز توان گفت كذا في كشف اللغات و فيه

ايضا وصليبي خط چهار گوشه وقيل سه گوشه وقيل هيئتي كه از تقاطع خط استواء و خط محور حاصل شود .  
**الصواب** هو يستعمل تارة بمعنى الاولى في مقابلة غير اللائق وتارة بمعنى الحق في مقابلة الخطأ كذا في بعض شروح الشمسية وقد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء [ الصواب لغة السداد واصطلاحا هو الامر الثابت الذي لا يسوغ انكاره • والفرق بين الصواب والصدق والحق ان الصواب هو الامر الثابت في نفس الامر الذي لا يسوغ انكاره والصدق هو الذي يكون ما في الذهن مطابقا لما في الخارج والحق هو الذي يكون ما في الخارج مطابقا لما في الذهن كذا في الجرجاني • ]  
**فصل التاء المثناة الفوقانية \* الصليبية** فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب عثمان بن الصلت بن الصامت • وقيل اصحاب الصلت بن الصامت وهم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجارنا توليناه وبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعو الى الاسلام فيقبلو وروي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمؤمنين او للمشركين لا ولاية لهم ولا عداوة بهم حتى يبلغوا فيدعو الى الاسلام في قبلوا او ينكروا كذا في شرح المواقف •

**الصامت** بالميم قسم من الحروف كما مر في فصل الفاء من باب الحاء •

**المصمت** هو البيت الذي ليس في عروضه قافية وهو من مصطلحات الشعراء وقد سبق في

فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الباء الموحدة •

**الصوت** بالفتح وكون الواو ماهية بديهية لانه من الكيفيات المحسوسة وقد اشتبه عند البعض ما هيته بسببه القريب او البعيد فقليل الصوت هو تموج الهواء • وقيل هو قلع او قرع والحق ان ما هيته ليست ما ذكر بل سبب الصوت القريب التموج وليس التموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وكون بعد كون فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذالقي حجر في وسطه وانما كان سببا قريبا لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء وسبب التموج قلع عنيف اي تفريق شديد او قرع عنيف اي امساس شديد اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبتين بعنف وينقادله اي لذلك الهواء المنقلب بايجاد زمن الهواء الى ان ينتهي الى هواء لاينقاد للتموج فيقطع هناك الصوت كالحجر المرمي في وسط الماء • وذكر البعض ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروطية قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به ورأسه في السماء فاذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف في القلع والقرع لانك لو قرعت جعسا كالصوف مثلا

قرأنا او قلعتة كذلك لم يوجد هناك صوت • ثم الصوت كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموجه بالقرع  
 او القطع يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع بذلك  
 الصوت يعنى الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هوا  
 واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت و يوصله الى السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف  
 بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكذ فى الصماخ  
 فتدركه السامعة وانما قلنا ان الاحساس الخ لان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة و وضع طرفه الآخر  
 في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره وما هو الا لحصر الانبوبة الهواء  
 الحامل للصوت ومنعها من الانتشار والوصول الى صماخ الغير • واعلم ان الصوت موجود فى الخارج اي  
 خارج الصماخ والا لم تدرك جهة اصلا وتروهم البعض ان التمرج الناشئ من القرع او القلق اذا وصل الى  
 الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجوده فى الهواء المتموج الخارج  
 عن الصماخ وتحقيق المباحث في شرح المواقف [ اعلم ان ما يخرج من الفم ان لم يشتمل على حرف  
 فهو صوت و ان اشتمل ولم يفد معنى فهو لفظ وان افاد معنى فهو قول فان كان مفردا فكلمة او مركبا من  
 اثنين و لم يفد نسبة مقصودة فجملة او افاد فكلام كذا في كلييات ابى البقاء ] • والصوت عند النخاعة لفظ  
 حكي به صوت او صوت به سواء كان التصويت لزجر حيوان او دعائه او غير ذلك او كان للتعجب او تسكين  
 الوجد او تحقيق التحسر فالالفاظ التي يسميها النخاعة اصواتا ثلثة اقسام احدها حكاية صوت صادر من  
 الحيوانات العجم او من الجمادات اي لفظ صوت به كصوت ببيمة او طائر او غيرها ويشبه به انسان  
 بصوت غيرها كما يفعله بعض الصيادين عند الصيد لذاتنفر الصيد وليس المراد حكاية الصوت في نحو  
 غاق صوت الغراب لانه اسم صوت لا صوت و ثانيها اصوات خارجة عن فم الانسان غير موضوعة وضعا بل تدل  
 طبعا على معان في انفسهم كقول النادم او المتعجب وي و قول المستكبر بشيى اف فان النادم  
 والمتعجب يخرج عن صدره صوت شبيه بلفظ وي وكذا المستكبر يخرج من فمه صوت شبيه بلفظ اف  
 وتالها اصوات يصوت بها الحيوان عند طلب شىى منه كما تقول بخ لا نخاعة البعير و جميع هذه الاقسام  
 مبنيات جارية مجرى الاسماء وليست اسماء حقيقة لعدم كونها دالة بالوضع مع امتناع الحكم بها او عليها  
 ان قلت قد صرح صاحب اللباب بكون الاصوات موضوعة قلت بعض الاصوات من نحو اح الخارجة عن  
 فم الانسان بمقتضى طبعه عند السعال و آرة الخارجة عنه عند الوجد ليس بموضوع البتة فاما نحو بخ  
 فيحتمل ان يكون موضوعا بان اتفقوا على تعيينه لا نخاعة البعير وان يكون خارجة عن فم الانسان عند  
 انخاعة البعير خروج اح عند السعال والمحمتمل ابدا يحتمل على الحكم فيجعل الكل غير موضوع ودا للمحمتمل  
 على الحكم هكذا يستفاد من الهدا دو شروح الكافية •

المصوتة قسم من الحروف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء •

فصل الحاء السهلة \* [ صبيح الوجه هو المتحقق بحقيقة اسم الجواد ومظهريته ولتحقق

رسول الله صلى الله عليه وسلم به روى جابر رضي الله تعالى عنه انه ما سئل عنه عليه السلام شيئا قط قال لا ومن استشفع به الى الله لم يرد سؤاله كما اشار اليه امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه اذا كانت لك الى الله سبحانه تعالى حاجة فابدأ بمسألة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اسأل حاجتك فان الله اكرم من ان يسأل حاجتين فيقضي احدتهما و يمنع الاخرى والمتحقق بورائه في جوده عليه السلام هو الاشعث من الاخفياء الذي قال فيه عليه السلام رب اشعث مدفوع بالابواب لو اقسم على الله لا برة وإنما سمي صبيح الوجه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم اطلبوا الكوائج عند صباح الوجوه كذا في الامطلاحات الصوفية • ]

الصحة بالكسر وتشديد الحاء في اللغة مقابلة للمرض وتطلق ايضا على الثبوت وعلى مطابقة

الشيء للواقع ذكر ذلك المؤوي عبد الحكيم في حاشية الخياي في بحث ان الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء • قال الحكماء الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية وعرفهما ابن سينا في الفصل الاول من القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال الموضوع لها سليمة اي غير مأوفة فنقوله ملكة او حالة اشارة الى ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة النافذة وأما قدمت الملكة على الحالة مع ان الحالة متقدمة عليها في الوجود لان الملكة صفة بالاتفاق والحالة قد اختلف فيها فتقيل هي صفة وقيل هي واسطة وقوله تصدر عنها اي لاجلها وبواسطتها فالموضوع اي المحل فاعل للفعل السليم والصحة آلة في صدوره عنه وأما ما يقال من ان فاعل اعمل الفعل هو الموضوع و فاعل سلامة هو الحالة او الملكة فايست بشيء الا ان يأول بما ذكرنا والسليم هو الصحيح ولا يلزم الدور لان السلامة المأخوذة في التعريف هو صحة الافعال والصحة في الافعال محسوسة والصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى وهذا التعريف يعم صحة الانسان و سائر الحيوانات والنباتات ايضا ان لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدرت عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا وربما تخص الصحة بالحيوان او الانسان فيقال هي كيفية لبدن الحيوان او الانسان الخ كما وقع في كلام ابن سينا حيث قال في الشفاء الصحة ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية و غيرها من المجرى الطبيعي غير مأوفة و كانه لم يذكر الحالة هنا اما لاختلاف فيها او لعدم الاعتداد بها وقال في موضع آخر من القانون الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الاعمال صحيحة سالمة • ثم المرض خلاف الصحة فهو حالة او مأكدة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة



بل مأوفة وهذا يعم مرض الحيوان والنبات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان فعلى هذا التقابل بينهما تقابل التضاد • وفى القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفى الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عديمي لست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة • وفى المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلامي ابن سينا ان في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدءاً للافعال السليمة وثانيهما مبدءاً للافعال المأوفة فان سمي الاول مرضاً كان التقابل تقابل العدم والمالكة وان جعل الثاني مرضاً كان التقابل من قبيل التضاد والظاهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقضية للسلامة وان ثبتت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقتضيها فكأن ابن سينا كان متردداً في ذلك • واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية أما سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل ان اصاب احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلثة تلك الكيفيات وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفيات غريبة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيئاً منها من الكيفيات النفسانية وكون هذه الامور غريبة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من قبيل الانفعال واما تفرق الاتصال فظاهر انه عديمي فلا يكون كيفية واذا لم يدخل المرض تحت الكيفيات النفسانية لم تدخل الصحة تحتها ايضاً لكونه ضداً لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقياً ان تقسيم المرض الى تلك الاقسام تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنتسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع \* تنبيه \* لا واسطة بين الصحة والمرض على هذين التعريفين اذ لا خروج من النفي والاثبات ومن ذهب الى الواسطة كجالينوس ومن تبعه وسماها الحالة الثالثة فقد شرط في الصحة كون صدور الافعال كلها من كل عضو في كل وقت سليمة لتخرج عنه صحة من يصح وقتاً كالششاء ويمرض ومن غير استعداد قريب لزوالها لتخرج عنه صحة الاطفال والمشايخ والفاقيين لانها ليست في الغاية ولا ثابتة قوية وكذا في المرض فالنزاع لفظي بين الشيخ وجالينوس منشأ اختلاف تفسيري الصحة والمرض عندهما ومعنوي بينه وبين من ظن ان بينهما واسطة في نفس الامر ومنشأ نسيان الشرائط التي تنبغي ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدة وحينئذ



جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة و الا فلا فاذا فرض انسان واحد و اعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد اما ان يكون معتدل المزاج و اما ان لا يكون كذلك فلا واسطة هكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف • و عند الصرفيين كون اللفظ بحيث لا يكون شيئ من حروفه الاصلية حرف علة و لا همزة و لا حرف تضعيف و ذلك اللفظ يسمى صحيحا هذا هو المشهور فالمعتل و المضاعف و المهموز ليس واحد منها صحيحا • و قيل الصحة مقابلة للاعلال فالصحيح ما ليس بمعتل فيشتمل المهموز و المضاعف و قد سبق في لفظ البناء ايضا في فصل الباء المثناة التحتانية من باب الباء الموحدة و السالم قيل مرادف للصحيح • و قيل اخص منه و قد سبق في فصل الميم من باب السين • و عند النحاة كون اللفظ بحيث لا يكون في آخره حرف علة • قال في الفوائد الضيائية في بحث الاضافة الى ياء المتكلم الصحيح في عرف النحاة ما ليس في آخره حرف علة [ كما قال قائل منهم شعرا ملمعا • بدت • داني صحيح جيد بنزدك نحويان • ما لا يكون آخره حرف علة • ] و الملحق بالصحيح ما في آخره واو او ياء ما قبلها ساكن و انما كان ملحقا به لان حرف العلة بعد السكون لا تنقل عليها الحركة انتهى فعلى هذا المضاعف و المهموز و المثال و الاجوف كلها صحيحة • و عند المتكلمين و الفقهاء فهي تستعمل تارة في العبادات و تارة في المعاملات اما في العبادات فعند المتكلمين كون الفعل موافقا لامر الشارع سواء سقط به القضاء به او لا و عند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء و ثمة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن انه متطهر فبان خلافه فهي صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر على ظنه المعتبر شرعا بقدر وسعه لا عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء به و يرد على تعريف الطائفتين صحة النوافل ان ليس فيها موافقة الامر لعدم الامر فيهما على قول الجمهور و لا سقوط القضاء و يرد على تعريف الفقهاء ان الصلوة المستجمعة بشرائطها و اركانها صحيحة و لم يسقط به القضاء فان السقوط مبني على الرفع و لم يجب القضاء فكيف يسقط و اجيب عن هذا بان المراد من سقوط القضاء رفع وجوبه ثم في الحقيقة لا خلاف بين الفريقين في الحكم لانهم اتفقوا على ان المكلف موافق لامر الشارع فانه مثاب على الفعل و انه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطاع على الحدث و انه يجب عليه القضاء اذا اطلع و انما الخلاف في وضع اللفظ الصحة و اما في المعاملات فعند الفريقين كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر المطلوب منه شرعا مثل ترتب الملك على البيع و البيئونة على الطلاق لا كحصول الانتفاع في البيع حتى يرد ان مثل حصول الانتفاع من البيع قد يترتب على الفاسد و قد يتخلف عن الصحيح ان مثل هذا ليس مما يترتب عليه و يطلب منه شرعا • و لا يرد البيع بشرط فانه صحيح مع عدم ترتب الثمرة عليه في الحال لان الاصل في البيع الصحيح ترتب ثمرته عليه و ههنا انما لم يترتب لمانع و هو عارض و قيل لا خلاف في تفسير الصحة في العبادات فانها في العبادات ايضا بمعنى ترتب الاثر المطلوب من الفعل على

الفعل الا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب في العبادات هو موافقة الامر والفقهاء يجعلونه رفع وجوب القضاء فمن ههنا اختلفوا في صحة الصلوة بظن الطهارة و يؤيد هذا القول ما وقع في التوضيح من ان الصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الديني فالمقصود الديني بالذات في العبادات تفريغ الذمة والثواب و ان كان يلزمها و هو المقصود الاخرى الا انه غير معتبر في مفهوم الصحة اولاً وبالذات بخلاف الوجوب فان المعتبر في مفهومه اولاً وبالذات هو الثواب و ان كان يتبعه تفريغ الذمة والمقصود الديني في المعاملات الاختصاصات الشرعية اى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع و ملك المتعة في النكاح و ملك المنفعة في الاجارة والبيئونة في الطلاق فان قيل ليس في صحة النفل تفريغ الذمة قلنا لزم النفل بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة انتهى \* اعلم ان نقيض الصحة البطلان فهو في العبادات عبارة عن عدم كون الفعل موافقا لامر الشارع او عن عدم كونه مسقطا للقضاء وفي المعاملات عبارة عن كونه بحيث لا يترتب عليه الاثر المطلوب منه والفساد يرادف البطلان عند الشافعي واما عند الحنفية فكون الفعل موصلا الى المقصود الديني يسمى صحة و كونه بحيث لا يوصل اليه يسمى بطلانا و كونه بحيث يقتضي اركانه وشروطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا فالتلته معان متقابلة ولذا قالوا الصحيح ما يكون مشروعاً باعله وصفه و الباطل ما لا يكون مشروعاً لا باعله ولا بوصفه و الفاسد ما يكون مشروعاً باعله دون وصفه وبالجملة فالمعتبر في الصحة عند الحنفية وجود الاركان والشرائط فما ورد فيه نهي و ثبت فيه قبض و عدم مشروعية فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل اما في العبادات فكالصلوة بدون بعض الشرائط والاركان و اما في المعاملات فكبيع الملاقيم وهي ما في البطن من الاجنة لا نعدام ركن البيع اعنى المبيع وان كان باعتبار الوصف ففساد كصوم الايام المنهية في العبادات والربوا في المعاملات فانه يشتمل على فضل خال عن العوض والزوائد مرفوعة على المزيد عليه فكان بمنزلة وصف والمراد بالوصف عندهم ما يكون لازماً غير منفك و بما لمجاور ما يوجد وقتاً ولا يوجد حيناً وايضا وجد اصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي هي المبادلة التامة وان كان باعتبار امر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلوة في الدار المغصوبة والبيع وقت نداء الجمعة هذا اصل مذهبهم نعم قد يطلق الفاسد عندهم على الباطل كذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشية العضدي \* فائدة \* المتصف على هذا بالصحة والبطلان والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم عليها بمعنى انها تثبت بكتاب الشارع و هكذا الحال في الانعقاد واللزوم والنفاذ وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع و معنى بطلانه حرمة الانتفاع به وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقاً زائداً على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم

بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبتن شوائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصول عنه عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل كذا في التلويح . واما عند المحدثين فهي كون الحديث صحيحا والصحيح هو المرفوع المتصل بنقل عدل ضابط في التحمل والاداء سالما عن شذوذ وعلّة فالمرمّوع احتراز عن الموقوف على الصحابي او التابعي فان المراد به ما رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم والاتصال بنقل العدل احتراز عما لم يتصل بسنده اليه صلى الله عليه وسلم سواء كان الانقطاع من اول الاسناد او اوسطه او آخره فخرج المنقطع والمعضل والمرسل جليا وخفيا والمعلق وتعليق البخاري في حكم المتصل لكونها مستجمة لشروط الصحة وذلك لانها وان كانت على صورة المعلق لكن لما كانت معروفة من جهة الثقات الذين علق البخاري عنهم او كانت متصلة في موضع آخر من كتابه لا يضره خلل التعليق وكذا لا يضره خلل الانقطاع لذلك وعما اتصل بسنده ولكن لم يكن الاتصال بنقل العدل بل تخلل فيه مجروح او مستور العدالة اذ فيه نوع جرح والضابط احتراز عن المغفل والساهي والشاك لان قصور ضبطهم وعلمهم مانع عن الوصول الى الصحة وفي التحمل والاداء احتراز عن لم يكن موصوفا بالعدالة والضبط في احد الحالين والاسان عن شذوذ احتراز عن الشاذ وهو ما يخالف فيه الراوي من هو ارجح منه حفظا او عددا او مخالفة لا يمكن الجمع بينهما وعلّة احتراز عن المعتدل وهو فيه علّة خفية قاذحة لظهور الوهن في هذه الامور فتمنع من الصحة هكذا في خلاصة الخلاصة ولا يحتاج الى زيادة قيد ثقة ليخرج المنكر اما عند من يسوي بينه وبين الشاذ فظاهروا اما عند من يقول ان المنكر هو ما يخالف فيه الجمهور اعم من ان يكون ثقة او لا فقد خرج بقيد العدالة كما في شرح النخبة . والقسطلاني ترك قيد المرفوع وقال الصحيح ما اتصل بسنده بعدول ضابطين بلا شذوذ ولا علّة . وقال صاحب النخبة خبر الواحد بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذ هو الصحيح لذاته فان خف الضبط مع بقية الشروط المعتبرة في الصحيح فهو الحسن لذاته . وفي شرح النخبة وشرحه هذا اول تقسيم المقبول لانه اما ان يشتمل من صفات القبول على اعلاها او لا والاول الصحيح لذاته والثاني ان وجد امر يجبر ذلك القصور بكثرة الطرق فهو الصحيح ايضا لكن لا لذاته بل لغيره وحيث لا جبر فهو الحسن لذاته وان قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه فهو الحسن ايضا لكن لا لذاته بل لغيره فقولنا لذاته يخرج ما يسمى صحيحا بامر خارج عنه فاذا روي الحديث الحسن لذاته من غير وجه كانت روايته منقطة عن مرتبة الاول او من وجه واحد مساو له او راجح يرتفع عن درجة الحسن الى درجة الصحيح ومار صحيحا لغيره كمحمد بن عمر و بن علقمة فانه مشهور الصدق والصيانة ولكنه ليس من اهل الاتفاق بحيث ينفه البعض من جهة سوء حفظه وثقة بعضهم بصدقه وجلالته فلذا اذا تفرد هو

بما لم يتابع عليه لا يرتقي حديثه عن الحسن فاذا انضم اليه من هو مثله او اعلى منه او جماعة صار حديثه صحيحا وانما حكمنا بالصحة عند تعدد الطرق او طريق واحد مساو له او راجع لان للصورة المجموعة قوة تجبر القدر الذي قصر به ضبط راوى الحسن عن راوى الصحيح ومن ثم تطلق الصحة على الاسناد الذي يكون حسنا لذاته لو تفرد عند تعدد ذلك الاسناد سواء كان التعدد لمجئه من وجه واحد آخر عند التساوي والرجحان او أكثر عند عدمهما انتهى • أعلم ان المفهوم من دليل الحصر و ظاهر كلام القوم ان القصور في الحسن يتطرق الى جميع الصفات المذكورة والتحقيق ان الاعتبار في الحسن لذاته هو القصور في الضبط فقط وفي الحسن لغيره والضعيف يجوز تطرق القصور في الصفات الأخر ايضا كذا في مقدمة شرح المشكوة \* فائدة \* يتفاوت رتبة الصحيح بتفاوت هذه الاوصاف قوة وضعفا فمن المرتبة العليا في ذلك ما اطلق عليه بعض الأئمة انه اصح الاسانيد كالزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب و كـ محمد بن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن علي بن ابي طالب و كـ إبراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود والمعتمد عدم الاطلاق لترجمة معينة فلا يقال لترجمة معينة مثلا للترمذي عن سالم الخ انه اصح الاسانيد على الاطلاق من اسانيد جميع الصحابة نعم يستفاد من مجموع ما اطلق عليه الأئمة ذلك اي انه اصح الاسانيد ارجحيته على ما لم يطلقونه عليه انه اصح الاسانيد ودون تلك المرتبة في الرتبة كرواية يزيد بن عبد الله عن جده عن ابيه ابي موسى و كـ حماد بن سلمة عن ثابت عن انس و دونها في الرتبة كسهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة و كـ علاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة فان الجميع يشتملهم اسم العدالة والضبط الا ان في المرتبة من الصفات الراجعة ما يقتضي تقديم ما رواهم على التي تليها و كذا الحال في الثانية بالنسبة الى الثالثة و المرتبة الثالثة مقدمة على رواية من يعد ما يتفرد به حسنا بل صحيحا لغيره ايضا كـ محمد بن اسحق عن عاصم بن عمر عن جابر و عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده و قس على هذا ما يشبهها للصحة في الصفات المرجحة من مراتب الحسن ومن ثم قالوا اعلى مراتب الصحيح ما اخرج البخاري ومسلم وهو الذي يعبر عنه اهل الحديث بقولهم متفق عليه ودونها ما انفرد به البخاري ودونها ما انفرد به مسلم ودونها ما جاء على شرط البخاري وحده ثم ما جاء على شرط المسلم وحده ثم ما ليس على شرطهما \* فائدة \* ليس العزيز شرطاً للصحيح خلافا لمن زعمه وهو ابو علي الجبائي من المعتزلة و اليه يومي كلام الحاكم ابي عبد الله في علوم الحديث حيث قال والصحيح ان يرويه الصحابي الزائل عنه اسم الجهالة بان يكون له راويان ممن يتداوله اهل الحديث فصاعدا الى وقتنا كالشهادة على الشهادة اي كتداول الشهادة على الشهادة بان يكون لكل واحد منهما راويان هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و خلاصة الخلاصة •

الصحيح يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها الجمع السالم ومنها العدد الذي ليس بكسر •

**التصحيح** هو تفعيل من الصحة التي هي ضد السقم فيكون المعنى ازالة السقم من السقيم •  
وعند اهل الفرائض هو ان يؤخذ السهام من اقل عدد يمكن على وجه لا يقع الكسر على واحد من الورثة كذا  
في الشريفي سمي به لان وقوع الكسر على واحد من الورثة بمنزلة السقم فتعالجه بالطريق المذكور  
المعروف عندهم فانت بمنزلة الطبيب و الطريق المذكور بمنزلة الدواء والحاصل ازالة الكسر الواقعة بين  
السهام والروس • وعند المحققين هو كتابة صح على كلام يحتمل الشك بان كرر لفظ مثلا لا يخل تركه كذا  
في خلاصة الخلاصة والارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

**الصريح** بالراء المهملة عند الاصوليين لفظ انكشف المراد منه في نفسه بسبب كثرة الاستعمال  
حقيقة كان او مجازا و حكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى الذية او القرينة و تقابله الكناية و تجيى  
في فصل الياء من باب الكاف هذا هو المذكور في كتب الحنفية [ قوله في نفسه اي بالنظر  
الى كونه لفظا مستعملا و الكناية ما استقر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيها معنى حقيقيا او مجازيا  
و احتراز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع  
او عن القرينة او نحو ذلك و ايضا احتراز عن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل  
المفسر والمحكم داخل في الصريح و مثل المجمل والمشكل داخل في الكناية كذا في التلويح ] واما  
في العضدي فقال هو من اقسام المنطوق فانه ينقسم الى صريح و غير صريح و يجيى في فصل القاف من  
باب النون • وعند النحاة يطلق على التأكيد اللفظي • في العباب التأكيد باعادة لفظ الاول يسمى صريحا  
و بغير لفظ الاول يسمى غير صريح و معنويا و يطلق ايضا على قسم من الاعراب • و التصريحة عند اهل  
البيان قسم من الاستعارة مقابلة للمكنية و تجيى في لفظ الاستعارة في فصل الراء من باب العين •

[ **المصافحة والتصافح** دست يكدیگر را گرفتند و آن سنت است نزد ملاقات و باید که بهر  
دو دست بود و آنکه بعض مردم بعد نماز فجر و یا بعد نماز جمعه می کنند چیزی نیست و بدعت  
است از جهت تخصیص وقت اما سنیت مصافحه که علی الاطلاق است باقی است پس اگر از سابق  
ملاقات نشده باشد سنت است و اگر ملاقات شده باشد بدعت است و با زن جوان مصافحه حرام  
است و با پیرزن که مشتهات نبود لایس است و روایت کرده اند که ابوبکر صدیق رضي الله عنه در  
خلافت خود بعبائز که شیر آنها خورده بود مصافحه می کرد و ابن زبیر رضي الله عنه در مکه عجزی  
را برای بیمار داری خود اجاره گرفت که پایهای او را میمالید و در سر او سپش میچست و اگر همچنین مردی  
پیر باشد که از فتنة شهوت ایمن باشد او را مصافحه با زن جوان درست است و مصافحه با امرد خوش  
شکل درست نباشد و بهر که نظر کردن حرام است مساس کردن او نیز حرام است بلکه حرمت مساس  
سخت تر از نظر است • و سنت آنست که چون سلام گوید دست بدهد و لیکن کف بر کف نهد و سر



انكشتان نگیرد که بدعت است هكذا في شرح المشكوة للشيخ عبد الحق الدهلوي [ وعند المحدثين هي مساواة احد اصحاب كذب الحديث للشيخ الراوي لا للراوي وسبق بيانها في لفظ المساواة في فصل الياء من باب السين •

**الصفحة** كاللقطة بحسب لغت هر چیزيست که عریض و منبسط باشد و مراد از آن در علم اسطرلاب جسمیست که محیط باشد باو دو دائرة متساوي متوازي و سطحی که واصل باشد میان محیطین این دو دائرة و صفیحه که بر آن افاق اقالیم سمعه نوشته باشند آن را صفیحه آماقي نامند كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بیست باب •

**الصفحة الملساء** عند الحكماء و المتكلمين هي ما يكون اجزأه المفروضة متساوية في الوضع و متصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة و تسمى مساما او غير نافذة و تسمى زوايا كذا في شرح المواقف في بيان جواز الخلاء في بحث المكان • و صفحة القمر و الشمس يجيء في لفظ الاصبع في فصل العين •

**الصلح** بالضم و سكون الهم في اللغة اسم من المصالحة خلاف المخاصمة مأخوذ من الصلاح و هو الاستقامة يقال صلح الشيء اذا زال عنه الفساد و في الشريعة عقد يرفع النزاع اي يكون المقصود و الغرض منه رفع النزاع فلا يرد هبة الدين ممن عليه الدين بعد المطالبة و الدعوى فانه يرتفع النزاع بذلك ايضا لكن المقصود الاصلي من الهبة مطلقا ليس رفع النزاع كذا ذكر في البرجندي [ اعلم ان الصلح باعتبار احوال المدعى عليه على ثلاثة اضرب لان الخصم وقت الدعوى اما ان يجيب او يسكت و الاول اما بالاقرار او الانكار فالاول اي الصلح بالاقرار فحكمه كالبيع ان وقع عن مال بمال لوجود معنى البيع و هو مبادلة المال بالمال بالتراضي فتجربى فيه احكم البيع كالشفعة و الرد بالعيب و خيار الرؤية و الشرط و حكمه كالأجارة ان وقع عن مال بمنفعة او عن منفعة بمال او بمنفعة عن جنس آخر فتجربى فيه احكام الاجارة فيشترط التوقيت و يبطل بموت احدهما و بهلاك المحل في المدة و الثاني و الثالث اي الصلح على الانكار و السكوت معارضة في حق المدعي و فداء يمين و قطع نزاع في حق المدعى عليه فلا شفعة في صلح عن دار لان المدعى عليه يزعم ان تلك الدار ملكه و غرضه بالصلح استبقاء ملكه على ما كان و تجب في صلح على دار لان المدعي يأخذ تلك الدار عوضا عن ملكه فيؤاخذ على زعمه • ثم الصلح باعتبار بدليه على اربعة اوجه اما ان يكون عن معلوم على معلوم وهو جائز لا محالة و اما ان يكون عن مجهول على مجهول فلن لم يحتج فيه الى التسليم مثل ان يدعي حقا في دار رجل و ادعى المدعى عليه حقا في الارض بيد المدعي فاصطحا على ترك الدعوى من الجانبين جاز و ان احتج اليه و قد اصطحا على ان يدفع احدهما مالا ولم يبينه او على ان يسلم اليه ما ادعاه لم يجز لان الجهالة فيه تمنع التسليم و التسلم و اما ان يكون

عن مجهول على معلوم وقد احتج فيه الى التسليم كما اذا ادعى حقا في دار في يد رجل فاصحا على ان يعطيه المدعي مالا معلوما ليسلم المدعى عليه ما ادعاه وهو لا يجوز وان لم يحتج فيه الى التسليم كما اذا اطلقا في هذه الصورة على ان يترك المدعي دعوه بمال معلوم يعطيه المدعى عليه فهذا جائز واما ان يكون عن معلوم على مجهول وقد احتج الى التسليم لا يجوز وان لم يحتج اليه جاز والاصل في ذلك ان الجهالة المفضية الى المنازعة الممانعة عن التسليم والتسلم مفسدة والجهالة التي ليست هذه صفتها لا تكون مفسدة لهذا في العناية شرح الهداية والطحاوي شرح الدرالمختار [ واصلح نزد صوفيه عبارتست از قبول اعمال و عبادات كما وقع في بعض الرسائل •

**الصالح** عند المحدثين حديث هو دون الحسن قال ابو داود وما كان في كتابي السنن من حديث فيه وهن شديد فقد بينته وما لم اذكر فيه شيئا فهو صالح وبعضها اصلح من بعض انتهى • قال الكاظم ابن حجر لفظ صالح في كلامه اعم من ان يكون للاحتجاج او للاعتبار فما ارتقى الى الصحة ثم الى الحسن فهو بالمعنى الاول وما عداهما فهو بالمعنى الثاني وما قصر عن ذلك فهو الذي فيه وهن شديد كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

[ **الصلاح** هو سلوك طريق الهدى وقبل هو استقامة الحال على ما يدعو اليه العقل والشرع والصالح القائم بما عليه من حقوق العباد وحقوق الله تعالى كذا في كليات ابي البقاء • ]

**الصالحية** فرقة من المعتزلة اصحاب الصلحي وهم جوزوا قيام العلم والارادة والقدرة والسمع والبصر بالميث ويلزمهم جواز كون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون البارئ تعالى حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها كذا في شرح المواقف •

**المصلحة** هي ما يترتب على الفعل ويجبى في لفظ الغاية في الناقص اليائي من باب الغبن المعجمة وجمع المصلحة المصالح • والمصالح المرسله عند الاصوليين هي الاوصاف التي تعرف عليها اى بدون شهادة الاصول بمجرد الاخالة اى بمجرد كونها مخيلة اى موقعة في القلب خيال العلية والصحة فلم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال وهي مقبولة عند الغزالي اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية • ثم قال الغزالي وهذه اى المصلحة التي لم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال وان سميناها مصلحة مرسله لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع فهي ليست بقياس اذ القياس له اصل معين والمصالح الخاجية هي التي في محل الحاجة والمصالح التحسينية هي التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل هي تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاشن الشيم هكذا يستفاد من التوضيح والتلويع والچلبي ويجبى في لفظ المناسبة ايضا في فصل الباء الموحدة من باب النون •

**الاصطلاح** هو العرف الخاص [ وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم بعد نقله عن موضوعه الاول لمناسبة بينهما كالعموم والخصوص او لمشاركتهما في امر او مشابتهما في وصف او غيرها كذا في تعريفات الجرجاني ] وقد سبق في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم • و **الاصطلاح** هو ما يتعلق بالاصطلاح يقال هذا منقول اصطلاحى وسنة اصطلاحية و شهر اصطلاحى و نحو ذلك •

**فصل الدال المهمة \* الصعود بالفتح** وتخفيف العين ضد الهبوط كما فى المنتخب واستعملهما اهل الهيئة لمعان بعضها بالقياس الى الحركة الاولى وبعضها بالقياس الى الحركة الثانية اما بالقياس الى الحركة الاولى فيقال النصف الصاعد من الفلك هو من غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالى البروج و يسمى النصف الشرقي والنصف المقبل ايضا والنصف الهابط هو من غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط و يسمى النصف الغربي والنصف المنحدر ايضا ويقال الصعود ايضا على تقارب الكوكب من سمت الرأس والهبوط على تباعده منه على ما ذكره عبد العلي البرجندي في بحث النطاقات في شرح التذكرة من الصعود والهبوط وقد يطلق على تقارب الكوكب من سمت الرأس و تباعده وعلى كونه فى النصف الشرقي من الفلك والنصف الغربي منه انتهى كلامه و اما بالقياس الى الحركة الثانية فيستعملان لمعان أحدها ان مركز التدوير او الكوكب اذا كان متحركا فى نصف البروج الذي هو من اول الجدي الى آخر الجوزاء على التوالي يسمى صاعدا وفى النصف الآخر هابطا وتأتيها انه اذا كان مركز التدوير او مركز الشمس متحركا فى النطاق الثالث والرابع من الخارج او كان مركز الكوكب فى النطاق الثالث والرابع من التدوير يسمى صاعدا وفى النطائين الآخرين هابطا فالمراد بالصعود حينئذ تباعد مركز التدوير او الكوكب عن الارض و بالهبوط تقاربه منها و ثالثها انه اذا كان مركز التدوير او الكوكب متحركا من منتصف النصف الجنوبي من منطقة الخارج الى منتصف النصف الشمالي منها يسمى صاعدا وفى النصف الآخر هابطا وبهذا المعنى الاخير يطلق الصعود والهبوط فى العروض • وذكر العلامة فى النهاية والتكفة انه قد يراد بصعود الكوكب ازدياد بعده على البعد الاوسط فبهذا الاعتبار يقال انه صاعد مادام فى النطاق الاول والرابع وهابط مادام فى النطائين الآخرين والمشهور عند اهل الاحكام انه بهذا الاعتبار يسمى مستعليا ومنخفضا ولا مشاحة فى الاصطلاحات والظاهر من بعض كتب الهيئة انه يطلق الصعود والهبوط فى النطاقات البعدية المسيرية والاستعلاء والانخفاض فى النطاقات البعدية فيقال انه صاعد مادام فى النطاق الاول والرابع من النطاقات المسيرية وهابط مادام فى الباقيين منها ويقال انه مستعل مادام فى الاول والرابع من النطاقات البعدية ومنخفض مادام فى الآخرين منها • وفي شرح الملخص وربما يقال انه صاعد مادام فى الاول والرابع من النطاقات البعدية ويسمى مستعليا وهابطا مادام فى الآخرين ويسمى منخفضا هكذا يستفاد من شرح المواقف وما ذكره

عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص و شرح التذكرة •

**الصيد** بالفتح و سكن الياء المثناة التكتانية مصدر بمعنى الاصطياد و يطلق ايضا على ما يصطاد كما في شرح ابي المكارم و هو على ما قال المطرزي حيوان ممتنع متوحش طبعا لا يمكن اخذه الا بحيلة فخرج بقيد الممتنع الدجاجة و البط و نحوهما اذ المراد منه ان يكون له قوائم او جناحان يعتمد عليهما او يقدر على الفرار من جهتهما و بالمتوحش مثل الحمام الاهلي اذ معناه ان لا يألف الناس ليلا و لا نهارا و بقيد طبعا ما توحش من الاهليات فانها لا تحل بالاصطياد و تحل بذكاة الضرورة و دخل به متوحش يألف كالظبي و قوله لا يمكن اخذه الا بحيلة اي لا يملكه احد • و في القاموس و غيره الصيد ممتنع لا مالك له فالصيد اعم من الحلال [ و الاصطياد مباح فيما يحل اكله و ما لا يحل فما يحل اكله فصيده للاكل و ما لا يحل اكله فصيده لغرض آخر اما للانتفاع بجلده او بشعره او بعظمه او غيرها او لدفع اذائه و الاصطياد مباح بخمسة عشر شرطا مبسوطه في العناية و الصيد لا يختص بمأكول اللحم بل يطلق على كل ما يصاد كما قال بعضهم شعرا • صيد الملوك ثعالب وارانيب • و اذا ركبت فصيدي الابطال • و ترجمته بالفارسية • • بيت •

خرگوش و رونه اند شکارشهان ولی • مردان کار وقت سواری شکار من [

هكذا في الهداية و شرحه و الدر المختار و شرحه • ]

**فصل الرءاء المهمة • الصبر** بالفتح و سكن الواو المتحدة بمعنى شكيبائي قال السالكون التصبر هو حمل النفس على المكاره و تجرع المرارة يعني ان لم يكن المرء مالك الصبر فينبغي ان يجتهد و يكلف نفسه الصبر و الصبر هو ترك الشكوى الى غير الله • و قال سهل الصبر انتظار الفرج من الله و هو افضل الخدمة و اعلاها • و قال غيره الصبر ان تصبر في الصبر معناه ان لا تطالع فيه الفرج يعني در بلاها و شدائد خروج ازان نه بيند و گفته اند صبر آنکه بنده را اگر بلا برسد نالد • و رضاء آنکه بنده را اگر بلا برسد ناخوش نگردد لله ما اعطى و لله ما اخذ فمن است في البين • و بعضي گویند که اهل صبر بر سه مقام اند اول ترك شکایت و این درجه تا بنانست دوم رضاء بمقدور است و این درجه را هدا نست سیوم محبت آنست که مولی باری کند و این درجه صدقانست و این انقسام صبر است که در مصیبت و بلا باشد بدانکه صبر باعتبار حکم منقسم می شود بفرض و نفل و مکروه و حرام چه صبر از محذور فرض است و از مکروهات نفل و صبر بر رنج داشت مخطور محذور است چنانکه او قصد حرام کند بشهوتی مخطور و غیرت او در هیجان آید آنگاه از اظهار غیرت صبر کند و بر آنچه براهل رود صبر کند و صبر مکروه صبری باشد بر رنج داشتیکه بجهتی مکروه در شرع بدورسد پس شرع باید که محکم صبر باشد کذا في مجمع السلوك [ و قيل الصبر هو ترك الشكوى من الم الم البلوى الى غير الله لا الى الله لان الله تعالى اثنى على ايوب صلعم بالصبر بقوله انا وجدناه صابرا مع دعائه في دفع الضر عنه

بقوله و ايوب اذ نادى ربه اني مستني الضر وانت ارحم الراحمين فعلمنا ان العبد اذا دعى الله تعالى في كشف الضر عنه لا يقدح في صبره و لكلا يكون كالمقاومة مع الله تعالى و دعوى التحمل بمشاقه قال الله تعالى و لقد اخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم و ما يتضرعون فان الرضاء بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله و لا الى غيره و انما يقدح بالرضاء في المقضي ونحن ما خوطبنا بالرضاء بالمقضي و الضر هو المقضي به و هو مقتضي عين العبد سواء رضي به او لم يرض كما قال صلعم كذا في الجرجاني [ و في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و بشر الصابرين الصبر ضربان أحدهما بدني لتحمل المشاق بالبدن و الثبات عليه و هو اما بالعقل كتعاطي الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد و الالم العظيم و ثانيهما هو الصبر النفساني و هو منع النفس عن مقتضيات الشهوة و مشتبهات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن و الفرج يسمى عفة و ان كان على احتمال مكروه اختلفت آساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي يدل عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه اسم الصبر و يضاده حالة تسمى الجزع و الهلع و هو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت و ضرب الخد و شق الجيوب و غيرها و ان كان في حال الغنى يسمى ضبط النفس و تضاده حالة تسمى البطران كان في حرب و مقاتلة يسمى شجاعة و يضاده الجبن و ان كان في كظم الغيظ و الغضب يسمى حلا و يضاده البرق و ان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة يسمى سعة الصدر و يضاده الضجر و الندم و ضيق النفس و ان كان في اخفاء كلام يسمى كتمان النفس و يسمى صاحبه كترما و ان كان في فضول العيش يسمى زهدا و بضاده الحرص و ان كان على قدر يسير من المال يسمى القناعة و يضاده الشرة و قد جمع الله اقسام ذلك و سمى الكل صبرا فقال و الصابرين في البساء و الضراء اي الفقر و حين البأس اي المحاربة قال الثعالبي ليس الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن و كفت النفس عن ابرار آثاره كان صاحبه صابرا و ان ظهر دمع عين او تغير لون • و قال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم ظهر فذلك يسمى سلوا و هو مما لا بد منه • قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه \* فائدة \* قال الغزالي الصبر من خواص الانسان و لا يتصور في البهائم لانها سلطت عليهم الشهوات و ليس لهم عقل يعارضها و كذا لا يتصور في الملائكة لانهم جردوا للشوق الى الحضرة الربوبية و الابتهاج بدرجة القرب و لم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجهد آخر و اما الانسان فانه خلق في الابتداء ناقصا مثل البهيمة ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح اذا بلغ ففيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة و الاعراض عن الدار الآخرة و عقل يدعوه الى الاعراض عنها و طلب اللذات الروحانية الباقية فاذا صرف العرف ان الاشتغال عنها يمنع عن الوصول الى اللذات صارت صادرة و مانعة لداعية الشهوة



من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبرا انتهى ما في التفسير الكبير •

الصدر بالفتح و سكون الدال المهملة بحسب اللغة اول وبالي هرچيز • و در اصطلاح عروضيان ركن اول از مصراع اول بيت را نامند كما وقع في الرسائل العربية و الفارسية •

المصدر هو ظرف من الصدور وعند النجاة يطلق على المفعول المطلق ويسمى حدثا و حدثانا وفعا و يجيى في فصل اللام من باب الفاء وعلى اسم الحدث الجاري على الفعل اي اسم يدل على الحدث مطابقة كالضرب او تضمننا كالجلسة والجلسة والمراد بالحدث المعنى القائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب او لم يصدر كالتطول كما في الرضي وقيل المصدر ما يكون في آخر معناه الفارسي الدال والنون او التاء والنون [ كما قيل في الشعر المعروف • شعر • مصدر اسمى است گر بود روشن • آخر فارسيش دن يا تن • وبعضهم زادوا فيه قيداً وهو ان يحصل الماضي بعد حذف نونه ليخرج كلمة تكون بمعنى رقبة وكلمة ختن اسم بلد معروف هكذا في رسائل القواعد الفارسية ] وما قيل ان الاسود معناه المتصف بالسواد بمعنى سياهي لا بمعنى سياه بودن فينتقض حده بالصفة المشبهة اذ المراد بالفعل الواقع في تعريفه هو الحدث فالجواب انه لما كانت الصفة المشبهة موضوعة لمعنى الثبوت انسلخ عنها معنى التجدد فلا يرد النقص بالالوان ولزوم عدم الفرق بين المعنى المصدرى والحاصل بالمصدر وما قيل ان المراد المعنى القائم بغيره من حيث انه قائم بغيره فلا ترد الالوان فتوهم لان النسبة ليست مأخوذة في مفهوم المصدر نص عليه الرضي وكيف و لو كان كذلك لوجب ذكر الفاعل كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في تعريف الفعل والمراد بجريانه على الفعل في اصطلاحهم تعلقه به بالاشتقاق سواء كان الفعل مشتقا والمصدر مشتقا منه كما هو مذهب البصريين او بالعكس كما هو مذهب الكوفيين كما ان جريان اسم الفاعل على الفعل عندهم هو موارنته اياه في حركاته وسكناته بالوزن العروضي وكما ان جريان الصفة على موصوفها جعل موصوفها صاحبها اي مبتدأ او ذا حال او موصولا او متبوعا لها او موصوفا وكل من الثلاثة اصطلاح مشهور في محله فلا غرابة في التعريف فالمراد بالحدث الجاري على الفعل ماله فعل مشتق منه ويذكر هو بعد ذلك الفعل تأكيدا له او بيانا لنوعه او عدده مثل جلست جلوسا و جلسة و جلسة وبغير الجاري على الفعل ما ليس له فعل مشتق منه مذكور او غير مذكور يجري هو عليه تأكيدا له او بيانا له نحو انواعا في قولك ضربت انواعا من الضرب لان الانواع ليس لها فعل تجري عليه فقيد بالجاري ليخرج عنه غير الجاري اذ لا مدخل له فيما نحن فيه فمثل وبأ له و وبأ له لا يكون مصدرا لعدم اشتقاق الفعل منه و ان كان مفعولا مطلقا ومثل العالمية والقادرية لا يكون مصدرا ولا مفعولا مطلقا وكذا اسماء المصادر كالوضوء والغسل بالضم لعدم جريانها على

الفعل ايضا • وقيل المراد بالجاري على الفعل ما يكون جاريا عليه حقيقة او فرضا فلا تخرج المصادر التي لا فعل لها • وفيه انه حينئذ يشكل الفرق بينها وبين اسماء المصادر كذا في شروح الكافية • اعلم ان صيغ المصادر تستعمل اما في اصل النسبة و يسمى مصدرا و اما في الهيئة الحاملة للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحركية الحاملة من الحركة و يسمى الحاصل بالمصدر و تلك الهيئة اما للفاعل فقط في الازم كالمتحركية و القائمة من الحركة والقيام او للفاعل و المفعول و ذلك في المتعدي كالعالمية و المعلوماتية من العلم و باعتبارها يتسامع اهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون مصدرا للمعلوم وقد يكون مصدرا للمجهول يعنون بهما الهيئتين هما معنيا الحاصل بالمصدر و الا لكان كل مصدر متعددا مشتركا و لا قائل به بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه كذا قال الجليبي في حاشية المطول في بحث الفصاحة في بيان التعقيد • وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور المصدر موضوع للحدث الساذج من غير اعتبار نسبتته الى الفاعل او متعلق آخر و الفعل مأخوذ في مفهومه النسبة وضا فان اعتبر من حيث انه منسوب الى الفاعل فهو مبني للفاعل و ان اعتبر من حيث انه منسوب الى متعلق آخر فهو مبني للمفعول و اذا لم يعتبر شيئا منهما كان محتملا للمعنيين و يكون للقدر المشترك بينهما فالمعنى المصدرى من مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قار بالذات و الحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالحمد مثلا بالمعنى المصدرى ستودن و الحاصل بالمصدر ستايش و ليس المراد منه الاثر المترتب على المعنى المصدرى كالا م على الضرب فقد ظهر ان ما قيل ان صيغ المصادر لم توضع الا لما قام به و كونها لمعنيين ما هو صفة للفاعل و ما هو صفة للمفعول ككون الضرب بمعنى الضاربة اي كون الشيء ضاربا اي زنده شدن و كونه بمعنى المضروبة اي كونه مضروبا اي زده شدن لابد له من دليل كلام لا طائل تحته انتهى فقد ظهر بهذا فساد ما ذكره الجليبي ايضا فتأمل •

**اسم المصدر** كما يستفاد مما سبق هو اسم الحدث الغير الجاري على الفعل • و در شرح نصاب صبيان قهستاني مذكور است كه اسم مصدر پنج قسم است اول وصف حاصل مرفاعل را و قائم با و مترتب بر معني مصدرى كه آن تأثیر است و اين قسم را حاصل مصدر نيز گویند چنانچه در تلویح مذكور است و جميع مصادر را بر این معني اطلاق کنند مثل جواز بمعنی روائى و روا بودن اول معنی اسمي است و دوم معني مصدرى و فرق میان مصدر و حاصل مصدر در جميع الفاظ بحسب معنی ظاهر است و در بعض الفاظ بحسب لفظ نیز مثل فعل بكسر فا كذا و بفتح فا کردن و حاصل مصدر را نیز اطلاق میکنند بر مصدر مستعمل بمعني متعلق فعل مثل خلق بمعني مخلوق چنانچه از شرح عقائد در بحث افعال عباد مستفاد میگردد و قریب باین است آنچه در امالي ابن حاجب مذكور است اسمي كه وسیلة فعلی گردد مثل اكل چون بمعني آنچه خورده شود استعمال یابد او را

اسم مصدر گویند و چون بمعنی خوردن باشد او را مصدر گویند درم اسمی است - ستعمل بمعنی مصدر که فعلی از مشتق نگشته مثل قهقری این در امالی ابن حاجب مذکور است سیوم مصدر معرّه مثل فجار که اسم الفجور است چهارم اسمی است بمعنی مصدر و خارج از اوزان قیاسیّه مصدر مثل سقیا و غیبت که اسم سقی و اغتیاب است و این قسم در کلام عرب بسیار است پنجم اسمی است مرادف مصدر مصدر بمیم و او را مصدر میمی نیز گویند مثل منصرف و مکرم این در رضی مذکور است انتهی کلامه اقول لا شک ان الاقسام الخمسة المذكورة ليست مشتركة في مفهوم عام يطلق عليه اسم المصدر كما هو دأب التقسيم حيث يذكر اولاً لفظ يكون معناه عاماً شاملاً للاقسام ثم يذكر بعده اقسامه كما ترى في تقسيم الكلمة التي هي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد الى الاسم والفعل والحرف فهذا اريد بالتقسيم تقسيم ما يطلق عليه لفظ اسم المصدر كما يقسم العين الى الجاربة والباصرة وغيرها و كما قسم اهل الامول السبب والعلة الى الاقسام المعينة هكذا ينبغي ان يفهم \*

**التصدير** عند اهل البدع من المحسنات المعنوية و يسمى رد العجز على الصدر ايضاً و هو <sup>عط</sup> مى النثران يجعل احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما في اول الفقرة و اللفظ الآخر في آخر الفقرة و المراد بالمكررين المتحدان لفظاً و معنى و بالمجانسين المتحدان لفظاً لا معنى و بالمحقيقين بالمجانسين اللذان يجمعهما الاشتقاق او شبه الاشتقاق فيكون اربعة اقسام الاول ان يكون اللفظان مكررين نحو و تخشى الناس والله احق ان تخشاه و الثاني ان يكونا مدجانسين نحو سائل اللئيم يرجع و دمه سائل الاول من السؤال و الثاني من السيلان و الثالث ان يجمعهما الاشتقاق نحو استغفروا ربكم انه كان غفارا و الرابع ان يجمعهما شبه الاشتقاق نحو قال ابي لعلكم من القالين \* و في النظم ان يكون احدهما اي احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما في آخر البيت و اللفظ الآخر في صدر المصراع الاول او حشوة او آخرة او صدر المصراع الثاني فهو اربعة اقسام لان اللفظ الآخر في صدر المصراع الاول او حشوة او آخرة اي عجزه او صدر المصراع الثاني و على كل تقدير فاللفظان اما مكرران او متجانسان او متشابهان اشتقاقاً او شبه اشتقاق فتصير الاقسام ستة عشر حاملة بضرب اربعة في اربعة \* و اعتبر صاحب المفتاح قسماً آخر هو ان يكون اللفظ الآخر في حشو المصراع الثاني نحو \* شعره في علمه و حلمه و زهده \* و عهده مستهتر مستهتر \* فعلى هذا يصير مجموع الاقسام عشرين و لا يخفى ان تركه اولى ان لا معنى فيه لرد العجز على الصدر اذ لا صدارة لحشو المصراع الثاني اصلاً بخلاف المصراع الاول \* و قد يجاب عنه بانه لو كان لحشو المصراع الاول صدارة بالنسبة اليه لكان لحشو المصراع الثاني ايضاً صدارة بالنسبة اليه فتأمل هكذا يستفاد من المطول و الجليلي و الاتقان في نوع الفواصل و تفصيل الا مثله يطلب من المطول \*

**المصادرة** عند اهل النظر تطلق على قسم من الخطأ في البرهان لخطأ مادته من جهة المعنى وهي جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان بتغير ما واما اعتبار التغيير بوجه ما ليقع الا لتباس كقولنا هذه نقلة وكل نقلة حركة فهذه حركة فالصغرى ههنا عين النتيجة فان قيل هذا خطأ في الصورة لان النتيجة حينئذ لا تكون قولاً آخر فلا يكون قياساً قلنا هو قول آخر نظراً الى ظاهر اللفظ • ويقال ايضا بعبارة اخرى توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى • ومن هذا القبيل الامور المتضافعة فاذا جعل احدهما مقدمة من مقدمتي برهان كان كجعل النتيجة مقدمة من برهانها مثل هذا ابن لانه ذواب وكل ذي اب ابن لان الصغرى في قوة النتيجة ومن هذا القبيل ايضا كل قياس دوري وهو ما يتوقف ثبوت احدي مقدمتيه على ثبوت النتيجة اما بمرتبة او بمراتب • ومنهم من يجعل المصادرة من قبيل الخطأ من جهة الصورة قائلاً بان الخطأ في الصورة اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض وهو ان لا يكون على هيئة شكل منتج واما بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة بان لا يكون اللازم قولاً غير المقدمات وهو المصادرة على المطلوب هكذا يستفاد من حواشي العضدي للسيد السند والسعد التفقازاني في بحث المغالطة • وقيل المصادرة على المطلوب اربعة اوجه الاول ان يكون المدعى عين الدليل والثاني ان يكون المدعى جزء الدليل والثالث ان يكون المدعى موقوفاً عليه صحة الدليل والرابع ان يكون موقوفاً عليه صحة جزء الدليل انتهى • وقد تطلق المصادرات على مقدمات مذكورة في العلوم المدونة معلمة في الوقت مع استنكار وتشكيك وقد سبق في مقدمة الكتاب في بيان معنى المبادي [الأصرار الاقامة على الذنب والعزم على فعل مثله كذا في الجرجاني •]

**الصغير** بالغين المعجمة كالكريم يطلق على قسم من الادغام والاشتقاق كما مر في بحثهما •

**الاصغر** عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق وعند المنطقيين يطلق على موضوع

المطلوب في القياس الاقتراني وقد سبق في لفظ الحد ايضا في فصل الدال من باب الحاء •

**الصغرى** مونث الاصغر وهو عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة وعلى قسم

من الفاملة وعند المنطقيين هي القضية التي فيها الاصغر وقد سبق ايضا في لفظ الحد •

**المصغر** على صيغة اسم المفعول من التصغير عند الصريين هو اللفظ الذي زيد فيه شيء ليدل

على التقليل ويسمى بالمحقرا ايضا وبالتصغير والتحقير ايضا كما يستفاد من اللباب ويقابله المكبر

ومصغره فعيل وفعيعل وقد يجيى التصغير للتعظيم ايضا فرجيل تصغير رجل وهو مكبر

وتصغير الترخيم ما يصغر بحذف زوائده و يسمى تحقير الترخيم ايضا والتفصيل يطلب من الشافية

واللباب • [وبعض الشعراء جمع المصغرات في اشعار وقد اجاد وهي هذه • شعر •

• نقيط من مسيك في وريد • • خويلك ام وشيم في خديد •

- وذِيَاكَ التَّوْبَعِ فِي الصُّحَا • • وَجِيهَكَ أَم مُدِيرٍ فِي سَعِيد •
- ظَلَبِي بَلْ صَبِي فِي قُبِي • • مُرِيهِيْب السُّطِيْوَةِ كَالسَّيْد •
- مُعِيْشِيْق الحُرِيْكَة وَ المَحْيَا • • مُمِيْشِيْق السُّوِيْلَف وَ القُدِيْد •
- مُعِيْسِيْل اللَّمِّي لَهُ تُغْيِر • • رُوِيْقَتُهُ حُمِيْرٍ فِي شُهِيْد •

هكذا إلى آخر الأبيات في الباب الثالث من نفحة اليمن [ أما در اصطلاح اهل فارس عبارت از حرف کاف است که در اواخر الفاظ الحاق کنند و آنرا کاف تصغیر نامند چنانچه در این ابیات واقع است • رباعي • گستم خراب شیفته خرد سالکی • قدش نهالکی و چه نارت نهالکی • شیرینکی شکر لبکی شوخ چشمکی • بر روی همچو ماهکش از مشک خالکی • هكذا في مجمع الصنائع • ]

**الصفريّة** بالفاء فرقة من الخوارج اصحاب زياد بن الاصفر قالوا لا يكفر القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين و لا يكفراطفال المشركين و لا يسقط الرجم و يجوز التقية في القول دون العمل و المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق اوزان او قاذف و لا يقال كافر و ما لاحد فيه لعظمته كترك الصلوة و الصوم يقال لصاحبه كافر و قيل تزوج المؤمنة من دينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية كذا في شرح المواقف •

**الصفراء** بالمد در اصطلاح محدثين جامع است که درو خطهاي زرد باشند کما في تيسير القارئ ترجمة صحيح البخاري • و نزد اطباء نام خلطی است که آنرا تلخه نیز گویند و هي قسمان طبيعية و هي كرهوة الدم الطبيعي و هي احمر ناصع خفيف حاد و غير طبيعية و هي اربعة اصناف الاول المرة الصفراء و الثاني المرة المخية و تسمى بالصفراء المخية ايضا و الثالث الصفراء الكراسية و هي مركبة من الصفراء المحترقة و المرة الصفراء و الرابع الزنجارية كذا في القانونچه و شرحه •

**الصورة** بالضم و سکون الواو في عرف الحكماء و غيرهم تطلق على معان • منها كيفية تحصل في العقل هي آلة و مرآة لمشاهدة ذی الصورة و هي الشبح و المثال الشبيه بالمتخیل في المرآة • و منها ما يتميز به الشيء مطلقا سواء كان في الخارج و يسمى صورة خارجية او في الذهن و يسمى صورة ذهنية • و توضيحه ما ذكره القاضي في شرح المصابيح في باب المساجد و مواضع الصلوة من ان صورة الشيء ما يتميز به الشيء عن غيره سواء كان عين ذاته او جزؤه المميز • و كما يطلق ذلك في الجنة يطلق في المعاني فيقال صورة المسئلة كذا و صورة الحال كذا فصورته تعالى يراد بها ذاته المخصوصة المنزهة عن مبالغة ما عداها من الأشياء كما قال تعالى ليس كمثله شيء انتهى كلامه • و منها الصورة الذهنية أي المعلوم المتميز في الذهن و حاصله الماهية الموجودة بوجود ظلي أي ذهني كما في شرح المواقف في مبحث الوجود الذهني و على هذا قيل الصورة ما به يتميز الشيء



فى الذهن فان الاشياء فى الخارج اعيان و فى الذهن صور و على هذا وقع فى بديع الميزان وحاشيته للصادق الحلواني صورة الشيء ما يؤخذ منه عند حذف الشخصات اى الخارجية و اما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل فى العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة انه متمائز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة للتفتازاني والمراد بالشيء معناه اللغوي لا العرفي و معنى التعريف صورة الشيء ما يؤخذ منه عند حذف الشخصات لو امكنه و وجدت فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة الجزئيات من حيث هي جزئيات بل من حيث هي كليات و كذا صورة الكليات من حيث هي معدومات انتهى • اعلم ان القائلين بالوجود الذهني لاشياء بالحقيقة يأخذون الصورة بهذا المعنى في تعريف العلم و يقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية في نفس الهمية مخالفة لها فى اللوازم فان الصور العقلية غير متمانعة فى الحلول فيجوز حلولها معا بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص يمتنع تشكله بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعانة فى الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسيرا جدا و اذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي و سهل انتقاشها به و ايضا تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا و لذلك تقدر النفس على تخيل السموات و الارض معا و الامور الصغيرة بالمرة الواحدة معا بخلاف الصورة المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها و ايضا الصورة العقلية للكييفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية اذا حصلت فى العاقلة لا يجب زوالها و اذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية • و القائلون بوجود الاشياء فى الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجازياخذون الصورة في تعريف العلم بالمعنى الاول و يجيئ في لفظ العلم ايضا [و منها الصورة الخارجية وهي اما قائمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن ان كانت الصورة عرضية كالصورة التي تراها مرسمة فى امرأة من الصورة الخارجية • و منها انها تجيئ بمعنى الصفة كما في حديث ان الله خلق آدم على صورته كذا في كليات ابي البقاء ] و منها جوهر من شأنه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل كما في شرح حكمة العيني و الصورة بهذا المعنى قسمان صورة جسمية وهي الجوهر الحال فى الهيدولى الاولى و يسمى ايضا بالطبيعة المقدارية والمتصل والاتصال الجوهري و الامتداد و الامر الممتد و هي الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث المتصل في نفسه • قيل هذا مناف لما ذكره السيد السند في حاشية التشرح القديم لهداية الحكمة ان من الجسم الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث فان الجسم كل و الصورة الجسمية جزء و مفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء و التوفيق بان مراده قدس سره كما صرح به فى شرحه للمواقف ان الجسم في بادي الرأي هو الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث اعنى الصورة

فلا منافاة ووجهه ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كالسطح واللون ادى حكمه بوجود جوهر قابل للابعاد الثلاث حكما غير مفتقر الى ترتيب قياس و هو المعنى من الصورة الجسمية وهي الجسم في بادي الراى وصورة نوعية وهي الجوهر الحال فى الهيولى الثانية وهي جوهر داخل فى الجسم مبدأ لاثارة كالا ضاءة والاحراق في كل جسم نوعي وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا بمعنى ان لها مدخلا قريبا في ذلك الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجسمية ايضا كذلك وتسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وتسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها فى الغير وسماها الامام بالصورة الطبيعية ايضا ثم الصورة النوعية اثبتتها المشاورون و اما الاشراقيون فالمنتهور عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة والتمايز فى الاجسام بالا عراض القائمة بالجسمية فكل جسم نوعي عندهم يتركب من الصورة والعرض القائم به هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة وحواشيه وغيرها • ومنها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة ويسمى بالعين ايضا وبقابله المعنى على ما ذكر في مباحث الحواس • ومنها كل هيئة في قائل وحداني بالذات او بالاعتبار اى سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية ومحل تلك الصور يسمى بالمادة كالبياض والجسم كذا في تهذيب الكلام • وانواع الصورة على طور اهل الكسف نجيب في لفظ الطبيعة في فصل العين من باب الطاء [ منها ما به يحصل السبب بالفعل كالبهية الكاملة للسبب سبب اجماع الخشببات ومقابله المادة بمعنى ما به السبب بالقوة كتقطعات السرير كذا في الجرجاني ] ومنها ترتيب الاشكال و وضع بعضها مع بعض وهي الصورة المخصوصة لكل شكل ومنها انها نطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة فيقال صورة المسئلة وصورة السؤال والجواب كذا في كليات البقاء • [ وصورت حق در اصطلاح صوفيه عبارت از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه وآله وسلم بواسطة منحقق بودن ذات نبوي بحقيقت احديت • وصورت الهي عبارت است از انسان كامل بواسطة منحقق بودن او بحقائق اسماء الهية كذا في لطائف اللغات •

التصور يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك وعلى قسم من العلم المقابل للتصديق ويسميه بعضهم بالمعرفة ايضا كما وقع فى العضدي والقطبي وحواشيه وتوضيح هذا المعنى يجيب في لفظ التصديق في فصل القاف وقد سبق ايضا في لفظ الحكم ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان وقد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان والكاتب وقد يكون متعددا مع نسبة اما تقييدية اى غير تامة وهي على قسمين توصيفية و اضافية كالحيوان الناطق و غلام زيد و اما تامة غير خبرية كقولك اضرب و اما خبرية يشك فيها او مرجوح فيها فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم واما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط واعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه وهذا على خلاف مذهب اهل العربية كما سبق

فى الذهن فان الاشياء فى الخارج اعيان و فى الذهن صور و على هذا وقع فى بديع الميزان وحاشيته للصادق الحلواني صورة الشيء ما يؤخذ منه عند حذف الشخصات اى الخارجية و اما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل فى العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة انه متمائز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة للتفتازاني والمراد بالشيء معناه اللغوي لا العرفي و معنى التعريف صورة الشيء ما يؤخذ منه عند حذف الشخصات لو امكنه و وجدت فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة الجزئيات من حيث هي جزئيات بل من حيث هي كليات و كذا صورة الكليات من حيث هي معدومات انتهى • اعلم ان القائلين بالوجود الذهني للاشياء بالحقيقة يأخذون الصورة بهذا المعنى في تعريف العلم و يقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية في نفس المهيبة مخالفة لها فى اللوازم فان الصور العقلية غير متمانة فى الحلول فيجوز حلوها معا بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص يمتنع تشكله بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعانة فى الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسيرا جدا و اذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقى و سهل انتقاشها به و ايضا تحل الكبيرة من الصور العقلية فى محل الصغيرة منها معا و لذلك تقدر النفس على تخيل السموات و الارض معا و الامور الصغيرة بالمرة الواحدة معا بخلاف الصورة المادية فان العظيمة منها لا تحل فى محل الصغيرة مجتمعين معا و ايضا الصورة العقلية للكييفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية اذا حصلت فى العاقل لا يجب زوالها و اذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية • و القائلون بوجود الاشياء فى الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجازيأ خذون الصورة فى تعريف العلم بالمعنى الاول و يجيئ فى لفظ العلم ايضا [ ومنها الصورة الخارجية وهي اما قائمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن ان كانت الصورة عرضية كالصورة التي تراها مرتسمة فى المرآة من الصورة الخارجية • ومنها انها تجيئ بمعنى الصفة كما فى حديث ان الله خلق آدم على صورته كذا فى كليات ابي البقاء ] ومنها جوهر من شأنه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل كما فى شرح حكمة العين و الصورة بهذا المعنى قسمان صورة جسمية وهي الجوهر الحال فى الهيدولى الاولى و يسمى ايضا بالطبيعة المقدارية والمتصل والاتصال الجوهري و الامتداد و الامر الممتد وهي الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث المتصل فى نفسه • قيل هذا مناف لما ذكره السيد السند فى حاشية الشرح القديم لهداية الحكمة ان من الجسم الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث فان الجسم كل و الصورة الجسمية جزء و مفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء و التوفيق بان مراده قدس سره كما صرح به فى شرحه للمواقف ان الجسم فى بادى الراى هو الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث اعنى الصورة

فلا منافاة وجهه أن الحس إذا ادرك بعض أعراض الجسم كالمصطمح واللون أدى حكمه بوجود جوهر قابل للبعد الثالث حكما غير مفقود إلى ترتيب قياس وهو المعنى من الصورة الجسمية وهي الجسم في بادى الرأى وصورة نوعية وهي الجوهر الحال في الهولى الثانية وهي جوهر داخل فى الجسم مبدأ لاثارة كالا ضادة والاحراق في كل جسم نوعي وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا بمعنى ان لها مدخلا قريبا في ذلك الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجسمية ايضا كذلك وتسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وتسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها فى الغير وسماها الامام بالصورة الطبيعية ايضا ثم الصورة النوعية اثبتها المشاورون واما الاشراقيون فالمشهور عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة والتمايز فى الاجسام بالاعراض القائمة بالجسمية فكل جسم نوعي عندهم يتركب من الصورة والعرض القائم به هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة وحواشيه وغيرها • ومنها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة ويسمى بالعين ايضا ويقابله المعنى على ما ذكر في مباحث الحواس • ومنها كل هيئة في قابل وحداني الذات او بالاعتبار اى سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية ومحل تلك الصور يسمى بالمادة كالبياض والجسم كذا في تهذيب الكلام • وانواع الصورة على طور اهل الكشف تجيى في لفظ الطبيعة في فصل العين من باب الطاء [ منها ما به يحصل الشئى بالفعل كالبينة الحاصلة للسريير بسبب اجتماع الخشبات ومقابله المادة بمعنى ما به الشئى بالقوة كتقطعات السريير كذا في الجرجاني ] ومنها ترتيب الاشكال و وضع بعضها مع بعض وهي الصورة المخصوصة لكل شكل ومنها انها تطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة فيقال صورة المسئلة وصورة السؤال والجواب كذا في كليات البقاء • [ وصورت حق در اصطلاح صوفيه عبارت از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه وآله وسلم بواسطة متحقق بودن ذات نبوي بحقيقت احديت • وصورت الهي عبارت است از انسان كامل بواسطة متحقق بودن او بحقائق اسماء الهية كذا في لطائف اللغات •

التصور يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك وعلى قسم من العلم المقابل للتصديق ويسميه بعضهم بالمعرفة ايضا كما وقع فى العضدي والقطبي وحواشيه وتوضيح هذا المعنى يجيى في لفظ التصديق في فصل القاف وقد سبق ايضا في لفظ الحكم ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان وقد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان والكاتب وقد يكون متعددا مع نسبة اما تقييدية اى غير تامة وهي على قسمين توصيفية و اضافية كالحيوان الناطق و غلام زيد و اما تامة غير خبرية كقولك اضرب و اما خبرية يشك فيها او مرجوح فيها فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم واما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط واعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه وهذا على خلاف مذهب اهل العربية كما سبق

في لفظ الاسناد \* فائدة \* العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور بل يتوقف على حصول مثال المدرك في المدرك و يقال له العلم الحسولي اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية لا تتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له و للعلم الاشرافي الذي يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى و علم المجردات المفارقة و علمنا بانفسنا و يقال له العلم الحضورى و الا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي تصورا هكذا و علم الباري بجميع الاشياء و علم المجردات بانفسها و علمنا بانفسنا يستحيل ان يكون بحصول صورة فلا يكون تصورا ولا تصديقا كذا في شرح اشراق الحكمة و يطلق التصور ايضا على الامر المقصود اى المعلوم التصوري \* قال في المطول في بحث الفصل و الوصل في شرح قوله الجامع اما عقلي بان يكون بينهما اتحاد في التصور الخ اى في الامر المتصور اذ كثيرا ما تطلق التصورات والتصديقات على المعلومات التصورية والتصديقية انتهى كلامه \* و تصور نزد بلغاء تخيل را نامند و قد سبق في فصل اللام من باب الجاء المعجمة \*

**الصهر** بالكسر و سكون الهاء في اللغة بمعنى خسر كما في الصراح و قال محمد و ابو عبيدة صهر الشخص كل ذي رحم محرم من جانب عرسه و يدخل فيه ايضا كل ذي رحم محرم من زوجة ابية و زوجة ابنة و زوجة كل ذمي رحم محرم من ابنة فان الكل اصهار كذا في الهداية \* و ذكر الامام الحلواني ان الاصهار في عرفهم كل ذي رحم محرم من امرأته فيدخل ابوها و اخوها و غيرها و اما في عرفنا فلا يدخل فيه الا ابوها و امها و لا يسمي غيرها صهرا \* و عن الفراء في قوله تعالى فجعله نسبا و صهرا النسب ما لا يحل نكاحه و الصهر ما يحل نكاحه من القرابات كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب الرمية \*

**فصل الطاء \* [ الصراط ]** گفت آنحضرت صلى الله عليه وسلم كه زده خواهد شد صراط بر پشت دوزخ پس مي باشم من اول كسى كه بگذرد آنرا و مشهور است كه صراط تيز تر است از شمشير و بارىك تر است از صوي \* و در حديثى ديگر آمده است كه بر بعضى مردم همچنين است و بر بعضى مثل رادى و سيع و اين چنان است كه ميگويند طول وقوف در محشر بر بعضى مقدار پنجاه هزار سال است و بر بعضى مقدار دو ركعت نماز و اين بنابر تفاوت اعمال و انوار ايمان است و آمده است كه چون است بر صراط بلغزند و در مانند فریاد كنند و امحمداه پس آنحضرت از شدت اشفاق باواز بلند ندا كند و گوید رب امّتي امّتي سوال نميكنم ترا امروز نفس خود را و نه فاطمه را كه دختر من است اين مبالغه در غايت اهتمام است از آنحضرت در باب امت و استخلاص ايشان و دعاي رسل دران روز اين است كه اللهم سلم سلم و در حديث ديگر آمده است كه پيغمبر شما قائم باشد بر صراط و بگويد



رب ستم ستم و قول آنحضرت برای طلب سلامت خواهد بود و از رسل نیز همچنان و در حدیث آمده است که کسیکه نیک دهد صدقه را میگذرد بر صراط هکذا فی مدارج النبوة للشيخ عبدالحق الدهلوي [

### فصل العين \* الاصبع بكسر الهمزة وفتح الموحدة بحسب لغت انگشت را گویند و در

اصطلاح ریاضیان نصف سدس مقیاس را گویند چنانچه در لفظ ظل خواهد آمد در فصل لام از باب ظاء معجمه و نیز نصف سدس هر یک از قطر قمر و قطر شمس و از جرم هر دو را گویند • قال فی التذكرة و شرحه لعبد العلي البرجندی و یجزی کل واحد من قطري النیرین و جرمیهما الی اثني عشر جزءاً متساوية وتسمى الاصابع و الاصابع القطرية اي المعتبرة فی القطر تقيد بالمطلقة و الاصابع الجرمية تقيد بالمعدلة و المراد بجرمي النیرین صفحتاهما المرئیتان فان سطح نصف جرم القمر مثلاً یرى من بعيد كدائرة و هذا السطح المستوي يسمى بسطح صفحة القمر و كذا الحال فی الشمس نصفه القمر مثلاً هي ما يقع من جرم القمر علی قاعدة مخروط شعاع البصر و اما یقسم هکذا لان كلا منهما فی المنظر قريب من شبر هو اثنا عشر اصبعاً کل اصبع منها ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الی ظهور البعض و لهذا یسمى الاقسام بالاصابع فان قيل المنکسف من القمر کذا اصبعاً فالمراد منه ظاهر و اما اذا قيل من جرم القمر قطر فالمراد منه مساحة القدر المظلم من صفحة القمر مربع یكون مساحة تمام صفحته اثني عشر مربعاً و قس علیه المنکسف من قطر الشمس و جرمها و ان شئت الزیادة فارجع الیه •

### الصدع بالفتح و سکون الدال عند الاطباء هو تفرق اتصال فی طول العظم ان لو كان فی العرض

یسمى کسراً او تفتتاً کذا یستفاد من شرح القانونجة •

### الانصداع عندهم انشقاق عرق فی غیر الرأس کذا فی بحر الجواهر •

### اصداع الجمع در اصطلاح صوفیه فرق است بعد از جمع بظهور کثرت در وحدت و اعتبار کثرت

در وحدت کذا فی لطائف اللغات •

### الصرع بالفتح و سکون الراء فی اللغة السقوط و عند الاطباء عبارة عن مرض یحدث بسبب

سدة دماغية غیر تامة تمنع الروح النفساني عن النفوذ فتشنج بها جميع الاعصاب لانقباض مبدئها و تمنع الحس و الحركة و الانتصاب سمي به تسمية للملزوم باسم اللازم و قد یسمى بام الصبیان لكثرة عروضه للصبیان و بالمرض الکاهني ایضاً لان من المصروعین من یتکهن و یخبر بالغیب کالکهان و اما قلنا غیر تامة لان سدة الدماغ ان كانت تامة احدثت السکنة فهذا القید احتراز عن السکنة • و ینقسم الصرع الی بلغمية و سوداوية لان السدة اما بلغمية او سوداوية و السدة الصفراوية قلما توجد و الصرع الدموية یحتمله کذا فی شرح القانونجة •

### المصراع بكسر الميم در لغت تختة در را گویند و در اصطلاح بلغاء آنست که از سه قالب و یا چهار

قالب مرکب شده باشد کمتر و بیشتر روا نیست که آن از قبیل نظم نبود اگرچه منقول است که بزرگی یک مصراع بر حسب قانون و دویم دراز گفته مصراع اول • آب را و خاک را بر سر زنی سر نشکند • مصراع دوم • آب را و خاک را یک جا کن و درهم کنی خشتی پزی بر سر زنی سر بشکند کذا فی جامع الصنائع و فی المذهب و غیره مصراع نصف بیت را گویند •

**التصريح** كالتصريف عند البلغاء جعل العروض مقفاة تقفية الضرب و هو من انواع السجع على القول بجريانه في النظم قال ابن الاثير التصريح ينقسم الى سبع مراتب الاولى ان يكون كل مصراع مستقلا بنفسه في فهم معناه و يسمى التصريح الكامل كقول امرئ القيس • شعر • افاطم مهلا بعض هذا التدلل • و ان كنت قد ازمنت هجري فاجملي • و الثانية ان يكون الاول محتاجا الى الثاني فاذا جاء جاء مرتبطا به كقوله ايضا • شعر • قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل • و الثالثة ان يكون المصراعان بحيث يصح وضع كل منهما موضع الآخر كقول ابن الحجاج • شعر • من شروط الصبوح في المهرجان • خفة الشرب مع خلو المكان • و الرابعة ان لا يفهم معنى الاول الا بالثاني و يسمى التصريح الناقص كقول ابي الطيب • شعر • مغاني الشعب طيبا في المغاني • بمنزلة الربيع من الزمان • و الخامسة ان يكون التصريح بلفظة واحدة في المصراعين و يسمى التصريح المكرر و هو ضربان لان الالفاظ اما متحدة المعنى في المصراعين كقول عبيد • شعر • وكل ذي غيبة يؤوب • و غائب الموت لا يؤوب • و هذا انزل درجة و اما مختلفة المعنى لكونه مجازا كقول ابي تمام • شعر • فتى كان شربا للعفاة و مرتعا • فاصبح للهنديّة البيض مرتعا • و السادسة ان يكون المصراع الاول معلقا على صفة يأتي ذكرها في اول المصراع الثاني و يسمى التعليق كقول امرئ القيس • شعر • الا ايها الليل الطويل الا انجلي • بصبح و ما الاصبح منك بامثل • لان الاول بصبح و هذا معيب جدا و السابعة ان يكون التصريح في البيت مخالفا لقافيته و يسمى التصريح المشطور كقول ابي نواس • شعر • اقلني قد ندمت من الذنوب • وبالاترار عدت من الجحود • فصرع بالباء ثم قعاه بالداال انتهى كلامه و لا يخفى ان السابعة خارجة مما نحن فيه كذا في المطول في بيان السجع •

**المصراع** بفتح الراء المشددة عند اهل البديع بيت فيه التصريح • و در مجمع الصنائع در تعريف

غزل ميگويد مصرع بيتی را گویند که هر دو مصراع او قافیه دار باشند و الآن ابن را مطلع نامند • [

**الصنع** بالضم و سکون النون هو ايجاد شيء مسبوق بالعدم و قد سبق بيانه في لفظ الابداع في

فصل العين من باب الباء الموحدة •

**المصنوع** و هو الشيء المسبوق بالعدم • و نزد بلغاء آنست که نظم از صنعتی آراسته گردد که طبع

بدان ترکیب بسبب مراعات قواعد آن بدان صنعت میل کند چه بعضی صنائع مطبوع اند چون ترمیم و تجنیس و ایهام و خیال و بعضی نامطبوع چون تجنیس مطرف و مقلوب بعض کذا فی جامع الصنائع •

**الصناعة** بالكسر في الأصل الحرفة يعني ييشه كما وقع في الصراح وعلى هذا قيل الصناعة في عرف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة والحجامة ونحوها مما يتوقف حصولها على المزاولة والممارسة ثم الصناعة في عرف الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية العمل ويكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل كالخياطة ونحوها أولا كعلم الفقه والمنطق والنحو والحكمة العملية ونحوها ممالا حاجة فيه إلى حصوله إلى مزاولة الأعمال • وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة له يسمى صناعة له هكذا يستفاد من الجليلي حاشية المطول • وقال أبو القاسم في حاشية المطول الصناعة اسم للعلم الحاصل من التمرن على العمل • وقد تفسر بملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما لنحو غرض من الأغراض صادرا عن البصيرة بحسب الامكان والمراد بالموضوعات آلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما في الخياطة أو ذهنية كما في الاستدلال وإطلاقها على هذا المعنى شائع وإطلاقها على مطلق ملكة الإدراك لأبأس به وقيل الصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها الأفعال الاختيارية من غير روية كذا في الجرجاني •

**الصناعات الخمس** عند المنطقيين هي البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة ويجيء أيضا في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة [وجه الضبط في الخمس أن مقدمات القياس إما أن يفيد تصديقا أو تأثيرا آخر غير التصديق أعني التخيل فالثاني الشعر والاول إما أن يفيد ظنا أو جزما فالاول الخطابة والثاني أن افاد جزما يقينيا أو جزما غير يقيني فالاول البرهان والثاني أن اعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة أو التسليم من الخصم أولا فالاول الجدل والثاني المغالطة هكذا في شرح التهذيب لليزدي • ]

**الاستصناع** هو استعمال من الصناعة ويعدى إلى مفعولين وهو في اللغة طلب العمل وفي الشرع بيع ما يصنعه الصانع عينا فيطلب من الصانع العمل والعين جميعا فلو كان العين من المستصنع كان اجارة لا استصناعا كما في اجارة المحيط • وكيفية أن يقال للصانع كخفاف مثلا أخزلي من اديمك خفا صفته كذا بكذا درهما ويريه رجله و يقبل الصانع سواء أعطى الثمن أولا كذا في جامع الرموز والبرجندي في فصل السلم • ]

**فصل الغين \* الصوغ** بالفتح وسكون الواو عند الصرفيين أن يؤخذ مادة اصل ويتصرف فيها بأحداث هيئة وزيادة معنى فتبقى مادة الأصل ومعناه في الفرع كما في صوغ الإواني والحلي من الذهب فالمصدر اصل للفعل كذا في أصول الأکبري •

**الصيغة** بالكسر عند أهل العربية هي الهيئة الحاملة من ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها كما في شرح المطالع في بحث الألفاظ • وقيل هي واللغة مترادفان والاقرب أن يقال الصيغة هي

الهيئة المذكورة واللغة هي اللفظ الموضوع كما في التلويم في تقسيم نظم القرآن ودر بعضی کتب صرف می آرد که میغه اسم است بمعنی مصوغ و مصوغ مشتق است از میاغ یا از صوغ و صوغ و صیاغ بحسب لغت زر در بوته انداختن است و حالا اطلاق کرده می شود بر هر چیز ریخته شده و این را منقول عرفی گویند و اما وجه اطلاق میغه بر افعال آنست که هرگاه فعلی از فاعل صادر شود پس گویا آن فعل ریخته شده است از آن فاعل و این تواند بود مراد از قول صرفیان ضَرْب زد آن مرد در زمان ماضی مینغه واحد مذکر غایب یعنی این زدن در زمان ماضی فعل فاعل است و بحسب اصطلاح هیئت را گویند که حاصل شده باشد هر لفظ را از حرکات و سکونات و از عدد حروف عند الوضع و مقصود درین فن صرف منقول عرفی است نه منقول اصطلاحی انتهى کلامه • و صیغ الاداء عند المحدثین صیغ یروی بها الحدیث مثل حدثنا و أخبرنا و قال و نحوها •

**فصل الفاء \* التصحیف** بالحاء كالتصريف بحسب لغت خطا کردن در کتابت است و نزد اهل تعمیه تغییر کردن صورت خطی لفظ است بمحو و اثبات نقطه یا به تقدیم و تاخیر حروف چنانکه در لفظ معمار ناقص یائی باب العین خواهد آمد با بیان تصحیف وضعی و تصحیف خطی و نزد بلغاء آنست که الفاظی در ترکیب آورده شود که بگردانیدن نقطه از مدح بقدح کشد و خلق بغلط تصحیف را تجنیس میخوانند و آن چنان نیست چراکه در تجنیس شرط است که الفاظ متجانس بیارد پس چون لفظی آورد و لفظی دیگر مجانس آورد تجنیس است و اگر لفظی آورد که اگر نقاط او بگرداند از مدح بقدح کشد تصحیف است مثاله • شعر • حبیبنا بذاته مخدوم • موقر العزة فی الایام • و این بمعنی مدح است و تصحیفش اینست • حبیبنا بذاته مخدوم • موقر العزة فی الآثام • و این بمعنی قدح می شود و اینچنین کلام را مصحف خوانند و این در جامع الصنائع و اعجاز خسروی گفته [ مثال آن در فارسی • مصراع • مادر میان دولت تومی رژیم • اگر دولت را به تغییر نقاط دولب خوانند و میزیم را میریم هجو می گردد کذا فی مجمع الصنائع ] و نزد محدثین تغییر کردن حدیث است بتغییر نقاط قالوا مخالفة الراوی للثقات ان كانت بتغییر الحروف او الحروف مع بقاء صورة الخط فی السياق فان كان ذلك بالنسبة الى النقطة يسمى ذلك الحدیث مصحفا بفتح الحاء المشددة و ان كان بالنسبة الى الشكل و الاعراب سمي محرفا و ابن الصلاح و غیره سمي القسمین محرفا کذا فی شرح شرح النخبة • و فی خلاصة الخلاصة المصحف اما لفظی محسوس بالبصر او بالسمع و الاول اما فی الاسناد حکما مصحف مراجع بالراء و الجیم بمزاحم بالزاء و الحاء و اما فی المتن کتصحیف ستا من حدیث من صام رمضان و اتبعه ستا من الشوال الحدیث بشینا بالشین المعجمة و الباء المثناة التحتانیة و الثاني ایضا اما فی الاسناد كما قال عن عامر الاحول فسمع و اصل الاحدب و اما فی المتن كما قیل فی حدیث الکهان فوالدجاجة

نسمع الزجاجة واما معنوي كما قال ابو موسى العتري نحن من عترة يصلي لنا النبي صلى الله عليه وسلم يريد ما ثبت انه صلى الله عليه وسلم صلى الى عترة وهي حزبه فتوهم انه قبيلة واصل العبارة صلى الى عترة وهي حزبه والتصنيف قريب من الوضع في المتن واما في الاسناد فيصيره ضعيفا بهذا الاسناد انتهى كلامه •

**المصحف** بضم الميم وسكون الصاد وفتح الحاء المخففة اسم القرآن والمصحف الذي اتخذه عثمان بن عفان رضي الله عنه لنفسه يقرأ فيه يسمى مصحف الامام وليس هو بخط عثمان رضي الله عنه كما توهمه بعضهم بل هو بخط زيد بن ثابت • وقيل الاظهر ان المراد بمصحف الامام جنسه الشامل لما اتخذه لنفسه في المدينة ولما ارسله الى مكة والشام والكوفة والبصرة وغيرها كذا في تيسير القاري في فصل معرفة الوقوف • والمصحف بضم الميم وفتح الصاد المخففة والحاء المشددة ما وقع فيه التصنيف •

[ **الصحيفة** بمعني كتاب و در عرف كتاب خرد را گویند و در بعضی کتب حدیث منقول است که ابوذر غفاري ازان حضرت صلى الله عليه وسلم پرسید که از طرف باري تعالى چند کتاب نازل شده است فرمودند صد و چهار کتاب نازل شد بر حضرت شيت بنجاه صحيفه و بر حضرت ادريس سي صحيفه و بر حضرت ابراهيم ده صحيفه و بر حضرت آدم ده صحيفه و باقي توريت و انجيل و زبور و فرقان • و طيبي در حاشية كشاف صد و چهار ده آورده ده صحيفه از انجمله بر حضرت موسى سواي توريت زياده كرده و الله اعلم انتهى من التفسير العزيزي • ]

**الصرف** بالفتح وسكون الراء عند اهل اللغة له معنيان احدهما الفضل ومنه سمي التطوع من العبادات صرفا لانه زيادة على الفرائض و ثانيهما النقل • وعند الفقهاء هو بيع الثمن بالثمن جنسا بجنس كبيع الذهب بالذهب او بغير جنس كبيع الذهب بالفضة سمي بالصرف لانه لا ينتفع بعينه ولا يطلب منه الا الزيادة او لانه يحتاج فيه الى النقل في بدليه من يد الى يد قبل الافتراق لانه يشترط فيه التقابض قبل الافتراق كذا في مجمع البركات ناقلا عن التبيين و شرح الوقاية و يطلق الصرف ايضا على علم من العلوم المدونة و يسمى بالتصريف ايضا و صاحب هذا العلم يسمى صرفيا و صرفا و قد سبق في مقدمة الكتاب •

**التصريف** هو علم الصرف و قال سيدي به التصريف على ما حكى عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنيه العرب على وزن ما تبنيه ثم تعمل في البناء الذي بنيته ما يقتضيه قياس كلامهم كما في مسائل التمرين كذا ذكره الرضي في شرح الشافية و قد سبق في المقدمة ايضا في آخر بيان علم الصرف •

[ **التصرف** تحويل الامل الواحد الى امثلة مختلفة لمعان مقصودة لا تحصل الا بها كذا في الجرجاني ] و نزد بلغاء آنست که شخصی چیزی انشاء كرده باشد که در تركيب و معاني مقصوده او بنهايت لطافت بود اما او را دست نداده باشد ديگرى بقوت طبع خود چنان آرد که مى بايست



و يا صنعتي كه استخراج و اختراع كرده باشد ديگرى بقوت طبع در آن چيزى زياده كند از مزايع لفظي و معنوي كه لطافت بيفزايد كذا في جامع الصنايع •

**المتصرف** على صيغة اسم الفاعل من التصرف عند النحاة يطلق على قسم من الافعال و هو الفعل الذي يجيى منه مضارع و مجهول و امر و نهي الى غير ذلك من الامثلة كاسم الفاعل و اسم المفعول و الفعل الذي لا يجيى منه ذلك يسمى جامدا و غير متصرف نحو نعم و نعمت و بُس و بُست و على قسم من اقسام الظرف قالوا انظرف اما متصرف و يسمى متمكنا ايضا كما في بعض الحواشي المتعلقة على الضوء و اما غير متصرف و يجيى في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة و على قسم من المصدر و هو ما يلزم فيه النصب و ما يلزم فيه النصب على المصدرية نحو سبحان الله يسمى غير متصرف كما وقع في الباب في بحث المفعول المطلق •

**المتصرفة** عند الحكماء يطلق على حس من الحواس الباطنة و هي قوة محلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ من شأنها تركيب الصور و المعاني و تفصيلها و التصرف فيها و اختراع اشياء لا حقيقة لها فتتركيب الصورة بالصورة مثل ان يتصور انسان ذو رأسين او ذو ايد اربع و نحوه و كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص و تركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب الصداقة له هذا اللون و تركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة و تفصيل الصورة عن الصورة مثل ان يتصور انسان بلا رأس او بدون يد او بغير رجل و نحوه و كما في قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم و قس على هذا و اختراع اشياء لا حقيقة لها كما في تخيل انسان ذي جناحين يطير في الهواء كالطير و قد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين و تركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد و لا استبعاد بين القولين كما يظهر بادننى تأمل اذ بين اختراع اشياء لا حقيقة لها و بين تركيب الصور و المعاني و تفصيلها عموم و خصوص من وجه ثم ان هذه القوة لا تسكن دائما لا نوما و لا يقظة و ليس عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها في المحسوسات مطلقا على اي نظام تريد بواسطة القوة الوهمية و بهذا الاعتبار تسمى متخيلة لتصرفها في الصور الخيالية و في المعقولات بواسطة القوة العقلية و بهذا الاعتبار تسمى مفكرة لتصرفها في الصور العقلية • فان قلت كيف تستعملها في الصور المحسوسة مع انها ليست مدركة لها عندهم • قلت القوى الباطنة كالمرآيا المتقابلة فينعكس الى كل منهما ما ارتسم في الاخرى و الوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها بل لها تسلط على مدركات العاقل فتتنازعها فيها و تحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما هذا كله خلاصة ما في شرح التجريد و شرح المواقف و المطول و حواشيه •

**المنصرف** على صيغة اسم الفاعل من الانصراف عند النكاح قسم من الاسم المعرب وفي الباب المعرب على نوعين الاسم المتمكن والفعل المضارع فالاول اما منصرف او غير منصرف انتهى تغيير المنصرف يسمى بالمنتع والمضارع ايضا لمنعه الكسرة والتنوين على ما في فصول الاكبري • وفي الاصطلاح القديم يسمى المنصرف بالمجرى وغير المنصرف بغير المجرى كما مر في فصل الياء من باب الجيم ثم غير المنصرف عنه ابن الحاجب بما فيه علتان من العلل التسع مؤثرتان باجتماعهما واستجماع شرائطهما في منع الكسرة والتنوين او علة واحدة منها تقوم مقامهما في ذلك التأثير وتلك العلل التسع هي المشار اليها في قول الشاعر • شعر • عدل ووصف وتأنيث ومعرفة • وعجمة ثم جمع ثم تركيب • والنون زائدة من قبلها الف • ووزن فعل وهذا القول تقريب • اي تقريب لها الى الصواب لان في عددها خلافا فقال بعضهم تسع وهو المختار وقال بعضهم اثنان وقيل عشرة بزيادة الالف المزیدة في آخر الاسم للأحقاق او غيره كارتضى وقيل احد عشر وزاد على العشرة المذكورة مراعاة الاصل في مثل احمر وقيل ثلاثة عشر وزاد لزوم التأنيث وتكرار الجمع • وقيل القول بانها عشرة هو الصواب فالقول بانها تسع تقرب الى الصواب وهو القول بانها عشرة • وقيل القول بان كل واحد من الامور التسعة علة قول تقريبي ومجازي لا تحقيقي اذ العلة في الحقيقة اثنان منها لا واحدة • وقيل المراد منه ان ذكر العلل في صورة النظم تقرب لها الى الحفظ لان حفظ النظم اسهل • والمنصرف بخلاف ذلك فما دخل فيه الكسرة والتنوين للضرورة او الخفة او التناسب لا يصير منصرفا بذلك حقيقة لصدق تعريفه عليه بل انما يصير في حكم المنصرف فعلى هذا ما في الارشاد من ان المنصرف هو الاسم المستوي للحركات التلت مع التنوين و يسمى امكن كزيد وغير المنصرف اسم غير مستوف لها بمنع الكسرة مع التنوين الا للضرورة او وفق نظائر او غاية خفة بكونه من باب نوح او هند او عند لام او اضافة تعريف بالحكم • وعند المنجمين هو الكوكب الذي ينصرف عن الاتصال ويجيء في فصل اللام من باب الواو •

**الصفة** بتشديد الفاء مر معناها في لفظ البيت في فصل التاء من باب الباء الموحدة •

**الصنف** بالفتح والكسر وسكون النون عند المنطقيين هو النوع المقيد بقيد كلي عرضي كالتركي والهندي كما في شرح الوقاية في باب الوكالة بالبيع والشراء وكتب المنطق • قال في شرح الطوابع في بحث القياس اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما انتهى فعلى هذا الصنف كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق دون العرضيات والمآل واحد •

**الصوفي** بالضم وسكون الواو عند اهل التصوف هو الذي هو فان بنفسه باقي بالله تعالى مستخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق والمنصرف هو الذي يجاهد لطلب هذه الدرجة • والمستصوف هو الذي يشبه

نفسه بالصوفي والمتصوف لطلب الجاه والدنيا وليدس بالحقيقة من الصوفي والمتصوف . قال الجنيد الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم الا الله . وقال سهل التستري المتصوف القيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله . وقيل اول التصوف علم واسطه عمل وآخرة موهبة من الله . وقيل قال الجنيد المتصوف ترك الاختيار . وقال الشبلي هو حفظ حواسك ومراعاة انفاسك . وقيل بذل المجهود في طلب المقصود والانس بالمعبود وترك الاشتغال بالمفقود . وقيل الصوفي هو الذي لا يملك ولا يملك اي لا يسترقهم الطمع . وقيل الصوفي هو الذي صفا من الكدر ومثلاً من الفكر وانتطح الى الله من البشر واستوى عنده الذهب والمدر والحريير والوبر . وقيل صوفي آنست كه دل خود را صاف گردانیده باشد مرخدايرا عزوجل جز خدای دیگر را نخواهد . وقيل صوفي آنست كه شوق يكسو نهد ودل پيش نهد وبخل يكسو نهد و ايتار پيش نهد . وقيل صوفي آنست كه ويرا ذكرى باجماع باشد وجدی باسماع بود و عملی با اتباع باشد . وقيل صوفي آنكه همیشه با خدای باشد بغير علاقه . وقيل صوفي آنست كه ويرا خدای از حظوظ انساني بميراند و بمشاهدۀ خویش باقی گرداند . وقال الجنيد الصوفي كالارض يعني مثل زمين است در تواضع و فروتنی .

[ **التصوف** هو التخلق بالاخلاق الالهية وخرقة التصوف هي ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي يدخل في ارادته و يتوب على يده لا مرور منها التزبي بزبي المراد ليتلبس باطنه بصفاته كما يتلبس ظاهره بلباسه و هو لباس التقوى ظاهرا و باطنا قال الله تعالى قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم و ريشا و لباس التقوى ذلك الخير ومنها وصول بركة الشيخ الذي البسه من يده المباركة اليه ومنها نيل ما يغلب على الشيخ في وقت الالباس من الحال الذي يرى الشيخ ببصيرته النافذة المنورة بنور القدس وانه يحتاج اليه لرفع حجب العائقة و تصفية استعداداته فانه اذا وقف على حال من يتوب على يده علم بنور الحق ما يحتاج اليه فيستنزل من الله ذلك حتى يتصف قلبه به فيسري من باطنه الى باطن المريد ومنها المواصلة بينه وبين الشيخ به فيبقى بينهما الاتصال القلبي والمحبة دائما و يذكره الاتباع على الاوقات في طريقته وسيرته و اخلاقه و احواله حتى يبلغ مبلغ الرجال فانه اب حقيقي كما قال عليه الصلوة والسلام الآباء ثلثة اب ولذك و اب علمك و اب ربك هكذا في الاصطلاحات الصوفية [ قيل التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الظاهر في الباطن و باطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال . وقيل التصوف مذهب كله جد فلا يخلطه بشيء من الهزل . وقيل هو تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الاخلاق الطبيعية واحكام الصفات البشرية و مجانبة الدعاوى النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية و التعاق بالعلوم الحقيقية واستعمال ما هو ارلى على السرمدية والنصح لجميع الامة و الوقاء لله تعالى على الحقيقة و اتباع

رسوله صلی الله علیه و سلم فی الشریعة • وقیل ترک الاختیار و قیل بذل المجہود و انفس بالمعبود و قیل حفظ حواشیک من مراعاة انفسک و قیل الاعراض عن الاعتراض و قیل هو صفاء المعاملة مع الله تعالی و اصله التفرغ من الدنيا و قیل الصبر تحت الامر و النهي و قیل خدمة التشرف و ترک التکلف و استعمال التطرق و قیل الاخذ بالسائق و الکلام بالدقائق و الایاس بما فی یدی الخلائق کذا فی الجرجانی • [

اعلم انه قیل ان التصوف مأخوذ من الصفاء و هو محمود فی کل لسان و هذه الدکورة و هو مذموم فی کل لسان در خبر است که مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم فرموده صفا از دنیا برنت و باقی ماند کدورت پس مرگ امروز تحفه بود مر هر مسلمانی را پس آن نام از صفا برخاست و غالب شد مر این طائفه را گفته اند در عصر پیغامبر و بعد آن بزرگان را صحابه میگفتند و بعد ایشان دیگران را تابعین میگفتند و بعد ایشان دیگران را تبع تابعین میگفتند و بعد ایشان دیگران را که عنایت بامر دین بیشتر میداشتند رهاد و عباد میگفتند و بعد ایشان چون اهل بدعت پدید آمدند هر یکی میان خودها زهادی و عبادی دعوی میکردند پس خواص اهل سنت و جماعت که رعایت انفس را لازم میشمرند بنام صوفیه منفرد شدند و آن نام مشهور گشت مر ایشان را تا گویند این اسمی است مر این طائفه را از اسمای اعلام و اطلاق این اسم بر ایشان پیش از آن بود که از هجرت دویمست تمام گردد • بدانکه در توضیح المذاهب گوید اما تصوف در لغت صرف پوشیدن است و این اثر زهد و ترک دنیا است و در اصطلاح اهل عرفان پاکیزه کردن دل است از محبت ما سوی الله و آراسته کردن ظاهر است من حیث العمل و الاعتقاد بامامورات و دور بودن از منہیات و مواظبت نمودن بفرموده رسول خدا علیه الصلوة و السلام و این جماعت متصوفه محقق اند و بعضی متصوفه مبطل اند که خود را صوفیه می شمارند و بحقیقت صوفیه نیستند و اینها چند فرقه اند که آسمی بعضی از آنها این است جبیه اولیائیه شمرانیه اباحیه حالیه حلوییه حورییه واقعییه متجاهلییه متکاملیه الهامیه و تسمیه این طوائف بمتصوفه مثل تسمیه غیر سید بسید است • و مراتب طبقات مردم علی اختلاف درجات سه قسم است قسم اول واصلان و کاملان و آن طبقه علیا است قسم دوم سالکان طریق کمال و آن طبقه وسطی است قسم سیوم مقیمان زمینی و مغاک و آن طبقه سفلی است که هست ایشان تربیت بدن است از حصول نفسانی و شهوانی بطن و فرج و لباس و ننگ و باموس و غیره و از عبادات و طاعات بجز تحریر اعضا نصیبی ندارند • و اصلان دو قسم اند اول مشایخ صوفیه که بواسطه کمال متابعت حضرت نبوی علیه السلام مرتبه وصول یافته اند و بعد از آن در رجوع برای دعوت خلق بطریق متابعت حضرت نبوی علیه السلام ماذون شده اند و این طائفه کاملان اند و مکمل که عنایت الهی ایشان را بعد از استغراق در عین جمع از شکم ماهی فنا خلاصی داده بساحل و موهان بقا رسانیده طائفه دوم آنجماعه اند که بعد از وصول بدرجۀ کمال حواله تکمیل

و رجوع خلق بایشان نشده و غرقه بحر جمع گشتند و در شکم ماهی فنا مستهلک شدند و بناحیه بقا نرسیدند و سالکان نیز بر دو قسم اند طالبان وجه الله و طالبان بهشت و آخرت اما طالبان حق دو طائفه اند متصوفه محق و ملامتیه متصوفه محق آنجماعه اند که از نقص صفات بشری خلاص یافته اند و بعضی احوال صوفیه متصف شده و مطلع نهایت ایشان گشته و لیکن هنوز ببقایای نفوس متشبث مانده باشند و بدان سبب از وصول بقایا و نهایت اهل قرب و صوفیه متخلف گشته اند اما ملامتیه جماعتی اند که در رعایت معنی اخلاص و صدق بغایت سعی کنند و در سر عبادات و کتم طاعات از خلق اهتمام لازم دانند چنانچه عاصی کتم معاصی کند ایشان از ظهور عبادات بجهت مظنه ریا محترز میباشند و هیچ چیز از اعمال صالحه ترک نکنند و مشرب ایشان همیشه تحقق معنی اخلاص است و بعضی گفته اند که ملامتیه آنها اند که اظهار نیکی نمیکنند و بدی نمیپوشند و این طائفه هرچند عزیز است لیکن هنوز حجاب وجود بشری در قلوب ایشان انکشاف تام نیافته و لهذا از مشاهده جمال توحید محجوب مانده اند چه در اخفای اعمال خود نظر دل بخود باقی است و کمال آنست که خود را نه بیند و نداند و مستغرق و حده باشد بیت چه غیر و کجا غیر و کون نقش غیره سوی الله و الله مافی الوجود و فرق میان ملامتیه و صوفیه آنست که صوفیه را جذبۀ عنایت ازلی از وجود پرداخته و حجاب خلقت و انانیت از دیده شهود برانداخته و بمرتبه رسانیده که خود را و خلق را نه بیند پس ملامتیه مخلصان بکسر لام اند و صوفیه مخلصان اند بفتح لام یعنی ملامتیه اعمال خود را خالص میسازند از شائبۀ ریا و صوفیه را حق تعالی خالص میگرداند بخصلتی که حق تعالی را باشد نه غیر او را اما طالبان آخرت چهار طائفه اند زهاد و فقرا و خدام و عباد اما زهاد طائفه که بنور ایمان و ایقان حقیقت آخرت و جمال عقبی را مشاهده کنند و دنیا را قبیح شمرند و از مقتضیات نفس بکلی اعراض نمایند و مقصود جمال اخروی دارند و فرق میان ایشان و صوفیه آنست که زاهد بجهت حظ نفس خود از حق محجوب است زیرا که بهشت جای لذات است بخلاف صوفیه که نظر ایشان بجز خدا بردیگر نیفتد اما فقرا آن طائفه اند که بملک هیچ چیز از دنیا اختیار نکرده اند بجهت طلب حق تعالی و سبب ترک ایشان یکی از سه چیز است امید فضل یا تخفیف حساب یا خوف عقاب چه حلال را حرام است و حرام را عذاب و امید فضل را ثواب و پیش در آمدن در بهشت از اغنیا است چه فقرا پانصد سال قبل از اغنیا بجهنت در آیند و طلب جمیعت خاطر از برای بسیار کردن عبادت و حضور دل در آن و فرق میان فقرا و ملامتیه آنست که ایشان طالب بهشت اند که حظ نفس است و ملامتیه طالبان حق اند و این فقر رسمی است و رای مرتبه در فقر و مقامیست فوق مقام ملامتیه و متصوفه و این وصف خاص صوفیست چه صوفی اگرچه مرتبه او و رای مرتبه فقر است لیکن خلاصۀ مقام فقر در مقام درج



است چه هر مقامیکه از آن مقام صوفی ترقی کند صفای آن مقام برآورد پس فقر را در مقام صوفی وصف زائد بود و آن سبب نسبت جمیع احوال و اعمال و مقامات است از خود و عدم تملک آن چنانکه هیچ عمل و هیچ حال و مقام از خود نبیند و بخود مخصوص نگرداند بلکه از خود خبر ندارد و این حقیقت فقر است و فرق میان فقر و زهد آنست که فقر بی وجود زهد ممکن بود چنانکه کسی ترک دنیا کند بعزم ثابت و هنوز رغبت او بدنی باقیست و ایضا زهد بی فقر ممکن است چنانکه کسی باوجود اسباب رغبت نداشته باشد • اما خدام طائفه اند که خدمت فقرا و طالبان حق اختیار کنند و اوقات را بعد ادای فرائض در تفریح خاطر ایشان از اهتمام بامور معاش و اعانت بر استعداد امر معاد ایشان مقرون دارند و آن را بر نوافل تقدیم کنند خواه بکسب خواه بسوال • اما عباد طائفه اند که پیوسته بر فرائض و نوافل و وظائف مداومت نمایند از برای ثواب آخری و این وصف در صوفی نیز موجود است لیکن مبرا از ثواب و اغراض چه صوفی حق را برای حق پرستد و فرق میان زهد و عباد آنست که باوجود عبادت رغبت بدنی ممکن بود و فرق میان عباد و فقرا آن است که غنی می تواند که از عباد بود پس معلوم شد که اصلا دو طائفه اند و سالکان شش طائفه • و هر یک از این طوائف هشتگانه را دو متنبه اند یکی محقق دیگری مبطل • متنبه محقق بصوفیان متصوفه اند که بنهایات احوال صوفیان مطلع و مشتاق اند و ببقایای متعلقات صفات از بلوغ مقصد ممنوع گشته اند • و متنبه مبطل بصوفیان جماعتی اند که خود را در روی صوفیان اظهار کنند و از اعمال ایشان خالی باشند و این طائفه را باطنیه و اباحیه و صاحبیه خوانند و ایشان خود را متصوفه میگویند و میگویند که تقید باحکام شریعت و وظیفه عوام است که نظر ایشان بر ظواهر اشیا است اما حال خواص آنست که برسوم ظاهر متقید نشوند و بمراعات حضور باطن اهتمام نمایند • و متنبه محقق بمجذوبان و اصل طائفه اند از اهل سلوک که سرایشان هنوز در قطع منازل صفات نفوس بود و از تابش حرارت طلب وجود ایشان در قلق و اضطراب است و پیدایش از ظهور کشف ذات و استقرار در مقام فنا گاه گاه کشف ذات لامع گردد و باطن شان همیشه مشتاق این مقام میماند • و متنبه مبطل بمجذوبان و اصل طائفه اند که دعوی استغراق در بحر فنا کنند و حرکات و سکونات خود را هیچ بخود اضافه نکنند و گویند که تحریر باب بدون محرک ممکن نبود و این معنی هر چند محکم است لیکن حال آنجمله نیست زیرا که مراد ایشان ازین سخن تمهید عذر معاصی و حواله باراد حق و دفع ملامت از خود است و این طائفه را زنداقه خوانند و شیخ عبد الله تستری گفته که اگر آن شخص قائل این قول رعایت شریعت و احکام عبودیت میکند از صدیقانست و اگر از عدم محافظت شرع پاک ندارد از زندیقان است • و متنبه محقق بملامتیه طائفه اند که در تخریب نظر خلق مبالغه زیادی بنمایند و اکثر سعی ایشان در تخریب رسوم عادات

و اطلاق از قیود آداب مخالطات بود و سرمایه حال ایشان جز فراغ خاطر و طیب قلب نبود. و ترسم بر سوم زهاد و عباد از ایشان صورت نه بندد و اکثر نوافل و طاعات ننمایند و جز بر ادای فرائض مواظبت ننمایند و جمع و استکثار اسباب دنیوی بایشان منسوب باشد و بطیبة القلب قانع و طلب مزید احوال نکنند ایشان را قلندریه خوانند و این طائفه چیست عدم ریا با ملامتیه مشابهت دارند و فرق میان ایشان و ملامتیه آنست که ملامتیه بجمیع نوافل و طاعات تمسک جویند لیکن آنرا از نظر خلق پنهان دارند اما قلندریه از حد فرائض در نگذرند و باظهار و اخفای اعمال مقید نشوند اما طائفة که درین زمان بنام قلندری موسوم اند و ربقة اسلام از گردن برداشته اند و از اوصاف مذکوره خالی این اسم برایشان عاریت است و ایشان را حشویه گفتن لائق است. و متشبهه مبطل بلامتیه طائفة اند هم از زناده که دعوی اسلام و اخلاص کنند و بر اظهار فسق و فجور مبالغه کنند و گویند که مراد ما ازین ملامت خلق است و حق تعالی از طاعت بی نیاز است و از معصیت غیر متضرر و معصیت در آزار خلق منحصر دانند و طاعت در احسان خلق. و متشبهه محق بزهاد طائفة اند که هنوز رغبت ایشان از دنیا بکلی نگشته و خواهند که بیکبارگی رغبت بگردانند و ایشان را مترهد خوانند. و متشبهه مبطل بایشان طائفة اند که از برای قبول خلق ترک زینت دنیا کنند و بدان تحصیل طلب جاه کنند در میان مردم و بر بعضی حال ایشان مشتبه شود و بدارند که ایشان از دنیا اعراض کرده اند و گاه بود که حال خود شان بر ایشان مشتبه شود گمان برند که چون خاطر ایشان بطلب اسباب دنیوی مشغول نیست علت آنست که اعراض کرده اند و این طائفة را مرائیه گویند. و متشبهه محق بفقرا آنست که ظاهر او برسم فقر مترسم بود و باطنش خواهان حقیقت فقر و لیکن هنوز میل بغنا دارد و بتکلف بر فقر صبر می کند و فقیر حقیقی فقر را نعمتی از حق میداند و بر آن وظائف شکر همواره بتقدیم رساند. و متشبهه مبطل بفقرا آنست که ظاهرش بر سوم فقر مترسم بود و باطنش بحقیقت آن غیر مطلع و مرادش قبولیت در نظر خلق است تا نفعی از آنها حاصل شود و این طائفة را نیز مرائیه گویند. و متشبهه محق بخدام آنست که همواره بخدمت بندگان حق قیام نماید و بباطن میخواهد که خدمت ایشان سبب نجات آخری گردد و از شوائب میل هوا و ریا تخلیص کند و لیکن هنوز بحقیقت آن نرسیده پس وقتی که بحکم غلبه نور ایمان و اخفای نفس بعضی از خدمات او در محل استحقاق باشد بتوقع محمّد و ثنای خدمت طبع بتقدیم رساند و بعضی را که مستحق خدمت باشند محروم گذارد و اینچنین کس را متخادم گویند. و متشبهه مبطل بخادم کسی باشد که او را خدمت بنیت اخروی نباشد بلکه خدمت او محض از برای دنیا باشد تا بآن سبب استیلاّب اقوات از اوقات و اسباب کند و اگر آنرا در تحصیل مراد موثر نیابد ترک کند پس خدمت او مقصور بود بر طلب جاه و جلال و کثرت اتباع

و نظر او در خدمت همگی بر حظ نفس خود بود این چنین کس را مستخدم خوانند و متشبه محقق عباد کسی بود که اوقات خود را بعبادت مستغرق دارد و لیکن بجهت عدم تزکیه نفس طبع بشری بهر وقت در اعمال و طاعات او فتوری اندازد و کسی که هنوز لذت عبادت نیافته باشد و بتکلف بدان قیام نماید او را متعبد خوانند و متشبه مبطل عباد کسی باشد از جمله مرائیه که نظر او در عبادت خود بر قبول خلق بود و در دل او ایمان به ثبوت آخرت نباشد و تا اطلاع غیر بر طاعت خود نه بیند بدان قیام نمی نماید و او را نیز متعبد خوانند انتهى ما فی توضیح المذاهب • در مرآة الاسرار میگوید طبقه صوفیه هفت نوع اند طالبان و مریدان و سالکان و سائران و طائران و واصلان و هفتم قطب که دل او بر دل محمد است علیه الصلوة والسلام و او وارث علم لدنی حضرت رسالت پناه است صلی الله علیه و سلم در میان خلایق و بس که صاحب لطیفه حق راست بخلاف نبی امی • و واصل کسی را گویند که قوی لطیفه او مزکی گشته بر لطیفه حق • و طائر کسی را گویند که بلطیفه روحی رسیده • و سائر کسی را گویند که صاحب قوی مزکی لطیفه سری باشد • و سائب کسی را گویند که صاحب قوی مزکی لطیفه قلبی باشد و مرید کسی را گویند که صاحب قوی مزکی لطیفه نفسی باشد و طالب کسی را گویند که صاحب قوی مزکی لطیفه خفی قلبی باشد و عدد این طائفه سه صد و شصت تواند بود مثل ایام شمسی و نیز میگویند مردان خدا اقطاب اند و غوث و امامان یعنی دو وزیر قطب و اوتاد و ابدال و اخیار و ابرار و نقباء و نجباء و عمدۀ و مکتومان و مفردان ای محبوبان نقباء سه صد تن اند اسامی کل نقباء علی است و نقباء هفتاد اند اسامی کل نجباء حسن است و اخیار هفت اند اسامی ایشان حسین است و عمدۀ چهار اند اسامی ایشان محمد است و یکی غوث است اسم او عبد الله است چون غوث بمیرد یکی از عمدۀ بجایش رسد و بجای یکی از عمدۀ یکی از اخیار آید و بجای یکی از اخیار یکی از نجباء بیاید و بجای یکی از نجباء یکی از نقباء بیاید و بجای یکی از نقباء یکی از خلق برآورده نهند مسکن نقباء زمین مغرب است یعنی زمین سویدا آنجا روز مقدار از صبح تا چاشت می شود و باقی همه شب امانازهای ایشان چون وقت می رسد در طی زمینها که اوقات متعین است بمشاهده عین تأثیر شمس میکنند و خمس صلوات میگذارند و سکونت نجباء مصر است و اخیار همیشه در سیاحت میباشند و ایشان را سکونتی و قراری نیست و عمدۀ در زوایای ارض میباشند و مسکن غوث مکه است و این درست نیست چرا که حضرت عبد القادر جیلانی رحمه الله علیه غوث بود و در بغداد مسکن داشت انتهى و تفصیل باقی در مواضع آنها است • و در توضیح المذاهب میگوید مکتومان چهار هزار تن اند که مستور میمانند و از اهل تصرف نیستند اما آنانکه اهل حل و عقد و تصرف اند و امور از ایشان صادر گردد و مقربان درگاه اند سه صد کس اند و بر وایت خلاصة المناقب هفت اند که ایشان را اخیار و سیاح نیز گویند و مقام ایشان در مصر است حق تعالی ایشان را بسیاحت امر

فرموده تا ارشاد طالبان و عابدان کنند و هفتاد تن دیگر اند ایشانرا نجباء خوانند و ایشان در مغرب اند و چهل تن دیگر را ابدال و جایی ایشان شام است و هفت تن دیگر را ابرار و ایشان در حجاز میباشند و پنجم تن دیگر اند ایشان را عمده گویند که ستون عالم اند و قوام عالم بدیشان است مثل قوام خانه بستون و ایشان در اطراف عالم اند و چهار تن دیگر اند ایشانرا اوتاد خوانند که مدار استحکام عالم بدیشان است چنانچه مدار ریسمان بر میخ است و سه تن دیگر اند که ایشان را نقباء گویند که نقیبان این امت اند و یک تن دیگر را قطب و غوث نامند که فریادرس همه عالم اوست و هرگاه که قطب از عالم انتقال کند یکی بجای او آید و اینچنین در همه مراتب تا یکی از صلحاء و اولیاء بجای یکی از آن چهار آید • و در کشف اللغات گوید اولیاء اقسام اند سه صد اند که ایشان را اخیار و ابرار خوانند و چهل اند که ایشان را ابدال گویند و چهار اند که مسمی باوتاد اند و سه تن اند مسمی بنقباء و یک مسمی بقطب انتهى و نیز در کشف اللغات گوید نجباء چهل تنان اند از مردان غیب که قائم باصلاح کارهای مردم اند و بردارند مشکلات بنی آدم و متصرف در کارهای خلاق • و در شرح فصوص گوید نجباء هفت تن اند که ایشان را رجال الغیب گویند و نقباء سیصد تنان اند که ایشان را ابرار گویند و پست ترین مرتبه از مراتب اولیاء مرتبه نقباء است • و در مجمع السلوک آرد که از اولیاء چهل تن اند ابدال و چهل نقباء و چهل نجباء و چهار اوتاد و هفت امضاء و سه خلفاء • و عن النبي عليه السلام انه قال في هذه الامة اربعون على خلق ابراهيم و سبعة على خلق موسى و ثلثة على خلق عيسى و واحد على خلق محمد عليهم السلام و الصلوة فهم على مراتبهم سادات الخلق • و قال ابو عثمان القري البدلاء اربعون و الامناء سبعة و الخلفاء من الائمة ثلثة و الواحد هو القطب فالقطب عارف بهم جميعا و مشرق عليهم و لم يعرفه احد و لا يشرق عليه و هو امام الاولياء و الثلثة الذين هم الخلفاء من الائمة يعرفون السبعة و يعرفون الاربعين و هم البدلاء و الاربعون يعرفون سائر الاولياء من الائمة و لا يعرفهم من الاولياء احد فاذا نقص واحد من الاربعين ابدل مكانه من الاولياء و كذا في السبع و الثلث و الواحد الا ان ياتي بقيام الساعة انتهى • و في الانسان الكامل اما اجناس رجال الغيب فمنهم من بني آدم و منهم من هو من ارواح العالم و هم ستة اقسام مختلفون في المقام القم الاول هم الصنف الافضل و القوم الكمل افراد الاولياء المقفون آثار الاولياء غابوا من عالم الاكوان في الغيب المسمى بمحتوى الرحمان فلا يعرفون و لا يوصفون و هم آدميون و القم الثاني هم اهل المعاني و ارواح الاداني يتنور الولي بصورهم فيكلم الناس في الظاهر و الباطن و يخبرهم فهم ارواح كانهم اشباح للقوة الممكنة في التصوير في الذين سائرنا من عالم الشهود و وصلوا الى فضاء غيب الوجود فصار عينهم شهادة و انفسهم عبادة هؤلاء هم اوتاد الارض القائمون لله بالسنة و الغرض القسم الثالث ملائكة الالهام و البواعث يطرقون الاولياء و يكلمون الاصفياء لا يبرزون الى عالم

الاجسام ولا يعرفون بعوام الناس القسم الرابع رجال المفاجأة في المواقع وانما يخرجون عن عالمهم ولا يوجدون في غير عالمهم ولا يوجدون في غير معالمهم يتصورون بسائر الناس في عالم الاجسام وقد يدخل اجل الصفا الى ذلك الكوى فيخبرونهم بالمغيبات والمكتومات القسم الخامس رجال البسباس هم اهل الخطوة في العالم وهم من اجناس بني آدم يظهرون ويكلمونهم فيجيبون اكثرهم وسكنى هؤلاء في الجبال والقفار والادية و اطراف الانهار الا من كان منهم متمكنا فانه يأخذ من المدن مسكنا غير متشوق اليه ولا معول عليه القسم السادس يشبهون الخواطر لا الوسوس هم المولدون من اب التفكير وام التصور لا يعبأ باقوالهم ولا يتشوق الى امثالهم فهم بين الخطأ والصواب وهم اهل الكشف والحجاب •

**فصل القاف \* الصدق** بالكسر وسكون الدال هو ضد الكذب وقد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء وهو مشترك بين صدق المتكلم وصدق الخبر ولا يجري في المركبات الغير الخبرية من التقييدية والانشائية فصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع وكذبه عدمها وصدق الخبر مطابقة الخبر للواقع وكذبه عدمها والمشهور ان وصف الخبر بالمطابقة للواقع وصف له بحال متعلقه فان المطابق للواقع اي النسبة الخارجية التي هي حالة بين الطرفين مع قطع النظر عن تعلقها الامر الذهني المتعلق بالخبر فمطابقة ذلك الامر الذهني للواقع بان يكونا ثبوتيين او سلبيين صدق وعدمها كذب والمحقق التفتازاني ذهب الى ان المطابق له هو النسبة المعقولة التي هي جزء مدلول الخبر اعني الوقوع والاروقع من حيث انها معقولة فائينية المطابق والمطابق بالاعتبار حيث قال بيان ذلك ان الكلام الذي دل على وقوع نسبة بين شيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في ذهن من النسبة لابد ان يكون هذا ذاك او لم يكن فمطابقة هذه النسبة الحاصلة في ذهن المفهوم من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجية بان تكونا ثبوتيتين او سلبيتين صدق وعدمها كذب وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الامر فاذا قلت ابيع و اردت به الاخبار الحالي فلا بد من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ تقصد مطابقته لذلك الخارج بخلاف بيعت الانشائي فانه لا خارج له تقصد مطابقته بل البيع يحصل في الحال بهذا اللفظ وهذا اللفظ موجود له ولا يقدر في ذلك ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الخارجية للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج وحصول القيام له امر متحقق موجود في الخارج فانا لو قطعنا النظر عن ادراك ذهن حكمه فالقيام حاصل له وهذا معنى وجود النسبة الخارجية انتهى • وقال السيد السند ان المطابق للواقع هو الايجاب والسلب ومطابقتها للواقع اي الامر الخارجي هو التوافق في الكيف بان يكونا ثبوتيين او سلبيين ولكل وجهة هو موثيها وهذا الذي ذكر من تفسير الصدق والكذب مذهب الجمهور هذا كله خلاصة ما في الاطول [ والصدق ] والحق يتشاركان في المورد ويتفارقان بحسب الاعتبار فان المطابقة



بين الشئيين تقتضي نسبة كل واحد منهما الى الآخر بالمطابقة لان المفاعلة تكون من الطرفين فاذا طابقا فان نسبنا الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بالكسر والاعتقاد مطابقا بالفتح فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد حقا وان عكسنا النسبة كان الامر بالعكس فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتبار صدقا وانما اعتبر هكذا لان الحق والصدق حال القول والاعتقاد دون حال الواقع • والصدق في القول هو مجانبة الكذب وفي الفعل الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه وفي النية العزم بالجزم والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل هكذا في كليات ابي البقاء [ وقال النظام ومن تابعه صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو خطأ اي ولو كان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع والكذب عدمها اي عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو خطأ وصدق المتكلم مطابقة خبره لاعتقاده وكذبه عدمها والمراد بالاعتقاد معناه الغير المشهور وهو التصديق الشامل للظن والعلم وغيرهما اذ لو حمل على المشهور وهو الجزم القابل للتشكيك لخرج مطابقة الخبر لعلم المخبر عن حد الصدق ولدخل في حد الكذب فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقولنا السماء فوقنا غير معتقد كذب والخبر المعتقد والمظنون صادق والموهوم والمشكوك كاذبان فانهما لا يطابقان اعتقاد المخبر لانتفائه وليس لك ان تقول المراد عدم مطابقة الاعتقاد مع وجوده ولا اعتقاد له في المشكوك لانه ينافي ما هو مذهب النظام من انحصار الخبر في الصادق والكاذب ولا ان تقول الخبر المشكوك ليس بخبر لانه لا تصديق له بل لمدلوله لانا نقول الدلالة على الحكم كاف في كون الكلام خبرا فالخبر ما يدل على التصديق سواء تخلف المدلول او لا ولو لا ذلك لم يوجد خبر كاذب على هذا المذهب لان الخبر الكاذب ما خالف مدلوله اعتقاد المخبر فلا اعتقاد للمخبر بخبره ولا تصديق به فلا يكون كاذبا لانه مختص بالخبر واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم • والجواب ان المعنى لكاذبون في الشهادة • وقال الجاحظ صدق الخبر مطابقته للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وكذبه عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق وغيرهما ليس بصدق ولا كذب وهو المطابقة مع اعتقاد اللامطابقة او بدور الاعتقاد وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة او بدور الاعتقاد فكل من الصدق والكذب بتفسيره اخص منه بتفسير الجمهور والنظام لانه اعتبر في كل منهما جمع الامرين الذين اکتفوا بواحد منهما وصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع والاعتقاد وكذبه عدمها واستدل الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عليه السلام بالحشر والنشر في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شك ان المسراد بالثاني غير الكذب لانه قسيمه وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه ورد بان المعنى ام لم يفتر فعبر عنه اى عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له لان الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب في نوعيه اعنى الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد \* فائدة \* اعلم ان المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق

و الكذب من خواص الخبر لا يجري في غيره من المركبات المشتملة على نسبة • وذكر بعضهم انه لا فرق بين النسبة في المركب الاخباري و غيره الا بانه ان عبر عنها بكلام تام يسمى خبرا و تصديقا كقولنا زيد انسان او فرس و الا يسمى مركبا تقيديا و تصورا كما في قولنا يا زيد الانسان او الفرس و اباما كان فالمركب اما مطابق فيكون صادقا او غير مطابق فيكون كاذبا فيزيد الانسان صادق و يا زيد الفرس كاذب و يا زيد الفاضل محتمل • و رده المحقق التفتازاني بما حاصله انه ان اراد هذا البعض انه لا فرق بينهما اصلا فليس بصحيح لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقييدي دون الاخباري حتى قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف و ان اراد انه لا فرق بينهما بحسب احتمال الصدق و الكذب فكذلك لما ذكره الشيخ من ان الصدق و الكذب انما يتوجهان الى ما قصده المتكلم اثباته او نفيه و النسبة ليست كذلك و لو سلم فاطلاق الصدق و الكذب على المركب الغير التام مخالف لما هو المعتمد في تفسير الالفاظ اعنى اللغة و العرف و ان اراد تجديد اصطلاح فلا مشاحة فيه • قال السيد السند و الحق ان يقال ان النسب الذهنية في المركبات الخبرة تشعر من حيث هي هي بوقوع نسب أخرى خارجة عنها فلذلك احتملت عند العقل مطابقتها و لا مطابقتها و اما النسب في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسب أخرى تطابقها و لا تطابقها بل ربما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسب خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر بذاتها بوقوع نسبة أخرى خارجة عنها و هي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم هذه الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعريها واقعة كانت الاولى صادقة و الا كاذبة و اذا لا حظ العقل لتلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على السواء و هو معنى الاحتمال و اما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تشعر من حيث هي ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل ان المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيئا الا بما هو ثابت له فالنسبة الخبرة تشعر من حيث هي بما يوصف باعتبارها بالمطابقة و الالمطابقة اي الصدق و الكذب فهي من حيث هي محتملة لهما و اما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرة و الانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار تحتملان الصدق و الكذب و اما بحسب مفهوميهما فلا • و قال صاحب الاطول التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق و الذكاء الدقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فمعنى ثبوت الخارج ليس الا كونه محكيا و نسب الانشاءات ليست حاكية بل محضرة لتطلب وجودها او عدمها او معرفتها او ينحسر على فوقها الى غير ذلك و كذا نسب التقييدات ليست حاكية بل محضرة لتعنين به ذات و معنى مطابقتها للخارج ان يكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج

للاشياء هذا • والصدق عند اهل الميزان يستعمل ايضا لمعنيين آخرين فانه قد يستعمل في المفردات و ما في حكمها من المركبات التقييدية و معناه حينئذ الحمل و يستعمل بعلى فيقال الكاتب صادق على الانسان اي محمول عليه و قد يستعمل في القضايا و معناه حينئذ الوجود و التحقق في الواقع و يستعمل بفي فيقال هذه القضية صادقة في نفس الامر اي متحققة فيها حتى اذا قيل كلما صدق كل ج ب بانضرورة صدق كل ج ب دائما كان معناه كلما تحقق في نفس الامر مضمون القضية الاولى تحقق فيها مضمون الثانية و الفرق بين الصدق بهذا المعنى و بين الصدق بمعنى مطابقة حكم القضية للواقع كما هو مآل المعنى الاول يظهر في القضية التي تتحقق نسبتها في الاستقبال فان هذه القضية صادقة في الحال بمعنى مطابقة حكمها و ليست بصادقة بمعنى عدم تحقق نسبتها اذ لم تتحقق النسبة بعد بل سوف تتحقق هكذا يستفاد مما حققه السيد السند في حواشي شرح المطالع • و عند اهل السلوك هو استواء السر و العلانية و ذلك بالاستقامة مع الله تعالى ظاهرا و باطنا سرا و علانية و تلك الاستقامة بان لا يخطر بباله الا الله فمن اتصف بهذا الوصف اي استوى عنده الجهر و السر و ترك ملاحظة الخلق بدوام مشاهدة الحق يسمى مديقا كذا في مجمع السلوك [ وقيل الصدق قول الحق في مواطن الهلاك و قيل ان تصدق في موضع لا ينجيك منه الا الكذب • قال القشيري الصدق ان لا يكون في احوالك شيب و لا في اعتقادك رب و لا في اعمالك عيب كذا في الجرجاني • ]

[الصدقية هي درجة اعلى من درجات الولاية و ادنى من درجات النبوة لا واسطة بينها و بين النبوة فمن جازها وقع في النبوة هكذا في كليات ابي البقاء • ]

الصداقة عند اهل السلوك هي استواء القلب في الوفاء و الجفاء و المنع و العطاء و هي من مراتب المحبة كما مر • و اين را بنج درجه است درجه اول صفاست و علامته بغض النفس و الهوى و مخالفة امراد و ترك الشهوات بعين الرضى و الخروج بالكلية من حب الدنيا درجه دوم غيرت است جوانمرد درين محل محب غيور گردد و از غيرت نخواهد كه كس نام محبوب بگيرد و يا بدو نكرد در آخراين مقام از خود نيز بر محبوب غيرت كند • خواجه شبلي گويد اللهم احشني اعمى فانك اجل و اعظم من ان تراك عيني درجه سيوم اشتياق است درين مقام آتش شوق و آرزو زبانه زند و شعله در گيرد درجه چهارم ذكر محبوب است من احب شيئا اكثر ذكره درجه پنجم تحير است مصطفى صلى الله عليه و آله و سلم مى فرمايد يا دليل المتحيرين اين معني در ابتداء بود و در انتهاء مى فرمايد رب زدني تحيرا هيچ ميداني از اين تا از ان مقام چه فرق است پس اين مقامى است رفيع كه از اين اخبار ممكن نيست حضرت محبوب خویش بلند قدر بود و وصول بدان جز حيرت و دهشت ديگر چه توان بود كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر •

[ **التصديق** مبالغة في الصدق وهو الذي كمل في تصديق كل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم علما و قولا وفعلا بصفاء باطنه و قربه بباطن النبي صلى الله عليه وسلم لشدة مناسبتة له و لهذا لم تتخلل في كتاب الله تعالى مرتبة بينهما في قوله تعالى أولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين • وقال صلى الله عليه وسلم انا و ابو بكر كفرنسي رهان فلو سبقني لآمنت به ولكن سبقته فأمن بي كذا في الاصطلاحات الصوفية ]

**الصدقة** بفتحين من الصدق سمي بها عطية يراد بها المثوبة لا التكرمة لان بها يظهر صدقه في العبودية كذا في جامع الرموز وهي اعم من الزكاة اعلم ان كل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير الا صدقة قتل القملة والجراة فان للمحرم في ذلك ما شاء كما في المحيط كذا في جامع الرموز والهداية في بيان الجنايات • ودر تيسير القاري ترجمه صحيح بخاري در باب هل يصلى على غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم من كتاب الدعوات ميگوید صدقه عبارت از مالی است غیر زکوة مفروض و گاهی صدقه را بر زکوة نیز اطلاق کنند •

**التصديق** في اللغة نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل كذا قيل و الفرق بينه وبين المعرفة ان هذه الانكار والتكذيب و ضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رح حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعض زيادة تفصيل فتال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المحققين و هو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه ويجعل رأس كل عبادة فان الايمان الذي هو رأس كل عبادة هو التصديق بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر والايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة و اظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب احد ضرورة من غير ان يثبت له اختيار لا يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كذا في شرح المقامد • قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث الايمان ثم انه بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي اختلفوا في انها داخلية في التصور او في التصديق المنطقي فصدر الشريعة ذهب الى الثاني وقال الصورة الحاملة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعاً فان كان حاصله له بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء و علم انه جدار فهو معرفة يقينية و ليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي • وذهب البعض الى الاول وقال الصورة الحاملة من النسبة التامة الخبرية تصور و ان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي و فيه ان التصديق اللغوي قطعي والمنطقي اعم من القطعي والظني لكونه قسما من العلم الشامل للظني والقطعي عند المنطقيين

انتهى • وعند المتكلمين والمنطقيين يطلق على قسم من العلم المقابل للتصور ويسميه البعض بالعلم ايضا كما في العضدي قالوا العلم ان خلا عن الحكم فتصوروا الافتصديق ومعنى الخلو وعدمه عند المتكلمين على تقدير كون العلم مئة ذات تعلق ان لا يوجب الحكم او يوجبته وعلى تقدير كونه نفس التعلق ان لا يكون نفس الحكم او ان يكون نفسه لان التمييز في قولهم هو تمييز معنى الخ عبارة عن النفي والاثبات وهو الحكم ويجيء ما يوضح ذلك في لفظ العلم وكذا معناهما على مذهب الحكماء الاقدمين فان التصديق عندهم هو نفس الحكم المفسر بادراك ان النسبة واقعة او ليست واقعة واما معناهما على مذهب الامام الرازي القائل بان التصديق عبارة عن مجموع تصور النسبة الحكمية والطرفين والحكم فظاهر فان قولهم ان خلا الموصول بعن مصدره الخلو المفسره تهي شدن والمتبادر منه عدم الحصول فمعنى التقسيم العلم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور و ان لم يخل بان حصل فيه فتصديق فظاهر هذه العبارة مبني على هذا المذهب ويمكن تطبيقه ايضا على مذهب متأخري الحكماء القائلين بان التصديق هو الادراكات الثلاث المقارنة للحكم بان يراد بالخلو عدم الحصول فيه او عنده فالعلم عندهم ان خلا عن الحكم اي لم يحصل عنده حكم فتصوروا الافتصديق لكنه خلاف الظاهر فالحكم عند الرازي داخل في التصديق وعند متأخري المنطقيين خارج عنه • ويرد على الامام وعليهم ان الادراكات علوم متعددة فلا تندرج تحت العلم الواحد و ايضا التصور مقابل للتصديق ولا شيء من احد المتقابلين بجزء من المقابل الآخر ولا شرط له • واجيب عن الاول بان التصديق و ان كان متعددًا في حد ذاته لكنه واحد بالاعتبار لعروض الهيئة الاجتماعية وعن الثاني بان التقابل انما هو بين مفهومي التصور والمعتبر في التصديق جزءا او شرطًا هو ما صدق عليه التصور الساذج لا مفهومه ولو لم يجز كون ما صدق عليه احد المتقابلين جزءا للآخر لا متنع ان يكون شيء جزءا لغيره فان جزء الجسم مثلا ليس بجسم ضروري ويرد على المتأخرين ان الحكم على مذهبهم خارج عن التصديق عارض له مع كونه موصوفا بصفات الحكم من كونه ظنيا او جازما يقينيا او غيره • اجيب بانه لا مشاحة في الاصطلاح ولا محذور في اجراء صفات اللاحق على الملحق ولا يخفى انه تعسف • قال السيد السند والتحقيق ان الحكم ان كان ادراكا كما يشهد به رجوعك الي وجدانك اذ لا يحصل بعد تصور النسبة الحكمية الا ادراك ان النسبة بواقعة او ليست واقعة فالصواب ان يجعل نفس الحكم تصديقا وقسما من العلم المقابل للتصور الذي هو ما عداه من الادراكات كما ذكره القدماء اذ لا اشكال حينئذ في انحصار العلم فيهما و امتياز كل منهما عن الآخر بطريق موصل اليه ولا في اجراء صفات التصديق من الظنية وغيرها عليه لانها من صفات الحكم بخلاف ما اذا جعل التصديق معروض الحكم او المجموع المركب لانه حينئذ لم تكن القسمة حاصرة ولا يكون لكل منهما موصل يخصه بل التصورات الثلاث انما تكتسب بالقول الشارح والحكم وحده



بالحجة مع ان المقصود من تقسيم العلم اليهها بيان ان لكل من القسمين موصلا يخصصه بل نقول انا لا نعني بالتصديق الا ما يحصل من الحجة وهو الحكم دون المجموع او المعروف والعارض وان كان الحكم فعلا كما توهمه اكثر المتأخرين كالامام وغيره من العبارات التي بها يعبر عنه من الاسناد والايجاب والابقاع والانتزاع فالصواب ان يجعل نفس الحكم ايضا تصديقا ويقسم العلم الى تصور سازج وتصور معه تصديق كما ورد في الشفاء فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص وهو المعروف وعارضه المسمى بالتصديق والحكم طريق خاص آخر وهو الحجة فالمقصود من التقسيم ظهور ذلك المنفرد عن معروضه بكاسب مخصوص ولا سبيل حينئذ الى جعل الحكم اي التصديق قسما من العلم ولا جزئا من احد قسميه لان العلم من مقولة الكيف فلا يصدق على ما صدق عليه الفعل وعلى ما تركب مما صدق عليه الفعل . وتكلف البعض وجعل لفظ العلم مشتركا لفظيا بين المعروف وذلك العارض وقسم العارض اليه ما كانه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور واما حكم وهو التصديق واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له سواء كان الحكم فعلا لان المركب من الفعل والادراك ليس علما او ادراكا لما عرفت من بطلان الحصر وغيره واما جعل التصديق عبارة عن التصور المقارن للحكم بتقسيم العلم الى تصور سازج و الى تصديق اي تصور معه حكم وجعل الحكم فعلا فجازز ايضا ولكن فيه تسامحا من اجراء صفات اللاحق على الملحق . وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي والتحقيق ان النزاع في التصديق لفظي فمن نظر الى ان الحاصل بعد الحجة ليس الا الادراك المذكور قال ببساطته ومن نظر الى ان الادراك المذكور بمنزلة الجزء الصوري والحاصل بعد اقامة الحجة ادراك واحد متعلق بالقضية قال بتركبه ومن نظر الى انه لا يكفي في التصديق مجرد الادراك المذكور بل لابد فيه من نسبة المطابقة بالاختيار والا لكان ادراكا تصوريا متعلقا بالقضية مسمى بالمعرفة قال انه ادراك معروض للحكم سواء قلنا انه الادراك المذكور او مجموع الادراك المذكور او مجموع الادراكات الثلاثة فصم تقسيم العلم الى التصور والتصديق باي معنى تريد منه وتفرق التصديق على جميع التقادير اما باعتبار نفسه او باعتبار جزئه فتدبر **التقسيم** التصديق عند المتكلمين هو اليقيني فقط واما عند الحكماء بالتصديق ان كان مع تجويز لنقيضه يسمى ظنا ولا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا وان كان مطابقا فانكس ثابتا اي مستنعا الزوال بتشكيك المشكك يسمى يقينا والا تقليدا كذا في شرح التجريد . وفي شرح الطوالح التصديق اما جازم اولا والجازم اما بغير دليل وهو التقليد واما بدليل فهو اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد اولا وهو العلم وغير الجازم ان كان متساوي الطرفين فهو شك وان لم يكن فالراجع ظن والمرجوح وهم انتهى فجعل الشك والوهم من التصديق والمشهور انهما من التصور وهو فاسد كما مر في لفظ الحكم . اعلم ان التصديق كما يطلق على احد قسمي العلم كما عرفت كذلك يطلق

على المعلوم اي المصدق به ولا اعني به متعلقه بالذات وهو وقوع النسبة ولا وقوعها بل ما تركيب منه ومن غيره وهو القضية ومن ههنا نشأ توهم من قال ان التصديق بالمعنى الاول هو مجموع الادراكات الاربعة ومنهم من جعله بذلك المعنى مرادفا للقضية فزعم ان القضايا والمسائل والقوانين والمقدمات كلها عبرات عن العلوم لا المعلومات هكذا حققه السيد السند في حواشي العنصدي • وتحقيق الفرق بين التصور والتصديق سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء •

**الصعق** بيهوش شدن و در اصطلاح صرفيه مرتبۀ فنا است در حق كذا في كشف اللغات [ وفي الجرجاني الصعق الفناء في الحق عند التجلي الذاتي الوارد بسبحات يحترق ما سوى الله فيها انتهى • ]

[ **الصاعقة** الحراق الذي بيد الملك السائق للسحاب ولا يأتي على شيء الا احرقه او نار تسقط من السماء كذا في القاموس اعلم ان الدخان الذي هو اجزاء نارية تخالطها اجزاء صغار ارضية اذا ارتفع مع البخار وانعقد السحاب من البخار واحتبس الدخان فيما بين السحاب فما صعد من الدخان الى العلو لاشتعال حرارته او نزل الى السفلى لا لتقصاص حرارته يمزق السحاب في صعوده ونزوله تمزيقا ايضا فيحصل صوت هائل فيسمى هذا الصوت رعدا وان اشتعل الدخان لها فيه من الدهنية بالحركة العنيفة المقتضية للحرارة فيحصل لمعان وضوء فيسمى هذا برقًا وان كان الدخان كثيفا غليظا جدا حتى يصير ثقيلًا فيمزق السحاب لشدة حرارته وينزل الى الارض لثقلته فيحترق كل شيء لحرارته ويمزقه لغلظته و ثقله فيسمى صاعقة هكذا في الميبدني وغيره وقد مر في لفظ البرق و در تفسير عزيزي مذكور است كه اهل حكمت گفته اند كه چون قواي فلكيه در عناصر تائير ميكنند به تسخين و تبخير عناصر بحركت مي آيند و باهم مخلوط ميشوند و از اختلاط عناصر باهم مخلوقات چند از چند متكون مي شوند مثلا چون گرمي تابستان در عناصر تائير مي كند از دريا بخار و از زمين دخان بر ميخيزد و بسوي آسمان ميروند پس دخان گاهي از حيز هوا برتر ميروند و بعد كره آتش ميرسد و مشتعل مي گردد و گاهي تا چند روزان اشتعال مي ماند بسبب غلظت ماده دخاني و بصورت ستاره دم دار و يا نيزه و يا كيسو و جز آن در نظر مي آيد و اگر بعد از اشتعال عن قريب زائل مي گردد شهاب مي باشد و گاهي مشتعل نمي شود بلكه احتراق مي پذيرد و علامات سرخ و يا سياه و يا كبود درميان آسمان و زمين ظاهر مي شود و بخار در وقت برخاستن از زمين چند قسم مي باشد گاهي لطيف مي باشد و بسبب خفت بسيار بلند مي رود و بمكاني ميرسد كه انعكاس شعاع آفتاب از زمين تا آن مكان منقطع ميگردد و سري و تكاثف ميپذيرد و قطره قطره شده بر زمين مي چكد و آن بخار متكاثف را ابر گريند و آن قطرات را باران نامند و گاهي چند ان لطيف نمي باشد بلكه ثقل دروهم موجود است و بنابر ثقالت

بسيار بلند نمیرود. و این بخار بسبب سردی و برودت آخر شب زود منجمد شده می افتد و آن را شبم گویند و گاهی بسبب شدت برودت هوا بخار متکاثف که نزول می کند در راه منجمد شده بر زمین می افتد و آن را زاله گویند و نیز گفته اند که هرگاه بخار و دخان و غبار از زمین مخلوط شده بر میخیزند و بعد از برخاستن از هم جدا می شوند پس بادهای تند می وزد و کور باد می آید و گرد باد می انگیزد و نیز چون بخار و دخان بعد برودت میسرند بخار سرد میگردد و دخان در اثنای آن تغلغل میکند تا راه نفوذ ببالا پیدا کند و ازین تغلغل آواز تند حادث میشود که او را رعد میگویند و گاهی بسبب شدت حرکت و تغلغل آن دخان مشتعل میشود و برق می نماید و گاهی بسبب شدت تکاثف و کثرت برودت بخار منجمد شده بر زمین می افتد که آن را صاعقه می نامند اما نظر ایشان بسبب تصور رسائی غیر از استعداد مواد و تاثیر صور عنصریه را نمی توانند دریافت لاجرم بر این قدر اکتفا کردند و فی الحقیقت همراه این اسباب اسباب دیگر هم برای این کارخانه بلکه جمیع کارخانه عالم درکار اند که آن اسباب ارواح مجرده اند که مدبره و موکله بر این مواد و صور اند و آن ارواح را در شرع ملائکه گویند و خصوصیات زمانی و مکانی و تخلف اثر آن باوجود اسباب مادی و صوریه از اختلاف و تخلف همین ارواح است و اینهمه ارواح تابع امر تکوینی الهی اند که از طرف خود هیچ نمیکند پس اختصار بر اسباب مادی و صوریه کمال غفلت است از قدرت مسبب الاسباب سبحانه ما اعظم شانه و نفی اسباب و تاثیر آنها انکار است از حکمت حکیم علی الاطلاق و فوائد اسباب کارخانه این عالم سبحانه ما احکم بخیانه پس سلامت روی در میان افراط و تفریط همین است که اعتقاد کند که او تعالی فاعل حقیقی هر متکون بلا واسطه است اما توسط اسباب بذات اجرای عادت خود می فرماید و برای اظهار قدرت و حکمت او می نماید اما در صورت اول پس مقضی بسوی اعتقاد تعطل او تعالی است و بر تقدیر ثانی مؤدی بسوی عبث از خلق اسباب است نعوذ بالله منهما انتهى ملخصا • ]

**الصفة** بالفتح و سکون الفاء فی اللغة ضرب الید علی الید عند البیع او البیعة و فی الشریعة هی العقد نفسه قالوا لا یجوز تفریق الصفة ای العقد الواحد قبل التمام فلو اشترى عبدین صفقة بان لم یتكرر لفظ و وجد المشتري فی احدهما عیبا لا یرد المعیوب خاصة قبل القبض بل اما ان یردهما معا او اخدهما معا لئلا یلزم تفریق الصفة قبل التمام هكذا فی جامع الرموز و البرجندی •

**فصل اللام • ملصلة الجرس** عند الصوفیة هی انکشاف الصفة القادرية عن ساق بطریق التجلی بها علی ضرب من العظمة و هی عبارة عن بروز الهیبة القاهرة و ذلك ان العبد الالهی اذا اخذ ان یتحقق بالحقیقة القادرية برزت له فی مبادئها ملصلة الجرس فیجد امرا یتقهره بطریق القوة العظمیة فیسمع لذلك اطیطا من تصادم الحقائق بعضها علی بعض کانها ملصلة الجرس فی الخارج و هذا مشهد

منع القلوب عن الجرأة على الدخول في الحضرة العظيمة لقوة قهره الواصل اليها فهي الحجاب الاعظم التي حالت بين المرتبة الالهية وبين قلوب عباده ولا سبيل الى انكشاف المرتبة الالهية الا بعد سماع صلصلة الجرس كذا في الانسان الكامل •

**فصل الميم • الصلم** بالفتح وسكون الهمزة عند اهل العروض سقوط الهمزة المفروق من آخر الجزء والجزء الذي فيه الصلم يسمى اصلم فيبقى من مفعولات بضم التاء مفعول وكونه مهملاً يوضح موضعه فعلى على ما هو عادتهم هكذا في رسائل العروض العربية والفارسية •

[ **الاصطلام** هو الوله الغالب على القلب وهو قريب من الهيمان كذا في الاصطلاحات الصوفية • ]  
صميم نزل منجمين آنست كه بعد كوكب كمتراز شانزده دقيقه بود و قتيكه مركز او بمركز آفتاب رسد در احتراق تا اين قدر بگذرد • وتصميم از قوتهاي ذاتيه كواكب است ودليل غايت قوت و سعادست براي آنكه بدان منزلت است كه كسى در دل پادشاه جاي گيرد • وصميمتين عطارد قوي تر است كه كه بمثابة دو شمس باشد هكذا في الشجرة وكفاية التعليم وقد سبق ايضا في لفظ الشعاع في فصل العين من باب الشين المعجمة •

**الاصم** بتشديد الميم عند الصرفيين هو المضاعف ويجيء في فصل الفاء من باب الصاد المعجمة وعند المحاسبين والمهندسين هو مقدار لا يعبر عنه الا باسم الجذر كجذر خمسة ويقابله المنطق على ما يجيء في فصل القاف من باب النون والاصم على مراتب يعبر عنها به فما كان منه في المرتبة الاولى فهو ان يكون المربع الذي يقوى عليه منطقاً في القوة ومعنى القوة هو المربع الذي يكون من ضرب الخط في مثله وانما سمي منطقاً لانه يعبر عن مربعه بعدد • وما كان منه في المرتبة الثانية فهو ان يكون مربعه اصم ومربع مربعه منطقاً وان شئت قلت هو ما يكون مربعه منطقاً في القوة مثل جذر جذر سبعة • وما كان في المرتبة الثالثة فهو ما يكون مربعه منطقاً في القوة مثل جذر جذر جذر سبعة وهكذا • اذا كان الخط في المرتبة الثانية الى ما بعدها من المراتب سمي متوسطاً لان هذا الخط متوسط في الرتبة لانه انحط عن مرتبة الخط الذي مربعه عددي وارتفع عن مرتبة الخط المركب هذا في الخط واما في السطح فيسمى الاصم متوسطاً سواء كان ذلك الاصم في المرتبة الاولى او فيما بعدها من المراتب وايضاً يطلق على قسم من الجذر مقابل للمنطق كما عرفت في فصل الراء من باب الجيم وعلى قسم من الكسر مقابل للمنطق منه ويجيء في فصل الراء من باب الكاف •

**الصنم** بفتح الصاد والنون لغة بمعنى بت وعند الصوفية هو كل ما يشغل العبد عن الحق وفي مجمع السلوك ما شغلك عن الحق فهو صنم انتهى يعني آنچه باز دارد ترا از ذكر حق و تجليات اسمائي و صفاتي او تعالى پس آن بت تست از آنكه هر چه تو در بند آني بنده آني كما في شرح

عبد اللطيف على المثنوي للمولوي الرومي • ودر كشف اللغات گوید بت در اصطلاح سالکان عبارت است از مظهر هستی مطلق که آن حق است پس بت من حیث الحقیقة حق باشد باطل و عبت نیست و بت پرست را که حق پرست گویند ازین جهت که حق بصورت بت ظهور نموده است و قضی ربک ألا تعبدوا الا اياه پس چون درست آمد بالضرورة جمله عابد حق باشند فافهم انتهى • و در بعضی رسائل گوید صنم حقیقت روحیه را گویند در ظهور تجلی صورت صفاتی و نیز بمعنی پیر کامل آمده •

**الصوم** بالفتح و سکون الواو فی اللغة الامساک عن الفعل مطعما کان او کلاما او مشیا کما فی المفردات او ترک الانسان الاکل کما فی المغرب • و عند الفقهاء ترک الاکل و الشرب و الوطی من زمان الصبح الی المغرب مع النية فالترك كف النفس عن هذه الافعال فلا يشكل بما فعل نسيانا فانه لا ينفذ الصوم و یرد علیه ان ترک الاحتقان و الانزال بالتقبيل و نحوهما شرط فی الصوم و جعلها داخله فی الاشياء التلذذ تکلف و الاولى هو ترک المفطرات • و فيه انه يلزم حينئذ الدور ان المفطرات هي مفسدات الصوم ثم المراد بالوطی الوطو الكامل فلا يشتمل و طی بهیمة او مینة بلا انزال کما فی النظم و المراد بالصبح اول زمان الصبح الصادق او انتشاره علی الخلاف و هذا اوسع و الاول احوط و المراد بالمغرب زمان غیوبة تمام جرم الشمس بحيث تظهر الظلمة فی جهة الشرق فانه قال صلی الله علیه و سلم اذا اقبل الليل من هنا فقد افطر الصائم اي اذا وجدت الظلمة حسا فی جهة الشرق فقد دخل فی وقت الفطر او صار مفطرا می الحكم لان الليل لیس طرفا نلیوم و اما ادى الامر بصورة الخبر ترغيبا فی تعجيل الانطار کما فی فتح الباری و قولهم مع النية ای قصد طاعة الله فی جزء من اجزاء الوقت المعتبر شرعا فخرج امساک الکافر و الحائض و النفساء و المجنون ان لا يتصور قصد الطاعة منهم و لا يخرج امساک الصبي لصحة قصد الطاعة منه و فيه اشارة الی ان صوم ساعة مما يتقرب الی الله تعالى و الی ان النية لابد ان تتجدد فی کل يوم لجميع الصیامات و ذا بلا خلاف سوى رمضان فانه یصح بنية واحدة عند زفرح و الی ان من نوى اولا ثم لم یخطر بباله العدم الی المغرب یكون صائما بالاجماع کمن لم ینوصوما و لا فطرا و هو یعلم انه من رمضان لم یکن صائما علی الاظهر هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندی [ و اختلاف است علماء را که صوم افضل است یا صلوة جمهور برآنند که صلوة افضل است از جهت حدیث و اعلموا ان خیر اعمالکم الصلوة رواه ابوداؤد و غیره و در فضیلت صوم احادیث بسیار وارد است در صحیح بخاری است که حق تعالی میفرماید صوم برای من است و من جزا میدهم بوي و در موطا است که هر حسنۀ ابن آدم بده چنّد است تا هفتصد مگر روزه که آن برای من است و من جزا میدهم بروي چنانکه قدر و کیفیت آنرا جز من کسی نداند یا مطلع نگردانم کسی را بران و آنکه فرموده که روزه برای من است و حال آنکه



همه عبادات برای او است مقصود ازین زیادت تشریف و تکریم او است و نیز گفته اند که عبادت کرده نشده است بصوم در حق غیر خدایتعالی و هیچ کافری در هیچ عصری عبادت نکرده بتان را بصوم که در شرع معهود است اگرچه بصورت نماز و سجده و نثار اموال و ریارت کردن و گردوی گشتن و امثال آنها تعظیم میکنند و نیز ریا را که شرک اصغر است در روزه راه نیست یعنی در فعل روزه که امساک است و اگر بگویند که من روزه دارم ریا داران قول خواهد بودند در نفس فعل صوم و گفته اند که استغناء از طعام و شراب و جماع از صفات ربوبیت است و چون تقرب جست بنده بدرگاه رب بآنچه از صفات اوست تعالی اضافت کرد وی تعالی آنرا بخود هکذا فی مدارج النبوة [ و عند اهل الحقیقة هو الامساک عن الغير بنعت الفردية كما فی شرح القصيدة الفارضية \* و فی الانسان الكامل اما الصوم فاشارة الى الامتناع عن استعمال مقتضيات البشرية ليتصف بصفات الصمدية فعلى قدر ما يمتنع اي يصوم عن مقتضيات البشرية تظهر آثار الحق فيه و گونه شهرها کاملاً اشاره الى الاحتیاج فی ذلك الى مدة الحيوة الدنيا جميعها فلا تقول اني وصلت فلا احتاج الى ترك مقتضيات البشرية فيذبغي للعبد ان يلتزم الصوم وهو ترك مقتضيات البشرية مادام في دار الدنيا ليفوز بالتمكن من حقائق الذات الالهية انتهى \* و در مجمع السلوك گویند صوم را سه مرتبه است صوم عوام که عبارت است از ترك اكل و شرب و جماع و صوم خواص که عبارت است از باز داشتن سمع و بصر و دست و پای و سائر اعضا از گناهان تا از هیچ عضوی گناهی نیاید صوم باشد و الا نه و صوم اخص الخواص عبارت است از باز داشتن دل از هم دنیا و اذکار دنیاوی و جمیع ما سوی الله تعالی

**صوم الوصال** بالاضافة هو صوم يومين او ثلاثة بلا افطار كما فی المصنوعات [ و آنحضرت صلی الله علیه وسلم در بعضی از لیالی رمضان وصال کردی یعنی پیاپی روزه داشتی بی آنکه چیزی بخورد و بنوشد و افطار کند و صحابه را ازان بجهت رحمت و شفقت نهی فرمودی صحابه گفتند چون تو وصال میکنی چرا ما را ازان منع میکنی با آنکه همیشه ما را بمتابعت خود میخوانی فرمود نیستیم من مانند یکی از شما و در روایتی آمده کدام یکی از شما مثل من است بدرستی که من شب میکنم نزد پروردگار خود که پرورند من است میخورند و می نوشند مرا و در روایتی آمده که مرا خوراندند و نوشاندند هست که میخورند و می نوشند مرا و علما را اختلاف است درین طعام و شراب بعضی گفته اند که مراد ازان طعام و شراب حسی است یعنی در هر شب طعام و شراب از بهشت می آمد که می خورد و می نوشید و این منافی صوم نیست زیراچه موجب افطار طعام و شراب دنیوی است و بعضی گفته اند که مراد از طعام و شراب اینجا قوت روحانی است که الله تعالی افاضه مینماید و قائم مقام اكل و شرب میگردد و مختار نزد اهل تحقیق آن است که مراد غذای روحانی است که از ذوق و لذت ذکر و فیضان معارف الهی حاصل میشود و از غذای جسمانی مستغنی می شد

و این معنی در محبت‌های مجازی و مسرت‌های صوری بتجربه رسیده است چه جای محبت حقیقی و مسرت معنوی و علماً را در صوم وصال مر غیر آنحضرت را اختلاف است طائفه میگویند جائز است هر کسی را که قادر است بر آن چنانکه صوم دوام سواي ايام مذهبه و اکثر برآنند که جائز نیست و امام ابوحنیفه و مالک رحمهما الله بر این اند و امام شافعی مکروه فرموده و امام احمد میگوید که جائز است تا سحر و جمهور برآنند که حرام است بر غیر وی صلی الله علیه و سلم و از اهل سلوک انهایکه حریص اند بر ریاضت نفس افطار میکنند بکف آبی تا از حقیقت وصال برآید هکذا فی مدارج النبوة • [

**صوم ايام البيض** هو صوم الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر وقيل من الرابع عشر كما في الزاهدي وهو مكروه عند بعض و عن ابي يوسف رح انه مستحب كصوم الاثنين والخميس كذا في جامع الرموز [ و شيخ عبد الحق دهلوي در مدارج النبوة آورده که آنحضرت صلی الله علیه و سلم در صوم ايام بيض تاکید تمام نمودی تا در سفر نیز روزه داشتی انتهى • ]

**فصل الواو \* الصحو بالفتح** وسكون الحاء في اللغة خلاف السكر و عند اهل التصوف

قد سبق مع ذكر الصحو الثاني و صحو الجمع و الصحو بعد المحو في لفظ الجمع و لفظ السكر •

**الصلوة** هي فعلة من صلى و انما كذب بالواو التي ابدل منها الالف لان العرب تفخم اي تميّلها الى مخرج الواو و لم تكتب بها اي بالواو في غير القرآن ثم هي اسم لمصدر غير مستعمل و هو التصليّة يقال صليت صلاة و لا يقال تصليّة مأخوذة من الصلا و هو العظم الذي عليه الاليتان • و ذكر الجوهري ان الصلاة اسم من التصليّة و كلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى اداء الاركان فان مصدرها لم يستعمل انتهى [ و قيل اصل الصلاة صلوة بالتحريك قلبت واوها الفا لتحركها و انفتاح ما قبلها و تلفظ بالالف و تكتب بالواو اشارة الى الاصل مثل الزكوة و الحيوة و الروا كذا في كليات ابي البقاء ] فقول الصلوة حقيقة لغوية في تحريك الصلويين اي الاليتين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة لتحريك الصلويين فيها استعارة في الدعاء تشبيها للداعي بالراکع و الساجد في التخشع و في المغرب انما سمي الدعاء صلوة لانه منها و المشهور ان الصلوة حقيقة في الدعاء لغة مجاز في الرحمة لانها مسببة من الدعاء و كذا في الاركان المخصوصة لاشتمالها على الدعاء و ربما رجم لورود الصلوة بمعنى الدعاء قبل شرعية الصلوة المشتملة على الركوع و السجود و لورودها في كلام من لا يعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة • و قيل الصلوة مشتركة لفظية بين الدعاء و الرحمة و الاستغفار و قيل بين الدعاء و الرحمة فيكون الاستغفار دخلا في الدعاء و بعض المحققين على ان الصلوة لغة هو العطف مطلقا لكن العطف بالنسبة الى الله سبحانه تعالى الرحمة و بالنسبة الى الملائكة الاستغفار و بالنسبة الى المؤمنين دعاء بعضهم لبعض فعلى هذا تكون مشتركة معنوية و اندفع الاشكال من قوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي

ولا يحتاج في دفعه الى ان يراد به معنى مجازي اعم من الحقيقي وهو ايصال النفع فالايصال واحد والاختلاف في طريقه . وفي التاج الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء ومن الطير والبهائم التسبيح انتهى . أعلم ان معنى قولنا صل على محمد عظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته وفي الآخرة بتضعيف اجرة وشفيعته في امته كما قال ابن الاثير ولذا لا يجوز ان يطلق بالنسبة الى غيره الاتبعاء وقيل الرحمة وقيل معنى الصلوة على النبي الثناء الكامل الا ان ذلك ليس في وسع العباد فامرنا ان نؤكل ذلك الى الله تعالى كما في شرح التأويلات . وفي المغني معناه العطف كما مر \* فائدة \* الصلوة على النبي واجب شرعا وعقلا اما شرعا فلقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه واما عقلا فلان استفادة القابل من المبدأ تتوقف على مناسبة بينهما وهذه المقدمة ضرورية مذكورة في براهين العلوم الحقيقية التي لا تتغير بتبدل الملل والاديان وان وقع فيها نوع خفاء بالنسبة الى الازهار القاصرة الا ترى انه كلما كانت المناسبة بين المعلم والمتعلم اقوى كانت استفادة المتعلم منه اكثر وكلما كان الخطب ايبس كان اقبل لاحتراق من النار بسبب المناسبة في اليبوسة ولذا كان الادوية اشد تأثيرا في الابدان المتسخنة و لهذه المقدمة امثلة لا تكاد تنحصر ولا شك ان النفس الناطقة في الغلب منغمسة في العلائق البدنية اي متوجهة الى تدبير البدن و تكميله بالكلية مكدرة بالكدورات الطبيعية الناشئة من القوة الشهوية وذات المفيض عراسمه في غاية التنزه عنها فليست بينهما بسبب ذلك مناسبة يترتب عليها فيضان كمال فلا جرم وجب عليها الاستعانة في استفادة الكمالات من تلك الحضرة المنزهة بمتوسط يكون ذاهبتين التجرد والتعلق ويناسب بذلك كل واحد من طرفيه باعتبار حتى يقبل ذلك المتوسط الفيض عن المبدأ الفيض بتلك الجهة الروحانية التجردية وتقبل النفس منه اي من ذلك المتوسط الفيض بهذه الجهة الجسمانية التعلقية فوجب لنا اتوصل في استحصال الكمالات العلمية والعملية الى المؤيد بالرياستين الدينية والديونية مانك ازمة الامور في الجهتين التجردية والتعلقية والى اتباعه الذين قاموا مقامه في ذلك بافضل الفضائل اعني الصلوة عليه اصالة وعليهم تبعا والثناء عليه بما هو اهله ومستحقه من كونه سيد المرسلين وخاتم النبيين وعليهم بكونهم طاهرين عن رجس البشرية وادناسها فان قيل هذا التوصل انما يتصور اذا كانوا متعلقين بالابدان و اما اذا تجردوا عنها فلا اذلا جهة مقتضية للمناسبة قلنا يكفيهم انهم كانوا متعلقين بها متوجهين الى تكميل النفوس الناطقة بهمة عالية فان اثر ذلك باق فيهم ولذلك كانت زيارة مراقدهم معدة لفيضان انوار كثيرة منهم على الزائرين كما يشاهده اصحاب البصائر ويشهدون به [ وشيخ عبد الحق دهلوي رحمه الله عليه در مدارج النبوة در بيان وجه وجوب صلوة على النبي صلى الله عليه وسلم برامست فرموده اند كه پيغمبر خدا صلى الله عليه وسلم احسان كرده است در حق ما

به هدایت و امید است در آخرت بشفاعت لهذا امر کرد او تعالی بقضای حق وی که بر ما است بنظر احسان وی که در دنیا کرده است و امر کرد بتقرب و ارتباط باطنی با او بملاحظه رجایی شفاعت از او که در عقبی خواهد بود و چون خدای تعالی دانست که ما از ادای حق او بجهت آنکه در دنیا هدایت فرموده و هم از تحصیل تقرب او بامید آنکه در عقبی شفاعت خواهد نمود عاجزیم امر کرد ما را بدعا که بسپاریم بخدای تعالی و در خواهیم از او که رحمت بفرستد براو چنانچه لائق بجناب عظمت وی است صلی الله علیه و سلم و اختلاف است در حکم صلوة بر آنحضرت مختار فرض است در عمر یکبار بدلیل صیغه امر که برای وجوب است مقتضی تکرار نیست و بعضی گفته اند که واجب است اکتار آن بی تعلیل وقت و بلا تعیین عدد زیراچه او تعالی امر فرموده است بآن و مر آنرا وقتی معین و عددی مقرر نگردانید پس واجب است بر ما که حتی الوسع هر قدر که توانیم و هر وقت که دانیم بجا آریم و بعضی گفته اند که واجب است هر بار که اسم شریف وی مذکور شود و بعضی علما گفته اند که همین مختار است و در مواهب گفته که باین قائل است طحاری و جماعتی از حنفیه و جماعتی از شافعیه و مالکیه و استدلال کرده اند این جماعت بحديث رغم انف من ذکر عند فلم یصل علی رواه الترمذی و صححه الحاکم و حدیث شقی عبد ذکر عند فلم یصل علی اخرجه الطبرانی و عن علي رضي الله عنه قال قال رسول الله علیه و سلم البخيل الذي ذكر عند فلم یصل علی رواه الترمذی زیرا که وعید بر ترک از علامات وجوب است و نیز فائده امر بصلوة بر آنحضرت مکافات احسان اوست و احسان وی مستمر و دائم است پس واجب شود هر وقتی که ذکر کرده شود چنانکه نماز که شکر نعمتهای الهی است و نعمتهای الهی در هر زمان است پس واجب شد نماز در اوقات شریفه اما جمهور علماء قول اول را ترجیح داده اند و فرموده اند که وجوب اکتار و نیز وجوب تکرار وقت ذکر آنحضرت سید ابرار از هیچ یکی از عکابه و تابعین منقول نیست پس این قول مخترع است و بجهت آنکه متمسک درین باب قول او تعالی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما است و صیغه امر موجب تکرار و مقتضی آن نیست بلکه محتمل تکرار هم نیست چنانکه در کتب اصول مصرح است و نیز در شرع هیچ عبادتی نیست که بدون تعیین وقت و عدد و مقدار واجب باشد و باجهالت آنها وجوب آن مستمر و دائم باشد و اگر در هر وقت ذکر آنحضرت واجب باشد لازم می آید که مؤذن و سامع آذان و مقیم و سامع اقامت را واجب باشد و هم بر قاری چون بگذرد بآیتی که در وی ذکر آنحضرت است و نیز چون کسی کلمه توحید و شهادتین بخواند یا بشنود خصوص کسیکه در اسلام داخل شود و کلمه توحید و شهادت بخواند و امثال ایشان و حال آنکه از سلف و خلف اصلا منقول نیست و نیز ثنا و حمد حق تعالی هر وقت که ذکر کرده شود واجب نیست پس صلوة بر آنحضرت در هر وقت ذکر چگونه واجب باشد و جواب داده اند از

احادیث مرقومه که آنها بر سبیل مبالغه و تاکید است و در حق کسی وارد است که اصلاً ترک کرده باشد و بعضی گفته اند در هر مجلس ذکر یکبار واجب است اگرچه ذکر شریف مکرر شود و بعضی گفته اند واجب است در دعا و بعضی گفته اند واجب است در نماز و این قول ابو جعفر محمد باقر است و بعضی گفته اند واجب است در تشهد و این قول شعبی و اسحاق است و بعضی گفته اند واجب است در آخر نماز پیش از سلام و این قول شافعی است و بعضی گفته اند که واجب است و قتیکه آیت کریمه یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیماً بخواند یا بشنود تا آنکه و قتیکه خطیب آیت شریفه را بخواند سامعین را واجب است که در دل خودها صلوة بر آنحضرت بفرستند زیراچه سکوت وقت خطبه واجب است پس لا اقل از دل بخوانند اما جمهور علماء بر آنند که در عمر یکبار واجب است و در مقامات مرقومه واجب نیست بلکه در بعضی جا سنت موكدة و بعضی جا مستحب است و تحقیق آن است که بعد ذکر اسم خدای تعالی و حمد و ثنای او و تلاوت قرآن صلوة بر آنحضرت افضل اذکار است و فضائل و فوائد و نتائج و عوائد آن خارج از حصر و عد و بیرون از بیان و حد است و جمیع خیرات و حسنات و منوبات و برکات دنیا و آخرت را شامل است و دلیل و حجت بر افضلیت آن قول او تعالی است که فرمود ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیماً که او تعالی بذات شریف خود در آن اهتمام می فرماید و تمام ملائک در آن متابعت می نمایند و بر سبیل استمرار و دوام بآن عمل می فرمایند چنانکه صیغه یصلون بان ناطق است تا آنکه هر مؤمن را امر فرمود که هرگاه خدایتعالی و فرشتگان او بر پیغمبر درود می فرستند شما را نیز واجب است که اتباعاً و اقتداءً صلوة بر آنحضرت بفرستید و چون که حقوق پیغمبر بر شما متحقق است واجب بر شما که و رای صلوة مرقومه زیاده نیز با تاکید آن بفرستید و آن سلام است و چگونه افضل نباشد و حال آنکه حضرت عزت ده بار رحمت می فرستد بر کسیکه یکبار درود فرستد بر آنحضرت لما روی عن ابی هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى علي واحدة صلى الله عليه عشرا رواه مسلم و عن انس رضي الله تعالى عنه من صلى علي صلوة واحدة صلى الله عليه عشر صلوات وحطت عنه عشر خطيئات و رفعت له عشر درجات رواه النسائي • و از ابو طلحة مروی است که گفت برآمد رسول خدا روزی و حال آنکه دیده میشد اثر سرور در بشره مبارک وی گفتند یا رسول الله امروز اثر ذوق و سرور بر چهره پر نور تابان است سبب چیست فرمود جبریل آمد و گفت آیا راضی نمیگرداند ترا یا محمد که پروردگار تو میگوید که صلوة نفرستد بر تو هیچ یکی از امت تو مگر آنکه بفرستم من بروی ده صلوة و سلام و در حدیث دیگر آمده که کسی که صلوة فرستد بر من صلوة فرستد خدایتعالی بروی تا و قتیکه صلوة میفرستد بر من پس اختیار دارد بنده کم کند یا بیش و در روایتی آمده که میفرستد بروی خدا فرشتگان او هفتاد صلوة پس گو که کم کند بنده یا بیش میگوید مولف که در هفتاد منحصر نیست



بلکه ازان هم بیشتر است بر اندازه تقوی و محبت و اخلاص و در تخییر میان قلت و کثرت نوعی از تهدید است زیرا که تخییر بعد از اعلام بوجود خیر در مخبریه متضمن تحذیر است از تفریط و تقصیر دران و از این مسعود آمده که فرمود آنحضرت صلی الله علیه وسلم نزدیک ترین مردم بمن بروز قیامت بیشترین ایشان است در فرستادن درود بر من • و در حدیث دیگر آمده است که فرمود ناجی ترین مردم از احوال و شرور روز قیامت بیشترین شما است در صلوة فرستادن بر من • و از ابوبکر صدیق منقول است که درود فرستادن بر پیغمبر صلی الله علیه وسلم کاهنده ترو پاك کننده تر است گناهان را از آب سرد کننده مر آتش را و بالجمله صلوة بر آنحضرت منبع انوار و برکات و مفتاح تمام خیرات و مصدر کمال حسنات و مظهر سعادات است و اهل سلوک را در آمدن ازین باب موجب فتح ابواب است • و بسیار منشیخ فرموده اند که در وقت فقدان شیخ کامل که تربیت و ارشاد راه سداد کند التزام صلوة بر آنحضرت طریقی مومل است مر طالب صادق و مرید واثق راه • و هر که بسیار فرستد صلوة بر آنحضرت به بیند او را در خواب و بیداری • و منشیخ شاذلیه که از شعب طریقت قادریه است فرموده اند که طریق سلوک و تحصیل معرفت و قرب الهی در زمان فقدان وجود ولی کامل و مرشد هادی التزام ظاهر شریعت با دامت ذکر و فکر و کثرت صلوة بر آنحضرت است که از کثرت صلوة نوری در باطن پیدا شود که بدان راه نماید و فیض و امداد از آنحضرت بی واسطه برسد • و بعضی ترجیح و تفضیل داده اند صلوة را بر ذکر از حیثیت توسل و استمداد اگرچه از حیثیت ذات ذکر اشرف و افضل است هذا خلاصة ما في مدارج النبوة و شرح المشكوة و شرح سفر السعادة ] [ وفي کلیات ابی البقاء و کتابة الصلوة فی اوائل الکتاب قد حدثت فی اثناء الدولة العباسية و لهذا وقع کتاب البخاري و غیره من القدماء عاريا عنها ] ثم الصلوة عند الفقهاء عبارة عن الارکان المخصوصة من التحریمة والقیام والقراءة والركوع والسجود والقعود والصلوة المطلقة هي التي اذا اطلقت لفظة الصلوة و لم تقيد شملتها فصلوة الجنارة والصلوة الفاسدة كصلوة التطوع را کبا فی المصر لیست بصلوة مطلقة ان لو حلف لا یصلي لا یحلف بها • و قيل هي صلوة ذات رکوع وسجود وهذا بظاهرة لا یتناول صلوة المؤمی المريض والراکب فی السفر کذا فی البرجندی • والصلوة عند الصوفیة عبارة عن واحدة الحق تعالی و اقامة الصلوة اشارة الى اقامة ناموس الواحدیة بالاتصاف بسائر الاسماء والصفات فالوضوء عبارة عن ازالة النقائص الکونیة و کونه مشروطا بالماء اشارة الى انها لا تزول الا بظهور آثار الصفات الالهیة التي هي حیوة الوجود لان الماء سر الحیوة و کون التیمم يقوم مقام الطهارة للضرورة اشارة الى التزکی بالمخالفات والمجاهدات والرياضات فهذا و لو تزکی عسی ان یكون فانه انزل درجة ممن جذب عن نفسه فتطهر من نقائصها بماء حیوة الازل الالهی والیه اشار علیه السلام بقوله آت نفسي تقونها و زکها انت خیر من زکها اي الجذب الالهی لانه خیر من التزکی

بالاعمال و المجاهدات ثم استقبل القبلة اشارة الى التوجه في طلب الحق ثم النية اشارة الى انعقاد القلب في ذلك التوجه ثم تكبيرة الاحرام اشارة الى ان الجناح الالهی اکبر و اوسع مما عسى ان يتجلى به عليه فلا تعبده بمشهد بل هو اکبر من كل مشهد و منظر ظهر به على عبده فلا انتهاء له و قراءة الفاتحة اشارة الى وجود كماله في الانسان لان الانسان هو فاتحة الوجود فتح الله به اقفال الموجودات فقرأتها اشارة الى ظهور الاسرار الربانية تحت الاستار الانسانية ثم الركوع اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالهية ثم القيام عبارة عن مقام البقاء و لذا تقول فيه سمع الله لمن حمده و هذه كلمة لا يستحقها العبد لانه اخبر عن حال الهی فالعبد في القيام الذي هو اشارة الى البقاء خليفة الحق تعالى و ان شئت قلت عينه ليرتفع الاشكال فهذا اخبر عن حال نفسه بنفسه اعني ترجم عن سماع حقه ثناء خلقه و هو في الحالين واحد غير متعدد ثم السجود عبارة عن سحق آثار البشرية و محققها باستمرار ظهور الذات المقدسة ثم اجلوس بين السجدين اشارة الى التحقق بحقائق الاسماء والصفات لان الجلوس استواء في القعدة و ذلك اشارة قوله الرحمن على العرش استوى ثم السجدة الثانية اشارة الى مقام العبودية و هو الرجوع من الحق الى الخلق ثم التحيات فيها اشارة الى الكمال الحقی و الخلقی لانه عبارة عن ثناء على الله تعالى و سلام على نبيه و على عباده الصالحين و ذلك هو مقام الكمال فلا يكمل الولي الا بتحقيقه بالحقائق الالهية و باتباعه لحمد صلى الله عليه و آله و سلم و بتأدبه بسائر عباد الله الصالحين كذا في الانسان الكامل •

**صلوة الضحی** بمعنی نماز چاشت است بدانکه متعارف میان مردم در اول نهار از نوافل دو نماز است یکی در اول روز بعد از طلوع آفتاب و بلند شدن وی قدریک دو نيزه و این را صلوة الاشرق گویند دیگر بعد از بلند شدن آفتاب مقدار ربع آسمان تا انتصاف آن و این را صلوة ضحی و نماز چاشت گویند و در اکثر احادیث همین اسم صلوة الضحی شامل هر دو نماز در هر دو وقت آمده و در بعضی احادیث صلوة الاشرق • و در تفسیر بیضاوی آورده که آنحضرت کذا در نماز ضحی را و گفت هذه صلوة الاشرق و آن در آمدن آنحضرت در خانه ام هانی روز فتح مکه در وقت چاشت بود و در حدیث آمده که هر که میگذارد نماز فجر در جماعت پستر بنشیند برای ذکر خدا تا طلوع کند آفتاب و بگذارد دو رکعت را باشد او را مثل اجر حج و عمره و بصحت رسیده که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و سلم در هر دو وقت نماز کرده و امت را بدان ترغیب نموده و ظاهر آن است که این یک وقت است و یک نماز که اول وی اشرق است و آخر وی تا قبل انتصاف نهار و چون در بعضی اوقات در هر دو وقت نماز گذارد از اینجا گمان بردند که مگر اینجا دو وقت و دو نماز است و آنچه گفته اند که علماء را اختلاف است در صلوة ضحی بعضی اثبات کرده و بعضی نفی نموده و بعضی سنت گفته و بعضی بدعت پس ظاهر آنست

که این اختلاف در نماز اخیر است که آنرا نماز چاشت میگویند نه در نماز اول که آنرا نماز اشراق می نامند چه این را بعضی از سنن مؤکده دانسته اند و احادیث در عدد رکعات مختلف آمده در بعضی روایات دو رکعت آمده و در بعضی شش و در بعضی هشت و در بعضی ده و در بعضی دوازده و بر هر کدام ثوابهای عظیم وارد گشته و در مواهب لدنیه گفته که وارد شده است در نماز چاشت احادیث کثیره صحیحه مشهوره تا آنکه اخبار درین باب بدرجه تواتر معنوی رسیده و گفته اند که این نماز انبیای سابقین است که پیش از آنحضرت بوده اند لهذا فی مدارج النبوة فی بیان عبادات النبی و در ذکر فتح مکه معظمه مذکور است که تحقیق آنست که گذاردن نماز چاشت از آنحضرت دائمی نبوده اما نمازی که آنرا نماز اشراق گویند دائم بود و بر سر تأکید بود انتهى من مدارج النبوة • ]

[ الصلوة الوسطی نماز میانه کنایه از فضیلت آنست و در تعیین صلوة وسطی اختلاف است نزد حضرت عایشه و زید بن ثابت رضی الله عنهما نماز ظهر است بجهت آنکه پیش از آن دو نماز است یکی لیلی و دیگر نهاری یعنی عشاء و فجر و پس از وی نیز دو نماز بهمین صفت است یعنی عصر و مغرب و بعضی حدیث مؤید قول ایشان است و نزد علی و ابن عباس رضی الله عنهما نماز صبح است زیراچه آن در میان دو نماز روز و دو نماز شب است و نماز صبح حد مشترک است میان آنها زیراچه وقت آن من وجه روز است یعنی در اعتبار شرع بجهت آنکه اعتبار روز در شرع از ابتدای وقت صبح صادق است و من وجه شب است یعنی در اعتبار لغت و عرف زیراچه اعتبار روز در عرف و لغت از طلوع افتاب است اما نزد اکثر علماء از صحابه و تابعین و ابو حنیفه و احمد رضوان الله علیهم و جز ایشان نماز عصر است پس در قرآن مجید نیز محمول براین خواهد بود یعنی قوله تعالی حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی و دلائل ایشان احادیث بسیار است منجمله آن عن علی رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال یوم الخندق حبسونا عن الصلوة الوسطی صلوة العصر ملاً الله بیوتهم و قبورهم ناراً متفق علیه پس در بنصورت مجال اختلاف نماند و غالباً اختلافیکه در میان صحابه و تابعین رضوان الله علیهم در تعیین آن واقع است پیش از شنیدن این حدیث بود باجتهاد خود که در تأویل قرآن مجید کرده بودند و بعد ثبوت حدیث متعین شد که مراد نماز عصر است لهذا فی شرح مشکوٰۃ للشیخ عبد الحق الدهلوی • ]

[ صلوة التسبیح فی مشکوٰۃ عن ابن عباس رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه و سلم قال للعباس بن عبد المطلب یا عباس یا عماء الا اعطیک الا امنحک الا اخبرک الا افعل بک عشر خصال اذا انت فعلت ذلک غفر الله لک ذنبک اوله و آخره قدیمه و حدیثه خطاه و عمده صغیره و کبیره سره و علانیته ان تصلي اربع رکعات تقرء فی کل رکعة فاتحة الكتاب و سورة فاذا فرغت من القراءة فی اول رکعة و انت قائم قلت سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر خمس عشرة مرة ثم ترکع فتقولها و انت راکع عشرًا ثم ترفع رأسک من الركوع

فتقولها عشرا ثم تهوي ساجدا فتقولها وانت ساجد عشرا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرا ثم تسجد فتقولها عشرا ثم ترفع رأسك فتقولها عشرا فذلك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في اربع ركعات ان استطعت ان تصلّيها في كل يوم مرة افعل فان لم تفعل ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة فان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرک مرة انتهى من المشکوة •

و شیخ عبد الحق دهلوی در شرح حدیث مذکور فرموده اند مشهور و معمول در صلوة تسبیح همین طریق است که مذکور شد فرمود آنحضرت صلی الله علیه وسلم عمّ خود عباس را راضی الله عنه که بیاموزم ترا چیزی که کفاره ده نوع از ذنوب گردد پس من اوله و آخره بیان آن فرمود پس مراد بعشر خصال براین وجه انواع ذنوب باشد که در حدیث معدود اند و بعضی گفته که مراد بعشر خصال تسبیحات است و آن سواي قیام ده ده بار اند و در روایت ترمذی باین طریق آمده که پانزده بار بعد از ثناء پیش از تعوذ و تسمیه و ده بار بعد از قرائت تا آخر ارکان و بعد از سجده تسبیح نیست و مخیر است که بیک سلام بگذارد یا بدو سلام و موافق مذهب امام اعظم بیک سلام است • و این حدیث را بسیاری از علمای محدثین تصحیح نموده اند و از زمان سلف از تابعین و من بعدهم الی یومنا هذا معمول و مشهور است و مشایخ طریقت بدان وصیت کرده اند • و شیخ جلال الدین سیوطی در عمل الیوم و اللیلة گفته که بخواند در رکعات صلوة تسبیح سورة الهم التکاتر و العصر و الکافرون و الاخلاص و باید که تسبیحات مذکوره که در رکوع و در سجود بخواند بعد از تسبیح رکوع و سجود که در جمیع نمازها خوانده می شود بخواند و همچنین بعد رکوع سمع الله لمن حمده ربنا لک الحمد را خوانده تسبیحات مذکوره را بخواند و در تشهد این نماز بعد التحیات پیش از سلام این دعا آمده است یعنی اللهم انی استئلتک توفیق اهل الهدی و اعمال اهل الیقین و مناصحة اهل التوبة و عزم اهل الصبر و جد اهل الخشية و طلب اهل الرغبة و تعبد اهل الورع و عرفان اهل العلم حتی القاک اللهم انی استئلتک مخافة تحجرني عن معاصیک حتی اعلم بطاعتک عما استحق به رضاک و حتی اناصک بالتوبة خوفا منك و حتی اخلص لک النصيحة حياء منك و حتی اتوکل علیک فی الامور و حسن ظني بک سبحان خالق النور انتهى من الشرح للشيخ المرحوم ملخصا •

**صلوة الاستخارة فی المشکوة فی باب التطوع عن جابر قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یعلمنا الاستخارة فی الامور** کما یعلمنا السورة من القرآن یقول اذا هم احدکم بالامر فلیرکع رکعتین من غیر الفریضة ثم لیقل اللهم انی استخیرک بعلمک و استقدرک بقدرتک و استئلتک من فضالتک العظیم فانک تقدر و لا اقدر و تعلم و لا اعلم و انت علام الغیوب اللهم ان کنت تعلم ان هذا الامر خیر لی فی دینی و معاشی و عاقبة امری او قال فی عاجل امری و آجله فاقدره لی و یمره لی ثم یرک لی فیه و ان کنت تعلم ان هذا الامر شر لی فی دینی و معاشی و عاقبة امری او قال فی عاجل امری و آجله فاصرفه عني و اصرفني

عنه و اقدر لي الخير حيث كان ثم ارضني به قال و يسمى صلوة الحاجة رواه البخاري • و شيخ عبد الحق دهلوي آنچه در شرح اين حديث آورده كه خلاصه آن اين است كه آنحضرت تعليم ميكرد صحابه را دعاي استخاره و نماز آن را چنانچه تعليم ميكرد ايشان را سورة از قرآن كه مي فرمود آنحضرت چون قصد كند يكي از شما بكارى يعنى كارى كه نادر باشد وجود آن و اعتناء باشد بحصول آن مثل سفر و عمارت و تجارت و نكاح و خريد و فروخت شئى معتد به نه مانند اكل و شرب معتاد و خريد و فروخت آشياء حقيره بعد از آنكه از قبيل مباح باشد و تردد بود در خيريت و شريت آن پس دو ركعت نماز نفل به نيت استخاره بگذارد و در حديث ديگر آمده كه بخواند از قرآن آنچه ميسر شود و در بعض روايات تخصيص به قل يا ايها الكافرون و قل هو الله احد نيز آمده و ما نور از سلف نيز همين است انتهى • ]

[ صلوة الحاجة في المشكوة في باب التطوع عن عبد الله بن ابي اوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له حاجة الى الله او الى احد من بني آدم فليتوضأ فليحسن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليثنى على الله تعالى وليصل على النبي ثم ليقل لا اله الا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم و الحمد لله رب العالمين اسئلك موجبات رحمتك و عزائم مغفرتك و الغنيمة من كل برو السلامة من كل اثم لا تدع له ذنبا الا غفرته و لا همتا الا فرجته و لا حاجة هي لك رضى الا قضيتها يا ارحم الراحمين رواه الترمذي و ابن ماجة • و في الحموي حاشية الاشباه في البحث الثالث في النية عن عثمان بن حنيف ان رجلا ضرب البصر اتي النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادع الله لي ان يعافيني قال ان شئت دعوت و ان شئت صبرت فهو خير لك قال فادعه فامره ان يتوضأ فيحسن وضوءه و يدعو بهذا الدعاء اللهم اني اسئلك و اتوجه اليك بنبيك محمد نبي الرحمة يا محمد اني توجهت بك الى ربي في حاجتي هذه لتقضى لي اللهم فشفعه في رواه و ايضا رواه الترمذي كذا في شرح المنية لابراهيم الحلبي انتهى من الحموي • ]

[ صلوة التهجید و آنرا صلوة الليل نيز گویند بدانكه در نماز شب از آنحضرت صلى الله عليه وسلم روايات مختلفه آمده و در هر وقتى بنوعى گذارده و مصلي مخير است دران بهر نوعى كه تمسك كند شرف اتباع دريابد و اگر در اوقات مختلفه بهر نوعى ازان دست دهد اوفق و انسب باشد سيزده و يازده و نه و هفت و پنج و از سيزده بيشتر نبود و اين همه اعداد طاق بجهت دخول و تر است پس بر اين تقدير صلوة ليل كم از دو و زياده از ده نخواهد بود و اين نماز بر آنحضرت فرض بود هكذا في شرح المشكوة للشيخ عبد الحق • و اصل تهجد و شب بيداري بي تعيين مدت و بي تعيين عدد ركعات و بي تعيين قدر قراءت محزون موكد است و عمل آنحضرت و صحابه بحسب قوت و استعداد و نشاط مختلف مانده و در بعضى روايات وارد است كه هر كه دو آيت آخر سورة بقر را در نماز تهجد بخواند او را كفايت ميكند و نيز وارد است كه آنحضرت فرمودند ايا از شما نمى تواند شد كه سوم حصه قرآن هر شب خوانده باشد



مصحف عرضه کردند که سیوم حصه قرآن هر شب بسیار دشوار است فرمودند که سورة قل هو الله احد برابر سوم حصه قرآن است در ثواب و لهذا اکثر مشایخ این سورة را در نماز تهجد اکثر اوقات معمول داشته اند و این را چند طریق است اول آنکه بعد سورة فاتحه در هر رکعت سه بار این سورة را بخوانند دوم آنکه در رکعت اول دوازده بار خوانند و بعد ازان يك يك بار در هر رکعت کم کنند تا آنکه در رکعت اخير که دوازدهم است یکبار خوانده شود سیوم آنکه در رکعت اول یکبار بعد ازان در هر رکعت يك يك بار بیفزایند تا در رکعت اخير که دوازدهم است دوازده بار واقع شود اما نزد فقهاء این طریق مقبول نیست زیراچه رکعت دوم از رکعت اول درازتر میگردد و این ترك افضل است و بعضی مشایخ در هر رکعت سورة مزمل را با سورة اخلاص ضم کنند • و از خواجه نقشبند منقول است که یاران خود را بخواندن سورة يس در نماز تهجد می فرمودند و ارشاد می کردند که چون درین نماز سه دل جمع شود مطلب حاصل شود اول دل شب که نیم شب است دوم دل قرآن که سورة يس است سوم دل مرد با ایمان که دران مصروف است هكذا فی التفسیر العزیزی •

**فصل الباء \* الصبا** بفتح صاد وباء موحدة و قصر الف بادی که از طرف مشرق آید در فصل بهار و در تذکرة الاولیاء مذکور است صبا بادیست که از زیر عرش میخیزد و آن بوقت صبح می وزد بادی لطیف و خنک است نسیمی خوش دارد و گلها ازان بشگفتد و عاشقان راز با او گویند • و در اصطلاح عبد الرزاق کاشی صبا نفحات رحمانیه که از جهت مشرق روحانیات می آید کذا فی کشف اللغات • و در شرح اصطلاحات صوفیه ابن عطار میگوید که صبا صولت و رعب روح است و استیلاء آن بحیثیتی است که صادر شود از شخصی چیزی که موافق شرع و عقل است و دبور که ذکر یانت مقابل اینصت کذا فی لطائف اللغات [ در مدارج النبوة مذکور است که صبا بادی است که مهب آن از مطلع ثریا تا بذات النعش است و مقابل آن دبور است و شمال بفتح شین و گاهی بکسر نیز خوانده میشود بادی است که از جانب شمال بجانب جنوب وزد و صحیح آنست که بادی که مهب وی میان مطلع شمس و بذات النعش باشد و آنحضرت صلی الله علیه وسلم فرمود نصرت بالصبا و اهلکت عاد بالدبور و قصه آن باین وجه است که روز خندق آنحضرت دعاء کرد باین دعاء یا صریخ المکروبین و یا مجیب المضرین اکشف همی و غمی و کربی تری ما نزل بی و بالصحابی پس مستجاب شد دعاء و فرستاد حق تعالی جماعه از ملائکه را تا طنابهای خیمهای ایشان می بردند و میخها را میکندیدند و آتش هارا می کشتند و ترسی و رعبی در دلهای ایشان پیدا شد که غیر از فرار چاره ندیدند پس آمد باد صبا و کندید میخها را و انداخت خیمها را و بر زمین افکند دیگها را و ریخت بر روی ایشان خاك را و انداخت سنگریزها را و می شنیدند در هر گوشه از معسکر خود تکبیر را پس گریختند شباشب و گذاشتند بارهای گران را • و شیخ عماد الدین

در تفسیر خود آورده که اگر نه آن بودی که خداوند تعالی محمد را رحمة للعالمین آفریده آن باد صبا برایشان اشد بودی از باد عقیم که بر عادیان فرستاد • و ابن مردویه در تفسیر خویش از ابن عباس رضی الله تعالی عنه نکته غریب آورده که در لیلۃ الاحزاب باد صبا با باد شمال گفت بیا تا برویم و رسول خدا را یاری دهیم باد شمال گفت در جواب باد صبا ان الحرة لا تمیر باللیل زن اصیل سیر نمیکنند در شب پس حق تعالی برباد شمال غضب کرده وی را عقیم گردانید پس بادی که در آن شب نصرت رسول خدا صلی الله علیه وسلم کرد باد صبا بود و لهذا فرمود نصرت بالصبا انتهى من المدارج • [

**الصدی** بالفتح فی اللغة آواز کوه و سرای و مانند آن حکما فی الصراح • قال الحكماء الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جبلا او جسما املس کجدار و نکه و رجع بسبب مصادمة الجسم له و صرعه الى خلف رجع ذلك الهواء القهقري فيحدث فی الهواء المصادم الراجع صوت شبیه بالاول وهو الصدی المسموع بعد الصوت الاول علی تفاوت بحسب قرب المقام و بعده و متل الرجوع المذكور بر جوع الكرة المرمية الى الحائط • و قال الامام الرازي لكل صوت صدی لكن قد لا يحس به اما لقرب المسافة بين الصوت و عاكسه فلا يسمع الصوت و الصدی فی زمانين متباينين بحيث يتقوى الحس علی ادراك تباينهما فيحس بهما علی انهما صوت واحد كما فی الحمامات و القببات الملس الصقيلة جدا و اما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع كالكرة اللينة فانه لا يكون نبوھا عنه الا مع ضعف فيكون رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا و لذلك كان صوت المغتی فی الصحراء اضعف منه فی المسقفات و ان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف فی بحث المسموعات •

**[ صفاء الذهن ]** هو عبارة عن استعداد النفس لا استخراج المطلوب بلا تعب كذا فی الجرجاني • **الصفي** هو شیء نفیس من الغنائم استصفاه الذبی صلی الله علیه وسلم لنفسه قبل القسمة کسيف او فرس او امة كذا فی الجرجاني • [

**الصداء** بالمد در اصطلاح متصرفه اندک پوششی که از ظلمت هیئۃ نفس بر وجه دل باشد و محبوب گرداند دل را از قبول حقائق و تجلیات انوار تا اگر در سوراخ دل برسد بحد حرمان در آید کذا فی کشف اللغات •

**[ الاصطفاء ]** نزد سالکان خالص اجتناب را گویند و قد سبق فی فصل الیاء من باب الجیم • [

### \* باب الضار المعجمة \*

**فصل الالف \* الضوء** بالفتح و سکون الواو روشنی و هو غني عن التعريف و ما يقال فی تعريفه فهو من خواصه و احكامه فقیل الضوء کمال اول للشفاف من حیث هو شفاف و اما اعتبار قید

الحيثية لان الضوء ليس كمالات شفافة في جسيته بل في شفاليته و المراد بكونه كمالات اولاً انه كمال ذاتي لا عرضي . و قال الامام انه كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر وعكسه اللون فهو كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصير مستغيثاً لا يكون مركباً . أعلم انهم اختلفوا فيه فزعم بعض الحكماء المتقدمين ان الضوء اجسام مغار تنفصل من المضيئ وتصل بالمستضيئ تمسكاً بانه متحرك بالذات كما نشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وكل متحرك بالذات جسم و المحققون على انه ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل وليست له حركة اصلاً بل حركته وهم محض و تخيل باطل و سبب التوهم حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيئ فيتوهم انه تحرك منه و وصل الى المقابل و لما كان حدوثه فيه من مقابلة مضيئ عال كالشمس تخيل انه ينحدر فالصواب ان ان يحدث في القابل المقابل دفعة و ايضا سبب آخر للتوهم و هو انه لما كان حدوثه في الجسم المقابل تابعا للموضع من المضيئ و محاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول و حدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة و ايضا يرد عليهم الظل فانه متحرك بحركة صاحبه مع الاتفاق على انه ليس بجسم ثم ان القائلين بكون الضوء كيفية لا جسماً منهم من قال الضوء هو مراتب ظهور اللون و ادعى ان الظهور المطلق هو الضوء و الخفاء المطلق هو الظلمة و المتوسط بينهما هو الظل و يختلف مراتبه بحسب القرب و البعد من الطرينين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهوراً من الاول حسب ان هناك بريقاً و لمعاناً و ليس الامر كذلك بل ليست هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهوراً اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه و التفرقة بين اللون المستغيث و المظلم بسبب ان احدهما خفي و الآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المسبب و قد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه و لما اشد ظهوره و بلغ الغاية في ذلك قهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في الغاية و المحققون على ان الضوء و اللون متغايران حساً و ذلك ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له و كذا المار في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه لا لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما وجد اللون بدون الضوء فانه السواد و غيره من الالوان قد لا يكون مضيئاً

**\* التقسيم \*** الضوء قسمان ذاتي و هو القائم بالمضيئ لذاته كما للشمس و سائر الكواكب سوى القمر فانها مضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوئها من مضيئ آخر و يسمى هذا الضوء بالضياء ايضاً و قد يخص اسم الضوء به اي بهذا القسم و عرضي و هو القائم بالمضيئ لغيره كما للقمر و يسمى نوراً اذا كان ذلك الغير مضيئاً لذاته من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء و القمر نورا اي جعل الشمس ذات ضياء و القمر ذات نور و العرضي قسماً ضوء اول و هو الحاصل من مقابلة المضيئ لذاته بكنضه جرم القمر و ضوء

وجه الارض المقابل للشمس و ضوء ثان و هو الحاصل من مقابلة المضيئ لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار و عقیب الغروب و يسمى بالظل ایضا و قد یقال الضوء الثاني ان كان حاصله في مقابلة الهواء المضيئ يسمى ظلا و بالجملة فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من الغير و ذلك الغير اما مضيئ بالذات او بالغير فانحصرت الاقسام فی الثلث و قد یقسم الضوء الى اول و ثان فالاول هو الحاصل من مقابلة المضيئ لذاته و الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيئ لغيره فعلى هذا الضوء الذاتي غیر خارج عن التقسیم و لم یکن التقسیم حاصرا كذا فی شرح المواقف • أعلم ان مراتب المضيئ فی كونه مضيئا ثلث ادناها المضيئ بالغير فهنا مضيئ و ضوء یغایره و شیئ ثالث افاد للضوء و اوسطها المضيئ بالذات بضوء هو غیره ای الذي تقتضي ذاته ضوءه اقتضاءً یمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاه الضوء فهذا المضيئ له ذات و ضوء یغایر ذاته و اعلاها المضيئ بذاته بضوء هو عینه كضوء الشمس مثلا فانه مضيئ بذاته لا بضوء زائد على ذاته و لیس المراد بالمضيئ هنا معناه اللغوي ای ما قام به الضوء بل المراد به ان ما كان حاصله لكل واحد من المضيئ بغيره و المضيئ بضوء هو غیره اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء فی نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور فی الضوء اقوى و اكمل فانه ظاهر بذاته و مظهر لغيره على حسب قابليته للظهور كذا فی شرح التجريد فی بحث الوجوب \* فائدة \* هل یتكیف الهواء بالضوء اولا منهم من منعه و جعل اللون شرطه و لا لون للهواء لبساطته فلا یقبل الضوء و منهم من قال به و التوضیح فی شرح المواقف \* فائدة \* ثمه شیئ غیر الضوء یتفرق ای یتلأ و یلمع على بعض الاجسام المستنيرة و كانه شیئ یفیض من تلك الاجسام و یكاد یسترلونها و هو ای الشیئ المتفرق لذلك الجسم اما لذاته و يسمى شعاعا كما للشمس من التلألؤ و اللعان الذاتي و اما من غیره و يسمى حينئذ بريقا كما للمرآة التي حازت الشمس و نسبة البریق الى اللعان نسبة النور الى الضوء فی ان الشعاع و الضوء ذاتیان للجسم و البریق و النور مستفادان من غیره [ دانستنی است كه فرق درمیان ضوء و نور آن است كه ضوء بیشتر در اثر مضيئ بالذات مستعمل می شود و نور عام است خواه اثر مضيئ بالذات باشد خواه اثر مضيئ بالعرض چنانچه در آیت شریفه هو الذي جعل الشمس ضياء و القمر نورا بان اشارت است و برای همین فائدة فرمود فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم یعنی اثر آن آتش بواسطه و بیواسطه همه بربان رفت و هیچ نام و نشان ازان باقی نماند و دیگر فرق آنست كه ضوء بیشتر در لعان حسی مستعمل میشود و نور در لعان حسی و باطني هكذا فی التفسیر الغریزی • ]

الضیاء بالكسر و شذائي و در اصطلاح صوفیه رؤیت اشياء بعین حق • بیت • دیده بكشای خدا را

می بین • عین او را بعین باقی بین • كذا فی كشف اللغات •

## فصل الباء الموحدة \* الضرب . بالفتح و سكون الراء عند شعراء العرب والعجم الجزء الأخير

من المصراع الثاني ويسمى عجزا أيضا وقافية أيضا عند البعض كما في المطول وغيره • وعند المنطقيين هو اقتران الصغيرى بالكبرى في القياس الحلي و يسمى قرينة أيضا و يجيئ في فصل النون من باب القاف • وعند المحاسبين هو تحصيل عدد ثالث نسبته الى احدهما كنسبة العدد الآخر الى الواحد مثلا مضروب الخمسة في الاربعة وبالعكس وهو عشرون نسبته الى الخمسة كنسبة الاربعة الى الواحد فكما ان العشرين اربعة امثال الخمسة كذلك الاربعة اربعة امثال الواحد ويقال ايضا بعكس النسبة هو تحصيل عدد ثالث نسبة احدهما اليه كنسبة الواحد الى العدد الآخر ويسمى احد العددين مضروبا والعدد الآخر مضروبا فيه والعدد الثالث حاصل الضرب وقد يسمى بالمضروب ايضا كما يستفاد من اطلاقهم ويقال ايضا هو طلب عدد ثالث اذا قسم على احدهما خرج العدد الآخر فان القسمة كذلك لازمة للاربعة المتناسبة كما تقرر عندهم فالعشرون اذا قسم على الخمسة خرج الاربعة واذا قسم على الاربعة خرج الخمسة وتحقيق التفاسير يطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين ولما كان العدد قسما لانه اما مفرد او مركب مار الضرب على ثلاثة اقسام لانه اما ضرب مفرد في مفرد او في مركب او ضرب مركب في مركب وايضا العدد اما صحيح او كسر او مختلط من الصحيح والكسر فبهذا الاعتبار ينقسم الضرب الى تسعة اقسام لكنه لا يعتبر العكس في الضرب ان لا تأثير له فيه فيبقى خمسة اقسام ضرب الصحيح في الكسر او في المختلط وضرب الكسر في الكسر او في المختلط وضرب المختلط في المختلط والضرب المنحط هو ان يضرب احد الجنسين في الآخر ويؤخذ الحاصل منحطا بمرتبة فالحاصل من ضرب الدرجة في الدقيقة مثلا منحطا ثوان وبدونه دقائق ولذا ذكر عبد العلي القوشجي في شرح زيج الخ بيكي ضرب منحط عبارت ار آنست كه حاصل ضرب را بر شصت قسمت كنند چنانكه قسمت منخط آنست كه خارج قسمت را در شصت ضرب كنند انتهى • وضرب شكلی در شكلی نزد اهل رمل عبارتست از جمع جميع مراتب متجانسة هر دو شكل مضروب و مضروب فيه مثلا خواستيم كه ضرب كنيم  $\frac{1}{2}$  را در  $\frac{1}{3}$  مرتبة آتش هر دو جمع نموديم سه شد چه زوج را دو عدد است و فرد را يك عدد مجموع سه شد و چون سه فرد است ازو حاصل ضرب فرد شد باز مرتبة باد هر دو گرفتيم و جمع نموديم چهار شد و چهار زوج بود پس حاصل ضرب زوج شد باز مرتبة آب هر دو جمع نموديم فرد حاصل شد باز مرتبة خاك هر دو جمع كرديم دو حاصل شد كه زوج است پس حاصل ضرب  $\frac{1}{2}$  در  $\frac{1}{3}$  اين شد  $\frac{1}{6}$  وهو المطلوب هكذا في كتب الرمل و حاصل ضرب را نتیجه و لسان الامر گویند و شكل مضروب فيه را شريك نامند •

[ ضرب المثل و هو ذكر شيى ليظهر اثره في غيره ولا بد في ضرب المثل من المائلة وانما سمي

مثلا لانه جعل مضربه و هو ما يضرب به ثانيا مثلا لمودة و هو ما ورد فيه اولا ثم استعير لكل حالة اوقصة



او صفة لها شأن وفيها غرابة وقد ضرب الله الامثال في القرآن تذكيرا ووعظا مما اشتمل منها على تفاوت في ثواب او على احباط عمل او على مدح او ذم او ثواب او عذاب او نحو ذلك وفيه تقريب المراد للعقل و تصويره بصورة المحسوس وتبكييت لخصم شديد الخصومة وقمع لصورة الجامع الآبي ولذلك اكثرها الله تعالى في كتابه وفي سائر كتبه قال الله تعالى ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلمهم يتذكرون • والامثال لا تتغير بل تجري كما جاءت الا ترى الى قولهم اعط القوس باريتها بتسكين الياء وان كان الاصل التحريك وقولهم ضيعت اللبن في الصيف بكسر التاء وان ضرب ثانيا للمذكر هكذا في كليات ابي البقاء • ]

**الاضراب** بكسر الهمزة عند النجاة هو الاعراض عن الشيء بعد الاقبال عليه والفرق بينه وبين الاستدراك قد سبق في فصل الكاف من باب الدال فعلى هذا معنى الاضراب الابطال لما قبله وقد يكون بمعنى الانتقال من غرض الى آخر • قال في الاتقان لفظ بل حرف اضراب اذا تلاها جملة ثم تارة يكون معنى الاضراب الابطال لما قبلها نحو قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون اى بل هم عباد وقوله تعالى ام يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وتارة يكون معناه الانتقال من غرض الى آخر في الاسناد كقوله تعالى ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة من هذا واما اذا تلاها اى كلمة بل مفرد فهي حرف عطف ولا يقع مثله في القرآن •

**المضاربة** لغة السير في الارض و شرعا عقد شركة في الربح بمال من رجل و عمل من آخر [وهي ايداع اولاً و توكيل عند العمل اى عند تصرف المضارب في رأس المال وشركة عند تحقق الربح وظهوره وغصب ان خالف وبضاعة ان شرط كل الربح لرب المال وقرض ان شرط كل الربح للمضارب كذا في الجرجاني ] و صورتها ان يقول رب المال دفعته اليك مضاربة او معاملة على ان يكون لك من الربح جزء معين كالنصف والتلث ويقول المضارب قبلت وفيد الربح احتراز عن <sup>عط</sup> مزارعة يكون البذر فيها لرب الارض فان الحاصل من الزراعة يسمى في العرف بالخارج لا بالربح وعن الشركة في رأس المال لا غير فانه شرط مفسد للمضاربة وقولنا بمال من رجل و عمل من آخر اكتفاء بالاقول فلا يخرج به رجلان واكثر لكنه يخرج عن التعريف ما اذا كان العمل منهما فانه مضاربة ايضا وقد تفسر ايضا بدفع المال الى غيره ليتصرف فيه ويكون الربح بينهما على ما شرطنا ثم ان قيدت المضاربة ببذل او وقت او سلعة او شخص او نوع تجارة سميت مضاربة مقيدة وخاصة والاسميت مطلقة وعامة وسمي ذلك العقد بها لان المضارب يسير في الارض غالبا لطلب الربح والمضارب بكسر الراء هو الرجل الآخر الذي جعل العمل له هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي • وفي شرح المنهاج المضاربة لغة اهل العراق و اهل الحجاز يسمونها بالقراض •

**المضطرب** على صيغة اسم الفاعل من الاضطراب هو عند المحدثين حديث اختلف في سنه او متنه الرواة المستوية في الصفات فان ترجحت صفة احدهما على صفة الآخر بان يكون احفظ او اكثر صحة للمروي عنه او غيرهما من وجوه الترجيح فالحكم للراجح ولا يضطرب اليه فالاضطراب يقع في الاسناد وفي المتن وفيهما الا ان وقوعه في الاسناد اكثر وقل ان يحكم المحدث على الحديث بالاضطراب بالنسبة الى الاختلاف في المتن دون الاسناد كما في حديث فاطمة بنت قيس قالت سألت ابا عبد الله عليه وسلم عن الزكاة فقال ان في المال حقاسوى الزكاة فهذا حديث قد اضطرب لفظه ومعناه فرواه الترمذي هكذا عن رواية شريك عن ابي حمزة عن الشعبي عن فاطمة ورواه ابن ماجة عن هذا الوجه بلفظ ليس في المال حق سوى الزكاة فهذا اضطراب لا يقبل التأويل هكذا يستفاد من خلاصة الخلاصة وشرح النخبة وشرحه •

**فصل الدال المهلة • التضاد** بتشديد الدال يطلق على معان • منها التقابل والتنافي في الجملة وفي بعض الاحوال وبهذا المعنى وقع في تعريف الطباق كما في المطول والظاهر ان هذا المعنى لغوي فان التضاد في اللغة بمعنى بايديكردشمني وناهمتائي والتنافي بمعنى بايديكردنيست كردن • ومنها الطباق والجمع بين معنيين متضادين كما يجيء في فصل القاف من باب الطاء وهذا المعنى من مصطلحات اهل البدع • و يلحق به ما يسمى ايها التضاد وهو الجمع بين معنيين غير متقابلين عبر عنهما بلفظين يتقابل معانيهما الحقيقيان نحو قول دعبل • شعر • لا تعجبي يا سلم من رجل • ضحك المشيب برأسه فبكى • يعني بالرجل نفسه وبالضحك الظهور التام فلا تضاد بين البكاء وظهور المشيب لكنه عبر عن ظهور المشيب بالضحك الذي يكون معناه الحقيقي مضادا لمعنى البكاء واما سمي بايهام التضاد لان المعنيين المذكورين وان لم يكونا متقابلين حتى يكون التضاد حقيقيا لكنهما قد ذكرا بلفظين يوهمان بالتضاد نظرا الى الظاهر والحمل على الحقيقة كذا في المطول • ومنها كون المعنيين بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمعنيان يسميان بالمتضادين والضدين وهو من مصطلحات المتكلمين كما في تهذيب الكلام و شرح المواقف وعليه اصطلاح الفقهاء ايضا • قال الجليلي في حاشية التلويح اسم الضد في اصطلاح الفقهاء يطلق على كل من المتقابلات مطلقا صرح به في التحقيق انتهى فقولهم معنيان اي عرضان يخرج العدم والوجود لانهما ليسا عرضيين وكذا الاعدام لذلك وكذا الجوهر والعرض وهو ظاهر وكذا القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا عندهم لانه قسم من الممكن الذي هو ما سوى الله تعالى ولذا حكموا بحدوثه فهذه الامور لا تضاد في شئ منها وكذا الامور الاضافية لعدم كونها موجودة عندهم وقولهم يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولهم لذاتيهما اي يكون منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما وان كان بواسطة لازمة للذات

فلا ينبغي ما يقال أن التقابل بالذات إنما هو بين الإيجاب والسلب وفيما عداها بالواسطة  
 وخرج بهذا القيد العلم بالحركة والسكون معا فإن هذين العلمين و إن امتنع اجتماعهما لكن  
 ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما للمعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما بناء على أن  
 المطابقة معتبرة عندهم في العلم فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لزم اجتماع المعلومين  
 أعني كون شخص واحد متحركاً وساكناً في آن واحد فتدبر وكذا الحركة الاختيارية مع العجز  
 فإن امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لأن الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة  
 للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولهم من جهة واحدة الأولى حذفه لعدم ظهور الفائدة • وما قيل  
 أن فائدته ادخال الاجتماع و الانقراق فابهما موجودان عندهم يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة  
 واحدة لأمري جهتين إذ يجوز أن يكون لجسم واحد اجتماع بالنسبة إلى جسم و افتراق بالنسبة إلى آخر  
 فمدفوع بأن الكون الموجود امر شخصي يعرض له اعتباران فالموجود في الخارج لا تعدد فيه وإن اعتبر  
 مع الإضافة فهو امر اعتباري لا وجود له وكذا ما قيل أن فائدته ادخال السواد والبياض اللذين في البلقة  
 والخطين اللذين في السطح فإن الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لانتفاع الاجتماع  
 في المحل الواحد في الصورة الأولى وكون الخط والسطح والنقطة من الأمور الاعتبارية عندهم والمراد  
 امتناع الاجتماع بعد عدم اشتراكهما في الصفات النفسية فخرج التماثل فإن التماثلين عند الاستعري  
 لا يجتمعان أيضاً • ثم أعلم أن اتحاد المحل لم تشترطه المعتزلة وقالوا الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما  
 لذاتيهما في الجملة سواء كان في محل واحد أو في محلين وقالوا العلم بالشئ كالسواد مثلاً إذا قام بجزء  
 في القلب فانه يضاد الجهل بذلك الشئ بجزء آخر من القلب والأى أن لم يكن بينهما تضاد اتصفت  
 الجملة بهما إذ الصفات التابعة للحياة إذا قامت بجزء من شئ ثبت حكمها للجملة والمراد بالجهل الجهل  
 المركب فإن الجهل البسيط عدمي عندهم وزاد عليه أبو الهذيل ومن تبعه فلم يشترط المحل وذهب  
 إلى أن ارادته تعالى تضاد كراهيته تعالى وهما صفتان حادثتان لا في محل أى ليستا في ذاته تعالى  
 لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادان لامتناع اجتماع  
 حكمهما في ذاته أعني كونه مريداً و كارهها معاً لشيء واحد • ويرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا ضدتين  
 عندهم مع امتناع اجتماعهما • وأعلم أيضاً أن جمهور المعتزلة على أن التماثلين يجوز اجتماعهما فهم  
 لا يعتبرون عدم الاشتراك في الصفات النفسية ويخرجون التماثل بقيد امتناع الاجتماع • ومنها التقابل  
 بين امرين وجوديين بحيث لا يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر وهذان الامران يسميان  
 بالمتضادين والضدين وهذا من مصطلحات الحكماء فالضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لأن  
 المتضاديين قد اختلف في وجودهما فعلى القول بوجودهما يكونان داخليين في الضدين على

مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء وإن لم يكن المتكلمون قائلين بدخولهما في تعريف الضدين وكذا الحال في المتماثلين ثم المراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزءاً من مفهومه وبهذا القيد خرج السلب والایجاب والعدم والملكة بقولهم لا يتوقف الخ خرج التضاييف وهذا هو التضاد المشهورى سمي به لاشتهاره بين عوام الفلاسفة وقد يشترط ان يكون بين هذين الامرين غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فهما متعاندان لاضدان وهذا هو التضاد الحقيقي سمي به لكونه المعتبر في العلوم الحقيقية هذا هو المسطور في اكثر الكتب • وفي شرح المقاصد ناقلاً عن الشيخ انه يشترط في التضاد المشهورى ايضا غاية الخلاف هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبد الحكيم \* فائدة \* الفرق بين الضد والنقيض ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود والاضدان لا يجتمعان لكن يرتفعان كالسواد والبياض كذا في بحر الجواهر \* فائدة \* قالوا قد يلزم احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض للثلج او لabeينه كالحركة والسكون للجسم فانه لا يخلو عنهما وقد يخلو عنهما معا اما مع اتصانه بوسط ويعبر عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائز لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما بدون الاتصاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان و ايضا قد يمكن تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو المحل عنهما معا بان يعدم احدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد والبياض او لا يمكن ذلك كالحركة الصاعدة والهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد فان قلنا يجب ان يكون بينهما سكن \* فائدة \* التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد اى لاتضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد بل تحت جنسين واما التضاد بين الانواع المندرجة تحت جنس واحد ولا يكون التضاد الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب كالسواد والبياض المندرجة تحت اللون الذي هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة والخير والشر فمن العدم والملكة ضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن بل لاتضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور والجبن وكل ذلك ثبت بالاستقراء كذا في شرح المواقف •

الضد بالكسرى فى اللغة ناهمتا وعند المتكلمين والفهاء هو المقابل وعند الحكماء هو قسم من المقابل كما عرفت • ولغات الافداد يجيى في فصل الواو من باب اللام •

الضمار بالكسر وتخفيف الميم عند اطباء هو ان تخلط ادوية بمائع و يلبين ويوضع على العضو والفرق بينه وبين الطلاء ان الطلاء ارق من الضمار لانه لا يساعد اليه ويجري معها كذا في الاقسرائى •

وفي بحر الجواهر واصل المضد الشد يقال ضد رأسه وجرحه اذا شدة بالضمادة وهي خرقه يشد بها العضو المأوف ثم نقل لوضع الدواء على الجرح وغيره وان لم يشد •

**فصل الرأء المهمة \* الضرورة** في اللغة الحاجة وعند اهل السلوك هي ما لا بد للانسان في بقائه ويسمى حقوق النفس ايضا كما في مجمع السلوك • وعند المنطقيين عبارة عن استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع او عن امر منفصل عنها فان بعض المفارقات لو اقتضى الملازمة بين امرين يكون احدهما ضروريا للآخر فكان امتناع انفكاكه من خارج والمراد استحالة انفكاك نسبة المحمول الى الموضوع فتدخل ضرورة السلب • والمعتبر في القضايا الموجبة هي الضرورية بالمعنى المذكور • وقيل المعتبر فيها الضرورة بمعنى اخص من الاول وهو استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع لذاته والصحيح الاول وتقابل الضرورة للاضرورة وهي الامكان • ثم الضرورة خمس الاولى الضرورة الازلية وهي الحاصلة ازلا وابدا كقولنا الله تعالى عالم بالضرورة الازلية والازل دوام الوجود في الماضي والابد دوامه في المستقبل • والثانية الضرورة الذاتية اي الحاصلة ما دامت ذات الموضوع موجودة وهي اما مطلقة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او مقيدة بنفي الضرورة الازلية او بنفي الدوام الازلي والمطلقة اعم من المقيدة لان المطلق اعم من المقيد والمقيدة بنفي الضرورة الازلية اعم من المقيدة بنفي الدوام الازلي لان الدوام الازلي اعم من الضرورة الازلية فان مفهوم الدوام شمول الازمنة ومفهوم الضرورة امتناع الانفكاك ومتى امتنع انفكاك المحمول عن الموضوع ازلا وابدا يكون ثابتا له في جميع الازمنة ازلا وابدا بدون العكس فيكون نفي الضرورة الازلية اعم من نفي الدوام الازلي والمقيد بالاعم اعم من المقيد بالاخص لانه اذا صدق المقيد بالاخص صدق المقيد بالاعم ولا ينعكس وفيه ان هذا على الاطلاق غير صحيح فان المقيد بالمقيد بالاعم انما يكون اعم اذا كان اعم مطلقا من المقيدين او مساويا للمقيد بالاعم اما اذا كان اخص من المقيدين او مساويا للمقيد الاخص فهما متساويان او كان اعم منهما من وجه فيحتمل العموم والتساوي كما فيما نحن بصدده • والضرورة الازلية اخص من الضرورة الذاتية المطلقة لان الضرورة متى تحققت ازلا وابدا تتحقق مادام ذات الموضوع موجودة من غير عكس هذا في الايجاب واما في السلب فهما متساويان لانه متى سلب المحمول عن الموضوع مادامت ذاته موجودة يكون مساويا عنه ازلا وابدا لامتناع تبوته في حال العدم ومباينة للاخيرين اما مباينتها للمقيدة بنفي الضرورة الازلية فظاهر اما مباينتها للمقيد بنفي الدوام الازلي فللمباينة بين نقيض العام وعين الخاص • والثالثة الضرورة الوصفية وهي الضرورة باعتبار وصف الموضوع وتطلق على ثلاثة معان الضرورة مادام الوصف اي الحاصلة في جميع اوقات اتصاف الموضوع بالوصف العنواني كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة مادام كاتبا والضرورة بشرط الوصف اي ما يكون للوصف مدخل في الضرورة



كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتباً والضرورة لاجل الوصف اى يكون الوصف منشأ  
الضرورة كقولنا كل متعجب ضاحك بالضرورة ما دام متعجباً . والاولى اعم من الثانية من وجه لتصادقهما  
في مادة الضرورة الذاتية ان كان العنوان نفس الذات او وصفا لازماً كقولنا كل انسان او كل ناطق حيوان  
بالضرورة وصدق الاولى بدون الثانية في مادة الضرورة اذا كان العنوان وصفا مفارقاً كما اذا بدل الموضوع  
بالكاتب و بالعكس في مادة لا يكون المحمول ضرورياً للذات بل بشرط مفارق كقولنا كل كاتب متحرك  
الاصابع فان تحرك الاصابع ضروري لكل ما صدق عليه الكاتب بشرط اتصافه بالكتابة وليس بضروري  
في اوقات الكتابة فان نفس الكتابة ليست ضرورية لما صدق عليه الكاتب في اوقات ثبوتها فكيف يكون  
تحرك الاصابع التابع لها ضرورياً وكذا النسبة بين الاولى والثالثة من غير فرق والثانية اعم  
من الثالثة لانه متى كان الوصف منشأ الضرورة يكون للوصف مدخل فيها بدون العكس كما اذا قلنا  
فى الدهن الحار بعض الحار ذائب بالضرورة فانه يصدق بشرط وصف الحرارة ولا يصدق لاجل الحرارة  
فان ذات الدهن لو لم يكن له دخل فى الذوبان وكفى الحرارة فيه كان الحار ذائباً اذا صار حاراً  
ثم الضرورة بشرط الوصف اما مطلقة او مقيدة بنفي الضرورة الازلية او بنفي الضرورة الذاتية او بنفي  
الدوام الازلي او بنفي الدوام الذاتي والقسم الاول اعم من الاربعة الباقية لان المطلق اعم من المقيد  
والثاني اعم من الثلاثة الباقية لان الضرورة الازلية اخص من الضرورة الذاتية والدوام الازلي والدوام  
الذاتي فيكون نفيها اعم من نفيهما والثالث والرابع اعم من الخامس لانه متى صدقت الضرورة بشرط  
الوصف مع نفي الدوام الذاتي صدقت مع نفي الضرورة الذاتية او مع نفي الدوام الازلي والا لصدقت  
مع تحققها فتصدق مع تحقق الدوام الذاتي هذا خلف وليس متى صدقت مع نفي  
الضرورة الذاتية او نفي الدوام الازلي صدقت مع نفي الدوام الذاتي لجواز ثبوته مع انتفاءهما وبين  
الثالث والرابع عموم من وجه لتصادقهما في مادة لا تخلو عن الضرورة والدوام وصدق الثالث فقط في  
مادة الدوام المجرد عن الضرورة وصدق الرابع فقط في مادة الضرورة المجردة عن الدوام الازلي وكذا  
بين الضرورة بشرط الوصف و الضرورة الذاتية اذ الضرورة قد لا تكون بشرط الوصف وقد تكون بشرط  
الوصف فتتصادقان اذا اتحد الوصف والذات وتصدق الضرورة المشروطة فقط ان كان الوصف مغايراً  
للذات نعم الضرورة ما دام الوصف اعم من الذاتية لانه متى ثبت في جميع اوقات الوصف ثبت  
في جميع اوقات الذات بدون العكس . الرابعة الضرورة بحسب وقت اما معين كقولنا كل قمر منخفض  
بالضرورة وقت الكيلولة و اما غير معين بمعنى ان التعيين لا يعتبر فيه لا بمعنى ان عدم التعيين معتبر فيه  
كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة في وقت ما وعلى التقديرين فهي اما مطلقة وتسمى وقتية مطلقة  
ان تعين الوقت ومنتشرة مطلقة ان لم يتعين واما مقيدة بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية

او بنفي الدوام الازلي او الذاتي او الوصفى فهذه اربعة عشرة قسما وعلى التقادير فالوقت اما وقت الذات اى تكون نسبة المحمول الى الموضوع ضرورة في بعض اوقات وجود ذات الموضوع واما وقت الوصف اى تكون النسبة ضرورة في بعض اوقات اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني كقولنا كل مقتد نام في وقت زيادة الغذاء على بدل ما يتحلل وكل نام طالب للغذاء وقتا ما من اوقات كونه ناميا فالاقسام تبلغ ثمانية وعشرين والضابطة في النسبة ان المطلق اعم من المقيد والمقيد بالقييد اعم اعم وكل واحد من السبعة بحسب الوقت المعين اخص من نظيره من السبعة بحسب الوقت الغير المعين فان كلما يكون ضروريا في وقت معين يكون ضروريا في وقت ما من غير عكس وكل واحد من الاربعة عشر بحسب وقت الذات اعم من نظيره من الاربعة عشر بحسب وقت الوصف لان وقت الوصف وقت الذات من غير عكس فكل ما هو ضروري في وقت الوصف فهو ضروري في وقت الذات والسرفي صيرورة ما ليس بضروري ضروريا في وقت ان الشيء اذا كان منتقلا من حال الى حال آخر فربما تؤدي تلك الانتقالات الى حالة تكون ضرورة له بحسب مقتضى الوقت ومن ههنا علم انه لابد ان يكون للوقت مدخل في الضرورة لذات الموضوع ايضا كما ان للقمر مدخلا في ضرورة الانخساف فانه لما كان بحيث يقتبس النور من الشمس وتختلف تشكيلاته بحسب اختلاف او ضاعه منها فلهذا • او لتحيلولة الارض وجب الانخساف • الخامسة الضرورة بشرط المحمول وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط الثبوت او السلب ولا فائدة فيها لان كل محمول فهو ضروري للموضوع بهذا المعنى \* فائدة \* اذا قيل ضرورة او ضرورة مطلقة او قيل كل ج ب بالضرورة وارسلت غير مقيدة بامر من الامور فعلى اية ضرورة تقال فقال الشيخ في الاشارات على الضرورة الازلية وقال في الشفاء على الضرورة الذاتية وانما لم يطلق الشيخ الضرورة المطلقة على غيرها من الضرورات لانها مشتملة على زيادة من الوصف والوقت فهي كالجزم من المحمول • اعلم ان ما ذكر من الضرورة والا مكان هي التي تكون بحسب نفس الامر وقد يكونان بحسب الذهن وتسمى ضرورة ذهنية واما كانا ذهنية فالضرورة الذهنية ما يكون تصور طرفيها كانيا في جزم العقل بالنسبة بينهما والا مكان الذهني ما لا يكون تصور طرفيه كانيا فيه بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما والضرورة الذهنية اخص من الخارجية لان كل نسبة جزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كانت مطابقة لنفس الامر والا ارتفع الامان عن البديهيات ولا ينعكس اى ليس كلما كان ضروريا في نفس الامر كان العقل جازما به بمجرد تصور طرفيه كما في النظريات الحققة فيكون الامكان الذهني اعم من الامكان الخارجي لان نقيض اعم من نقيض الاخص •

**الضرورة المطلقة** عند المنطقيين قضية موجبة بسيطة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع

او بضرورة سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة ولا شيء من الانسان

بحسب الضرورة سميت ضرورة لاشتمالها على الضرورة و مطلقة لعدم تقييد الضرورة فيها بوصف او وقت هكذا  
في شرح المطالع •

**الضرورة الشعرية** هو حفظ وزن الشعر الداعي الى جواز ما لا يجوز في النثر و هو عند الاكثر  
مشرة امور على ما هو في الشعر المنسوب الى الزمخشري • شعر •

ضرورة الشعر عشر عد جملتها • قطع و وصل و تخفيف و تشديد • مد و قصر و اسكان و تحريك • و منع  
صرف و صرف تم تعديد بالقصع هو في الهمزة الوصلية فان الاصل فيه الوصل بما قبله و قد يقطع في الشعر  
كما في همزة باب الافتعال و غيره و الوصل كما في الهمزة القطعية فان الاصل فيه القطع عما قبله و قد  
يوصل في الشعر كما في همزة باب الافعال و التخفيف كما في الحرف المشدد و التشديد في الحرف  
المخفف و المد في الالف المقصورة و القصر في الالف الممدودة و الاسكان في المتحرك و التحريك  
في الساكن و منع الصرف في المنصرف و الصرف في غير المنصرف هكذا في شرح الالفية • [

**الضروري** لغة يطلق على ما اكره عليه و على ما تدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالاكل مما يخصصه  
و على ما سلب فيه الاختيار على الفعل و الترك كحركة المرتعش [ و في الجرجاني الضرورة مشتقة  
من الضرر و هو النازل مما لا مدفع له و في الحموي حاشية الاشباه ههنا خمس مراتب ضرورة و حاجة  
و منفعة و زينة و فضول فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول المنوع هلك او قارب الهلاك و هذا يبيح  
تناول الحرام و الحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يملك غير انه يكون في جهد و مشقة و هذا لا يبيح  
تناول الحرام و يبيح الفطر في الصوم و المنفعة كالذي يشتهي خبز البر و لحم الغنم و الطعام الدسم و الزينة  
كالمنتهي بالحلوى و السكر و الفضول التوسع باكل الحرام و الشبهة انتهى ] و في عرف العلماء يطلق على  
معان • منها مقابل النظري اي الكسبي فالمتكلمون على انهما اي الضروري و الكسبي قسمان للعلم  
الحادث فعلم الله تعالى لا يوصف بضرورة و لا كسب و المنطقيون على انهما قسمان لمطلق العلم و علم الله  
تعالى داخل عندهم في الضروري لعدم توقفه على نظر فعره القاضي ابوبكر من المتكلمين بانه العلم  
الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا اي لزوما لا يقدر المخلوق  
على الانفكاك عن ذلك العلم مطلقا اي لا بعد الحصول و لا قبله فان عدم القدرة من جميع الوجوه اقوى  
و اكمل من عدمها من بعض الوجوه دون بعض و لا يخفى ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فخرج  
بهذا النظري فانه يقدر المخلوق على الانفكاك عنه قبل حصوله بان يترك النظر فيه و ان لم يقدر  
على الانفكاك عنه بعد حصوله و اما صح تفسيرنا قوله لا يجد بقولنا لا يقدر لانك اذا قلت فلان يجد الى  
كذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه و اذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه و اما اخترنا  
ذلك التفسير لدفع ما اورد على الحد من انه يلزم خروج العلوم الضرورية بلسرها لانها تنفك

بطريان اعداد العلم من النوم والغفلة وبفقد مقتضيه كالحس والوجدان والتواتر والتجربة وتوجه العقل . فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فلايراد باق بحاله . قلت المراد باللزوم معناه اللغوي وهو الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور فأخر كلامه تفسير لاوله وتلخيص التعريف ما قيل من ان الضروري هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ولا شك انه اذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وبالعكس لانه لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فاذا كان التحصيل مقدورا يكون تركه الذي هو الانفكاك مقدورا وكذا العكس اي اذا كان الانفكاك مقدورا يكون تركه الذي هو التحصيل مقدورا فمؤدى العبارتين واحد فمن الضروريات المحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لما عرض الغلط بل يتوقف على امور غير مقدورة لانعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت بخلاف النظرريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا فان حصولها دائر على النظر وجودا وعدما فتكون مقدورة لنا اذا لامعنى لمقدورية العلم الا لمقدورية طريقه وذا لاينافي توقفها على تصور الاطراف فتدبر فانه زلت فيه الاقدام ومنها المحسوسات بالحواس الباطنة كعلم الانسان باله و لذته ومنها العلم بالامور العادية ومنها العلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها كعلمنا بان النفي والاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان . فان قلت ليس ذلك العلم حاصلنا بمجرد الالتفات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس ذلك سببا لحصوله بل لخصوصية الاطراف مدخل فيه ومعنى كون مجرد الالتفات كافيا فيه انه لا احتياج فيه الى سبب آخر لانه سبب تام والنظري هو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة والقيد الاخير لاجراج العلم الضروري لانه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة . وقال القاضي ابوبكر واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح . قال الآمدي معنى تضمنه له انهما بحال لو قدر انتفاء الآفات واعداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب كما هو مذهب البعض ولا توليد كما هو مذهب البعض الآخر فان مذهب القاضي ان حصوله عقيب النظر بطريق العادة حال كون عدم انفكاك النظر عنه مختصا حصولا بالنظر فخرج العلم بالعلم بالشئ الحاصل عقيب النظر فانه غير منفك عن العلم بالشئ عند القاضي والعلم بالشئ عقيب النظر لا ينفك عن النظر لكنه لا يكون له اختصاص بالنظر لكونه تابعا للعلم بالشئ سواء كان العلم بالشئ حاصل بالنظر او بدونه . ولا يخفى ان تضمن الشئ للشئ على وجه الكمال انما يكون اذا كان كذلك فلايراد ان دلالة التضمن على القيد خفية فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدور سواء فان الالهام والتعليم لكونهما فعل الغير غير مقدورين لنا وكذلك التصفية اذ المراد منه ان يكون مقدورا لكل او الاكثر والتصفية ليس مقدورا الا بالنسبة الى الاقل الذي يفى مزاجه بالمجاهدات الشاقة بالنظري والكسبي عنده متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح

وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغير النظر بناء على جواز طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اى النظري يلزم الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين \* [ أعلم ان الضروري قد يقال في مقابلة الاكتسابي و يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اى يكون حاملا من غير اختيار للمخلوق والاكتسابي هو ما يكون حاملا بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصناء وتقليب الحدة ونحو ذلك في الحسيات فالأكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال اكتسابي دون العكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار وقد يقال في مقابلة الاستدلالي و يفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اى حاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اى حاصل بدون الاستدلال هكذا في شرح العقائد النسفي للفتازاني ] \* وقال المنطقيون العلم بمعنى الصورة الحاصلة اما بديهي وهو الذي لم يتوقف حصوله على نظرو كسب ويسمى بالضروري ايضا واما نظري وهو الذي يتوقف حصوله على نظرو كسب اي البديهي العلم الذي لم يتوقف حصوله المعتبر في مفهومه فلا يلزم ان يكون للحصول حصول والتوقف في اللغة درنگ کردن فتعديته بعلى يتضمن معنى الترتب فيفيد قيد التوقف انه لولا لما حصل وقيد الترتب التقدم فيؤول الى معنى الاحتياج و لذا قيل الضروري ما لا يحتاج في حصوله الى نظر فبالقيد الاول دخل العلم الذي حصل بالنظر كالعالم بان ليس جميع التصورات والتصديقات بديهيا ولا نظريا وبالقيد الثانى العلم الضروري التابع للعلم النظري كالعالم بالعلم النظري فانه وان كان يصدق عليه انه لولا النظر لما حصل لكنه ليس مترتبا على النظر على العلم المستفاد من النظر وان المتبادر من الترتب الترتب بلا واسطة وبما ذكرنا ظهر ان تعريفهما بما لا يكون حصوله بدون النظر والعكس وبما يكون حصوله به بنقصان طردا وعكسا بالعلمين المذكورين فظهر انه لا يرد على التعريفين ان العلوم النظرية يمكن حصولها بطريق الحدس فلا يصدق تعريف النظر على شئ من افراده لانه انما يرد لو فسر التوقف على النظر بمعنى انه لولا لامتنع العلم اما اذا فسر بما ذكرنا اعني لولا لما حصل فلا \* وتفصيل ذلك ان طرق العلم منحصرة بالاستقراء في البدهاة والاحساس والتواتر والتجربة والحدس فاذا كان حصوله بشئ سوى النظر لم يكن الناظر محتاجا في حصوله الى النظر ولا يصدق انه لولا لما حصل العلم واذا لم يكن حصوله بما عداه كان في حصوله محتاجا اليه و يصدق عليه انه لولا لما حصل العلم \* ثم ان البديهي والنظري يختلف بالنسبة الى الاشخاص وربما يكون نظري لشخص بديهي لشخص آخر وبالعكس فقيد الحيثية معتبر في التعريف وان لم يذكرها واما اختلافهما بالنسبة الى شخص واحد بحسب اختلاف الاوقات فمحل بحث لان الحصول معتبر في مفهومهما



اولا وهو بالنظر اوبدونه وبما حررنا اندفع الشكوك التي عرضت للناظرين فتدبر \* تنبيه \* قد استفيد من تعريفي البديهي والنظري المطلقين تعريف كل واحد من البديهي والنظري من التصور والتصديق فالتصور البديهي كتصور الوجود والشيء والتصديق البديهي كالتصديق بان الكل اعظم من الجزء والتصور النظري كتصور حقيقة الملك والجن والتصديق النظري كالتصديق بحدوث العالم • ثم التصديق عند الامام لما كان عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة فانما يكون بديها اذا كان كل واحد من اجزائه بديها ومن ههنا تراه في كتبه الحكيمية يستدل ببداهة التصديقات على بداهة التصورات وعلى هذا ذهب البعض الى عدم جواز استناد العلم الضروري الى النظري واما عند الحكيم فمناط البداهة والكسب هو نفس الحكم فقط فان لم يحتج في حصوله الى نظري يكون بديها وان كان طرقاه بالكسب وعلى هذا ذهب البعض الى جواز استناد العلم الضروري الى النظري هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع وعلم من وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية شرح الشمسية وما في شرح المطالع وعلم من هذا انه لا فرق ههنا بين المتكلمين والمنطقيين الا بجعلهم الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث وجعل المنطقيين الضروري والنظري من اقسام مطلق العلم • ومنها مرادف البديهي بالمعنى الاخص على ما ذكر المولوي عبد الحكيم اي بمعنى الاول ويؤيده ما مر ان الضرورة الذهنية ما يكون تصور طرفيها كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما على ما ذكر شارح المطالع ثم قال في آخر بحث الموجبات البديهي يطلق على معنيين احدهما ما يكفي تصور طرفيه في الجزم بالنسبة بينهما وهو معنى الاول والثاني ما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب انتهى • ومنها اليقيني الشامل للنظري والضروري فالضروري على هذا ما لا تأثير لقدرتنا في حصوله سواء كان حصوله مقدورا لنا بان يكون حصوله عقيب النظر عادة بخلق الله تعالى لا بتأثير قدرتنا فيه او لم يكن حصوله مقدورا لنا وعلى هذا قال الامام الرازي العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة لها لزوما ضروريا انتهى فان القسم الاول اي الضروري ابتداء هو البديهي والضروري والقسم الثاني هو الكسبي هكذا استفاد من شرح المطالع وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في المقصد الرابع من مرمذ العلم •

[ الضرر هو سيلان الدم من الجراحة كذا في حدود الامراض • ]

الضمار بالكسر وفتح الميم المخففة لغة المخفي صفة من الاضرار وهو الاخفاء وشرعا مال زائد اليد غير مرجو الوصول غالبا هكذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة كالمال المغصوب اذا لم يكن عليه بينة او الوديعة المجعولة فانها في حكم المغصوب •

الاضمار عند اهل العربية يطلق على معان • منها اسكان الثاني المتحرك من الجزء كما في منوان الشرف وعليه اصطلاح العروضيين • وفي بعض رسائل العروض العربي الاضمار الوقص كلاهما لا يكونان

الافى متفاعلى انتهى والركن الذى فيه الاضمار يسمى مضمرًا بفتح الميم [ مثل اسكن تاء متفاعلى ليبقى متفاعلى فينتقل الى مستفعلى ] ومنها الحذف قال المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في آخر الموقف الاول الاضمار اعم مطلقا من المجاز بالنقصان لانه معتبر فيه تغير الاعراب بسبب الحذف بخلاف الاضمار نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى ضرب فانفجرت انتهى ومثل هذا فى القرآن كثير وقد يفرق بين الحذف والاضمار ويقال ان المضمر ما له اثر فى الكلام نحو والقمر قدرناه والحذوف ما لا اثر له كقوله تعالى واسأل القرية اى اهلها كما يجيى في لفظ المقضى • وفى المكمل الحذف ما ترك ذكره من اللفظ والنية لاستقلال الكلام بدونه كقولك اعطيت زيدا فيقتصر على المفعول الاول ويحذف المفعول الثانى والاضمار ما ترك من اللفظ وهو مراد بالنية والتقدير كقوله تعالى واسأل القرية اى اهلها ترك ذكر الاهل وهو مراد لان سؤال القرية محال انتهى • ومنها الاتيان بالضمير وهو اى الضمير ويسمى بالمضمر ايضا اسم كنى به عن متكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره بوجه ما فبقولهم اسم خرج حرف الخطاب وبقولهم كنى به خرج لفظ المتكلم والمخاطب والغائب والمراد بالغائب غير المتكلم والمخاطب اصطلاحا فان الحاضر الذى لا يخاطب يكنى عنه بضمير الغائب وكذا يكنى عن الله تعالى بضمير الغائب وفى توصيف الغائب بقولهم تقدم احتراز عن الاسماء الظاهرة فانها كلها غيب لكن لا بهذا الشرط وقولهم بوجه ما متعلق بتقدم اى تقدم ذكره بوجه ما سواء كان التقدم لفظا بان يكون المتقدم ملفوظا تحقيقا مثل ضرب زيد غلامه او تقديرا مثل ضرب غلامه زيد او كان التقدم معنى بان يكون المتقدم مذكورا من حيث المعنى لا من حيث اللفظ سواء كان ذلك المعنى مفهوما من لفظ بعينه نحو اعدلوا هو اقرب للتقوى فان مرجع ضمير هو العدل المفهوم من اعدلوا او من سياق الكلام نحو ولا بويه الاية لانه لما تقدم ذكر الميراث دل على ان ثمة مورثا فكانه تقدم ذكره معنى او كان التقدم حكما اى اعتبارا لكونه ثابتا فى الذهن كما في ضمير الشأن والقصة لانه انما جئ به من غير ان يتقدم ذكره قصدا لتعظيم القصة بذكرها مبهمة ليعظم وقعها فى النفس ثم يفسرها فيكون ذلك ابلغ من ذكره اولا مفسرا وكذا الحال في ضمير نعم رجلا زيد وربه رجلا [ قال السيد السند الشريف الجرجاني الاضمار قبل ذكر المرجع جائز في خمسة مواضع الاول في ضمير الشأن مثل هو زيد قائم وفي ضمير القصة نحو هي هند قائمة والثاني في ضمير ربه نحو ربه رجلا والثالث في ضمير نعم نحو نعم رجلا زيد والرابع في تنازع الفعلين على مذهب اعمال الفعل الثانى نحو ضربني واكرمني زيد والخامس في بدل المظهر عن المضمر نحو ضربته زيدا انتهى ] • اعلم ان الضمير يقابله الظاهر ويسمى مظهرا ايضا • قال الامام الرازي فى التفسير الكبير الاسماء على نوعين مظهرية وهى الالفاظ الدالة على ماهية المخصوصة من حيث هي هي كالسواد والبياض والحجر والانسان ومضمرة وهى الالفاظ الدالة على شئ ما هو المتكلم او المخاطب او الغائب من غير دلالة على ماهية

ذلك المعين انتهى \* التقسيم \* للضمير تقسيمات الاول ينقسم الى متصل ومنفصل فالمنفصل المستقل بنفسه اي في التلفظ غير محتاج الى كلمة اخرى قبله يكون كالجزء منها بل هو كالاسم الظاهر كانت في اما انت منطلقا والمتصل غير المستقل بنفسه في التلفظ اي المحتاج الى عامله الذي قبله ليتصل به ويكون كالجزء منه كاللف في ضربا كذا في الفوائد الضيائية \* والثاني الى مرفوع وهو ما يكتفى به عن اسم مرفوع كهو في فعل هو فانه كناية عن الفاعل الغائب ومنصوب وهو ما يكتفى به عن اسم منصوب نحو ضربت اياك فاياك كناية عن اسم منصوب و مجرور وهو ما يكتفى به عن اسم مجرور نحو بك \* والثالث الى البارز والمستكن المسمى بالمستتر ايضا فالبارز ما لفظ به نحو ضربت والمستكن ما نوي منه ولذا يسمى منوبا ايضا نحو ضرب ابي ضرب هو والمستكن اما ان يكون لامرأ اي لا يسند الفعل الا اليه وذلك في اربعة افعال وهي افعل و نفعل و تفعل للمخاطب و افعل او غير لازم وهو ما يسند اليه عامله تارة و الي غير اخرى كالمنوي في فعل و يفعل و في الصفات تقول ضرب زيد و ما ضرب الا هو زيد ضارب غلامه و هند زيد ضاربتة هي \* ثم اعلم ان الضمير المرفوع المتصل قد يكون بارزا وقد يكون مستكنا و اما ضمير المنصوب و المجرور المتصل فلا يكونان الا بارزين لان الاستتار من خواص المرفوع المتصل لشدة اتصاله بالعامل واما قيد المرفوع بالمتصل لامتناع استتار المنفصل في العامل لانفصاله هذا كله خلاصة ما في الضوء و الحاشية الهندية الا ان فيها ان هذا التقسيم للمتصل و هكذا في الفوائد الضيائية و من انواع الضمير ضمير الشأن و القصة و هو ضمير غائب يتقدم الجملة و يعود الى ما في ذهن من شأن او قصة فان اعتبر مرجعه مذكرا سمي ضمير الشأن و ان اعتبر مؤنثا سمي ضمير القصة رعاية للمطابقة نحو انه زيد قائم و تفسر ذلك الضمير لابهامه الجملة المذكورة بعده \* فائدة \* قد يوضع المظهر موضع المضمرة و ذلك اي وضع المظهر موضع المضمرة ان كان في معرض التعظيم جاز قياسا و الا فعند سبويه يجوز في الشعر و يشترط ان يكون بلفظ الاول \* وعند الاخفش يجوز مطلقا و عليه قوله تعالى ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات انا لانضيع اجر من احسن عملا اي لانضيع اجرهم كذا ذكر عبد الغفور في بحث المبتدأ والخبر \* الاضمار على شريطة التفسير هو عند النحاة حذف عامل الاسم بشرط تفسير ذلك العامل بما بعده و ذلك الاسم يسمى بالمضمرة على شريطة التفسير و بالمضمرة عامله على شريطة التفسير ثم ان ذلك الاسم قد يكون مرفوعا بفعل مضمرة يفسره الظاهر نحو هل زيد خرج فارتفاع زيد بفعل مضمرة يفسره الظاهر اي هل خرج زيد خرج و ليس ارتفاعه بالابتداء لان هل يقتضي الفعل فلا يليه الاسم الا نادرا و هكذا حكم الاسم الواقع بعد لو وان و اذا و هلا و لا و نحو ذلك لما فيها من اقتضاء الفعل و قد يكون منصوبا نحو قولك عبد الله ضربته فعبد الله منصوب باضمار فعل يفسره الظاهر بمعنى ضربت عبد الله ضربته هكذا في الضوء \*

الضبط • الضابطة • الضاعوط • ضغط العين ( ٨٨٦ ) ضغط القلب • الاضجاع • المضارع • ضفدع اللسان الضلع

[فصل الطاء المهملة \* الضبط في اللغة عبارة عن الجزم وفي الاصطلاح اسماح الكلام كما يحق

سماعه ثم فهم معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل مجهوده والثبات عليه بمذاكرته الى حين ادائه الى غيره كذا في الجرجاني • ]

[الضابطة حكم كلي ينطبق على جزئيات و الفرق بين الطابطة والقاعدة ان القاعدة تجمع فروعا

من ابواب شتى والضابطة تجمعها من باب واحد هكذا في الفن الثاني من الاشياء والنظائر • ]

[الضاعوط هو الكبوس كذا في حدود الامراض • ]

[ضغط العين علة يجد العليل في وسط العين كانه جفاء ينضغط ويكون معه ألم شديد وامتناع

عن الحركة و يمرض و يدمع و محل هذه العلة الجلد به هكذا في حدود الامراض • ]

[ضغط القلب بالفتح مرض يحس الانسان قلبه كانه يضغط ويعصر ثم يغشنى عليه ويسيل من

فيه لعاب كثير و سببه سوداء قليل يترشح على القلب كذا في حدود الامراض • ]

فصل العين المهملة \* الاضجاع بالجيم اسم الامالة كما يجيى في فصل اللام من باب الميم •

المضارع بكسر الراء عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وهو

مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن مرتان كما في عنوان النشرف • و در عروض سيفي ميكويد اصل اين بحر

مثنى است يعني مفاعيلن فاعلاتن چهار بار و مسدس هم مستعمل مى شود • وعند النحاة فعل يشبه

الاسم باحد حروف نايت لفظا لوقوته مشتركا بين الحال والاستقبال وتخصيصه بالسين او سوف او اللام

كما يقع الاسم مشتركا بين المعاني وتخصص احدها بالقرينة ومعنى و استعمالا ايضا وصيغته يفعل

واخواته وطريقة اخذه من الماضي معروفة في الكتب النحوية والصرفية • وقال البعض المضارع

حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال كما في الوافي • ومضارع المضاف عندهم هو مشابه المضاف

ويجى في فصل الفاء •

[ضفدع اللسان غدة صلبة تعرض تحت اللسان شبيهة بالضفدع ما يفيد دواء الاشقيا فيخرج

منها حجر صلب ذو خشونة كذا في حدود الامراض • ]

الضلع بالكسر وسكون اللام وفتحها لغة صغير من عظام الجنب ويستعمل بمعنى الحاجب • وفي

اصطلاح المهندسين والمحاسبين يطلق على خط مستقيم من الخطوط المحيطة بالزوايا وبالسطوح ذوات

الزوايا وعلى الجذر قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات وذلما في المساحة

وذلك لان اهل المساحة يسمون الخطوط المستقيمة المحيطة بالزوايا وبالسطوح ذوات الزوايا بالاضلاع

والسطح المربع الذي زواياه قوائم و اضلاعه متساوية وهو الحامل من ضرب ضلع من اضلاعه في نفسه

فالجذر في العدد بمنزلة السطح المربع والجذر بمنزلة الضلع فبهذا الاعتبار يطلق الضلع على الجذر

والمربع على المجذور . أعلم أن الشكل الذي اضلاعه اربعة يسمى بذى الاضلاع الاربعة و الذي اضلاعه ازيد من الاربع يسمى بكثير الاضلاع فان احاطت به خمسة اضلاع يسمى ذا خمسة اضلاع فان كانت تلك الاضلاع متساوية يسمى الخمس و ان احاطت به ستة اضلاع فان كانت متساوية يسمى بالسدس و قس على هذا الى العشرة ثم يقال بعد العشرة ذو احد عشر ضلعا و ذو اثنى عشر ضلعا و هكذا الى غير النهاية سواء كانت تلك الاضلاع متساوية او لم تكن هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب . و ضلع الكرة قد مر بيانه في لفظ السطح في فصل الحاء من باب السين .

**فصل الفاء \* الضعف** بالفتح و الضم و سكون العين خلاف القوة و يسمى لا قوة ايضا وهو قسم من الاستعداد كما يجيى . وعند اهل الصرف كون الكلمة بحيث يقع في ثبوتها كلام كما مر في لفظ الشاذ . و عند اهل المعاني ان يكون تأليف اجزاء الكلام على خلاف القانون النحوي المشهور فيما بين الجمهور و هو مغل بفساحة الكلام و المراد بشهرته ظهوره على الجمهور فلا يرد ان قانون جواز الاضرار قبل الذكر ايضا مشهور فلا يكون مثل ضرب غلامه زيدا ضعيفا اذ كل من سمع قانون عدم الجواز سمع قانون الجواز لكن يرد على ما ذكرنا ان العرب لم يعرف القانون النحوي فكيف يكون الخلو عن مخالفة القانون النحوي معتبرا في مفهوم الفصاحة في لغتهم فالصواب ان يقال و علامة الضعف ان يكون تأليف اجزاء الكلام الخ كما فى الاطول والفرق بينه و بين التعقيد اللفظي يجيى في فصل الدال من باب العين . و در جامع الصنائع گوید ضعف تأليف آنکه لفظی را که البته مقدم باید داشت مؤخر کند و آنرا که مؤخر باید کرد مقدم کند مثاله . شعر . مجنون عشق را دگر امروز حالت است . اسلام دين ليلى و ذكر ضلالت است . مى بایست لفظ امروز را بر لفظ دگر مقدم ذکر کند انتهى . و عند المحديثين كون الحديث بحيث لا يوجد فيه شرط واحد او اكثر من شروط الصحيح او الحسن و ذلك الحديث يسمى ضعيفا . [ و ضعف الحديث يكون تارة لضعف بعض الرواة من عدم العدالة او سوء الحفظ او تهمة فى العقيدة و تارة بعلل اخرى مثل الارسال و الانقطاع و التدليس كذا فى الجرجاني ] و تنفارت مراتب الضعف كمراتب الصحة و الحسن فاعلاها بالنظر الى طعن الراوي ما انفرد به الوضع ثم المتهم به ثم الكذاب ثم الفاسق ثم فاحش الغلط ثم فاحش المخالفة ثم المختلط ثم المبتدع ثم مجهول العين او الحال و بالنظر الى السقط المعلق بحذف السند كله من غير ملتزم الصحة ثم المعضل ثم المرسل الجلي ثم الخفي ثم المدلس ولا انحصار في هذه المراتب هكذا في شرح النخبة . و قال القسطلاني الضعيف ما قصر عن درجة الحسن و تنفارت درجاته فى الضعف بحسب بعده من شروط الصحة و المضعف ما لم يجمع على ضعفه بل الضعف في متنه او سنده لبعضهم و تقوية للبعض الآخر و هو اعلى من الضعيف . و فى البخاري منه انتهى . [ و الضعيف من اللغات ما انحط عن درجة الفصيح و المنكر منها



اضعف منه و اقل استعمالا بحيث اكثره بعض ائمة اللغة و لم يعرفه و المتروك منها ما كان قديما من اللغات ثم ترك و لم يستعمل هكذا في كليات ابى البقاء • ]

**التضعيف** هو عند المحاسبين زيادة عدد على نفسه كزيادة الاربعة على الاربعة التي تحصل منها ثمانية فذلك العدد يسمى مضعفا بالفتح والذي يحصل من تلك الزيادة يسمى حاصل التضعيف كاثمانية في المثال المذكور وقد يستعمل التضعيف بمعنى الضرب كما في بعض حواشي تحرير اقليدس و المضعف عند المحدثين عرفت قبيل هذا •

**المضاعف** اسم مفعول من ضاعف يضاعف هو في اصطلاح الصرفيين ان يجتمع الحرفان المتماثلان او المتقاربان في كلمة او كلمتين او التقى احد المثليين بالآخر في كلمة واحدة وقد اترق بينهما باحد المثليين الآخرين على سبيل التضاييف اي الاختلاط ويقال له اسم ايضا لشدة كذا في بعض شروح المراح فقولاه هو ان يجتمع الخ اشارة الى مضاعف الثلاثي وقوله التقى الخ اشارة الى مضاعف الرباعي وفيه مخالفة للمشهور و هو ان المضاعف في الثلاثي هو ما كرر فيه حرفان اصليان على ما مر في لفظ البناء لانه على هذا يكون مثل الودد مضاعفا مع انه ليس مضاعفا على المشهور و يكون مثل قد جاء اشراطها ايضا مضاعفا و هو ليس بمضاعف على المشهور [ و الحاصل ان المضاعف من الثلاثي مجردا او مزيدا فيه ما كان عينه و لامه من جنس واحد كرت و اعد و من الرباعي ما كان فاءه و لامه الاولى من جنس واحد وكذلك عينه و لامه الثانية من جنس واحد نحو زلز و تقلقل كذا في الجرجاني • ]

**الاضافة** هي عند النحاة نسبة شيء الى شيء بواسطة حرف الجر لفظا او تقديرا مرادا و الشيء يعم الفعل و الاسم و الشيء المنسوب يسمى مضافا و المنسوب اليه مضافا اليه و قيد بواسطة حرف الجر احتراز عن مثل الفاعل و المفعول نحو ضرب زيد عمرو فان ضرب نسب اليهما لكن لا بواسطة حرف الجر و اللفظ بمعنى المفعول مثاله مررت بزيد فان مررت مضاف و زيد مضاف اليه و التقدير بمعنى المقدر مثاله غلام زيد فان الغلام مضاف بتقدير حرف الجر الى زيد ان تقديره غلام لزيد و قولنا مرادا حال اي حال كون ذلك التقدير اي المقدر مرادا من حيث العمل بابقاء اثره و هو الجر فخرج منه قمت يوم الجمعة فانه و ان نسب اليه قمت بالحرف المقدر و هو في لكنه غير مراد ان لو اريد لانجر و كذا ضربته تأديبا و هذا مبني على مذهب سيبويه و المصطلح المشهور فيما بينهم ان الاضافة نسبة شيء الى شيء بواسطة حرف الجر تقديرا و بهذا المعنى عدت في خواص الاسم و شرط الاضافة بتقدير الحرف ان يكون المضاف اسما مجردا عن التنوين و هذه قسمان معنوية اي مفيدة معنى في المضاف تعريفها اذا كان المضاف اليه معرفة او تخصيصا اذا كان فكرة و تسمى اضافة محضة ايضا و علامتها ان يكون المضاف غير حقة مضافة الى معمولها سواء كان ذلك المعمول فاعلها او مفعولها قبل الاضافة كغلام زيد و كريم البلد

وهي بحكم الاستقراء اما بمعنى اللام فيماعدًا جنس المضاف اليه وظرفه نحو غلام زيد و اما بمعنى من في جنس المضاف نحو خاتم فضة و اما بمعنى في في ظرفه نحو ضرب اليوم و إضافة العام من وجه الى الخاص من وجه اضافة بيانية بتقدير من كخاتم فضة و اضافة العام مطلقا الى الخاص مطلقا اضافة بيانية ايضا الا انه بمعنى اللام عند الجمهور و بمعنى من عند صاحب الكشف كشجر الاراك و لفظة اي مفيدة للخفة في اللفظ و تسمى غير محضة ايضا و علامتها ان يكون المضاف صفة مضافة الى معمولها مثل ضارب زيد و حسن الوجه و حرفها ما هو ملائمها اي ما يتعدى به اصل الفعل المشتق منه المضاف نحو راغب زيد فانه مقدر بالي اي راغب الى زيد اذا جعلت اضافته الى المفعول و ليست منها اضافة المصدر الى معموله خلافا لابن برهان و هكذا اضافة اسم التفضيل ليست منها خلافا للبعض . اعلم ان القول بتقدير حرف الجر في الاضافة اللفظية هو المصرح به في كلام ابن الحاجب لكن القوم ليسوا قائلين بتقدير الحرف في اللفظية فعلى هذا تعريف الاضافة لا يشتملها ففي تقسيم الاضافة بتقدير الحرف الى اللفظية والمعنوية خدشة و قد تكلف البعض في اضافة الصفة الى مفعولها مثل ضارب زيد بتقدير اللام تقوية للعمل اي ضارب لزيد و في اضافتها الى فاعلها مثل الحسن الوجه بتقدير من البيانية فان ذكر الوجه في قولنا جادني زيد الحسن الوجه بمنزلة التمييز فان في اسناد الحسن الى زيد ابهاما فانه لا يعلم ان اي شئ منه حسن فاذا ذكر الوجه فكانه قال من حيث الوجه هكذا يستفاد من الكافية و شرحه و الارشاد والوافي . وعند الحكماء يطلق بالاشتراك على ثلثة معان . الاول النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة أخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالبوة فانها تعقل بالقياس الى البنوة وانها اي البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة وهي بهذا المعنى تعد من المقولات من اقسام مطلق النسبة فهي اخص منها اي من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن مثلا حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الابن و اذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل اضافة لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى هي كون الشئ ذا مكان اي متمكنا فيه فالمكانية و المتكنية من مقولة الاضافة و حصل الشئ في المكان نسبة معقولة بين ذات الشئ و المكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة فاتضح الفرق بين الاضافة و مطلق النسبة و تسمى الاضافة بهذا المعنى مضافا حقيقيا ايضا . و الثاني المعروض لهذا العارض كذات الاب المعروضة للبوة . و الثالث المعروض مع العارض و هذان يسميان مضافا مشهوريا ايضا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض وحده و المعروض وحده و المجموع المركب منهما هكذا في شرح المواقف لكن في شرح حكمة العين ان المضاف المشهور هو المجموع المركب حيث قال و المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة كالبوة و البنوة وهو الحقيقي و على المركب منها و من معروضها و هو المضاف المشهور كالب و الابن

و على المعروض وحده انتهى • قال السيد السند في حاشيته الظاهر ان اطلاق المضاف على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعروضية لا يقال فما الفرق بينه وبين المشهورى لانا نقول العارض مأخوذ بهذا بطريق العروض وهناك بطريق الجزئية • فان قامت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات والابوة معا والا لم يصدق عليه الحيوان • قلت المضاف المشهورى هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه والابوة داخله فى المفهوم وان كانت خارجة عما صدق عليه • والتفصيل ان الابوة مثلا يطلق عليها المضاف لانها نفس مفهومه بل لانها فرد من افراد مفهوم كلي يصدق على هذه الاضافات ولذا اعتبرت الابوة مع الذات المتصفة بها مطلقة او معينة ويحصل مفهوم مشتمل على الاضافة الحقيقية و عين بازائه لفظ الاب اطلق المضاف عليه لانها مفهومه بل لانه فرد من افراد مفهومه فله معنى كلي شامل لهذه المفاهيم المشتملة على الاضافات الحقيقية ثم اذا اعتبر معروض الاضافات على الاطلاق من حيث هي معروضات و عين لفظ بازائه حصل له مفهوم ثالث مشتمل على المعروض والعارض على الاطلاق لا يصدق على الابوة ولا على مفهوم الاب بل على الذات المتصفة بها فكما ان مفهوم الاب مع تركيبه من العارض والمعرض لا يصدق الا على المعروض من حيث هو معروض فكذلك المفهوم الثالث للمضاف وان كان مركبا من العارض والمعرض على الاطلاق لا يصدق الا على المعروض من حيث هو معروض فقد ثبت ان المضاف يطلق على ثلاثة معان و ارتفع الاشكال انتهى • تنبيه • قولهم المضاف ما تعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير ان حينئذ تدخل جميع الماهيات البينة للوازم في تعريف المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم الابتعقل الغير اى هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب وبقى التعريف متناولا للمضاف الحقيقي واحد القسمين من المشهورى اعنى المركب واما القسم الآخر منه اعنى المعروض وحده فليس لهم غرض يتعلق به في مباحث الاضافة ولو اريد تخصيصه بالحقيقي قيل ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذي سبق فان المركب مشتمل على شئى آخر كالانسان مثلا \* **التقسيم** \* للاضافة تقسيمات • الاول الاضافة اما ان تتوافق من الطرفين كالجوار والاخوة واما ان تتخالف كالابن والاب والتخالف اما محدود كالضعف والنصف او لا كالقل والاكثر • والثاني انه قد تكون الاضافة بصفة حقيقية موجودة اما فى المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق وكل واحد من العاشقية والمعشوقية انما يثبت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه واما فى احدهما فقط كالعالمية فانها بصفة موجودة فى العالم وهو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غير ان تكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه به وقد لا تكون بصفة حقيقية املا كاليمين واليسار ان ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيا منا وكذا المتياسر • والثالث قال ابن سينا تكاد تكون الاضافات

منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالمعادلة فكالمجاررة والمشابهة والمماثلة والمساواة واما التي بالزيادة فاما من الكم وهو الظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العقل يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس • والرابع الاضافة قد تعرض المقولات كلها بل الواجب تعالى ايضا كالاول فالجوهر كالأب والابن والكم كالصغير والكبير والكيف كالأحر والأبرد والمضاف كالأقرب والأبعد والابن كالأعلى والأسفل ومتى كالأقدام والاحداث والوضع كالأشد انحاء او انتصبا والمملوك كالأسي والاعرى والفعل كالأقطع والانفعال كالأشد تسخنا \* فائدة \* قد يكون لها من الطرفين اسم مفرد مخصص كالأبوة والبنوة او من احدهما فقط كالمبدئية اولا يكون لها اسم مخصص لشيء من طرفيها كالأخوة \* فائدة \* قد يوضع لها و لموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم على الاضافة بالتضمن سواء كان مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجنح وزيادة توضيح المباحث في شرح المواقف •

**التضاييف** كون الشئيين بحيث لا يمكن تعقل كل واحد منهما الا بالقياس الى الآخر كذا في المطول في بحث الوصل والفصل [ وفيل كون الشئيين بحيث يكون تعلق كل واحد منهما سببا لتعلق الآخر به كالأبوة والبنوة ومآل التعريفين واحد والمتضاييفان هما المتقابلان الوجوديان اللذان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر او يقال بحيث يكون تعلق كل منهما سببا لتعلق الآخر به كذا في الجرجاني • ]

**المضاف** قد عرفت معناه في ضمن ذكر لفظ الاضافة [ وهو أن المضاف كل اسم اضيف الى اسم آخر فان الاول يجز الثاني ويسمى الجار مضافا والمجور مضافا اليه والمضاف اليه كل اسم نسب اليه شيى بواسطة حرف الجر لفظا نحو مررت بزيد او تقديرا نحو غلام زبد وخاتم فضة مرادا واحتراز بقوله مرادا عن الظرف نحو صمت يوم الجمعة فان يوم الجمعة نسب اليه شيى وهو صمت بواسطة حرف الجر وهو في وليس ذلك الحرف مرادا والا لكان يوم الجمعة مجرورا الا ان يقال انه منصوب بنزع الخافض نحو اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم كذا في الجرجاني ] واما المشبه بالمضاف ويقال له المضارع للمضاف ايضا فهو عند النحاة عبارة عن اسم تعلق به شيى هو من تمام معناه اي يكون ذلك الشيى من تمام ذلك الاسم معنى لا لفظا فخرج الاسم الذي يتم بشيى لفظا كالمضاف والتثنية والجمع والاسم المنون ومعنى التمامية معنى ان ذلك الاسم لا يفيد ما قصد منه تاما بدون ضمه اما ان لا يفيد بدونه شيئا كما في يا ثلثة وثلثين او يفيد معنى ناقصا كما في يا طالعا جبلا ويا حليما لا تعجل لكون النسبة الى المعمول والصفة معتبرة معه وتلك لا تحصل الا بذكرهما الاترى ان المقصود بالنداء في يا طالعا جبلا ليس مطلق الطالع بل طالع الجبل وفي يا حليما لا تعجل ليس مطلق

الحليم بل الحليم الموصوف بعدم العجلة \* قال في العباب الذي يدل على ان الصفة من تمام الموصوف انك اذا قلت جاءني رجل ظريف وجدت دلالة لاتجدها اذا قلت جاءني رجل لان الاول يفيد الخصوص دون الثاني فمشابه المضاف ثلثة اقسام لان ذلك الشيء الذي تعلق بمشابه المضاف معنى اما معمول له نحو يا خيرا من زيد و يا طالعا جبلا و يا مضروبا غلامه و يا حسنا وجه اخيه فاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و نحوها من الصفات مع معمولاتها من قبيل المشابه للمضاف و اما معطوف عليه عطف النسق على ان يكون المعطوف والمعطوف عليه اسما لشيء واحد سواء كان علما نحو يا زيد او عمرو اذا سميت شخصا بذلك المجموع او لم يكن نحو يا ثلثة و ثلثين لان المجموع اسم لعدد معين و انتصب الجزء الاول للنداء و الثاني بناء على الحال السابق اعني متابعة المعطوف للمعطوف عليه في الاعراب و ان لم يكن فيه معنى العطف وهذا خمسة عشر الا انه لم يركب لفظه تركيبا امتزاجيا بل ابقى على حالة العطف فلا فرق في مثل هذا بين ان يكون علما او لا فانه مضارع للمضاف لارتباط بعضه ببعض من حيث المعنى كما في يا خيرا من زيد و هذا ظاهر مذهب سيبويه \* و قال الاندلسي و ابن يعيش هو انما يضارع المضاف اذا كان علما و اما اذا لم يكن علما فلا يقال عندهما في غير العلم يا ثلثة و ثلثين بل يا ثلثة و الثلثون كي يزيد و الحارث هذا اذا قصدت جماعة معينة و يقال يا ثلثة و ثلثين اذا قصدت جماعة غير معينة و الاول اولى اى قول سيبويه لطول المنادى قبل النداء و ارتباط بعضه ببعض من حيث المعنى و اما قيد المعطوفان بكونهما اسما لشيء واحد اذ لو لم يكن كذلك لم يكن شيئا للمضاف لجواز جعله مفردا معرفة لاستقلاله نحو يا رجل و امرأة \* و اما نعت هو جملة او ظرف نحو يا حافظا لا ينمي و الا يا نخلة من ذات عرق و اما المنعوت بالمفرد نحو يا رجلا صالحا فليس مما ضارع المضاف على الصحيح و هذا القسم الثالث لا يعتبر في باب النداء لا مطلقا و ذلك لان الصفة بمنزلة الجزء من الموصوف فيكون مجموعهما اسما لشيء واحد و هو الذات الموصوفة كما في يا ثلثة و ثلثين في العدد بخلاف سائر التوابع من البدل و عطف البيان و التأكيد فلا يجوز ان يكون المنادى المتبوع لها مضارعا للمضاف فالمنعوت باعتبار خروج النعت عنه غير داخل في تعريف شبه المضاف و باعتبار كونه كالجزء منه داخل في تعريفه فاذا كان النعت جملة او ظرفا فهو مما ضارع المضاف في باب المنادى لا ما اذا كان مفردا لان نحو يا حافظا لا ينمي من باب نداء الموصوف بتقدير انه كان موصوفا بالجملة قبل النداء فكان مضارعا للمضاف كالمعطوف عليه قبل النداء لامتناع تعريف صفته اذ الجملة لا تتعرف بحال فعند قصد التعريف في المنادى الموصوف بالجملة لابد من هذا التقدير لئلا يلزم توصيف المعرفة بالفكرة بخلاف الموصوف بالمفرد فان قصد التعريف فيه لا يجوز الى جعله من باب نداء الموصوف حتى يكون مما ضارع المضاف لا مكان تعريف صفته بادخال اللام بان يقال يا رجلا صالحا فاشتراط الجملة في كون المنادى المنعوت



شبهها للمضاف إنما هو ليرتفع احتمال كونه كما هو اصله فيتأكد جانب الجزئية وتحقق المشابهة بلا ريب  
فإن المعتبر الشبه بالمضاف لا شبه الشبه بخلاف المنعوت بالمفرد • فإن قيل فلجعل الجملة صلة الذي بتقدير  
يا حافظا الذي لا ينسى حتى لا يضطر إلى جعله من باب نداء الموصوف قبل النداء موضع الاختصار الا ترى  
إلى الترخيم وحذف حرف النداء وفي ذكر الموصول اطالة ومن ههنا ظهر الفرق بين جعل الموصوف  
بالجملة والظرف شبيها للمضاف في باب المنادي دون باب لا لنفي الجنس فلا يقال لا حلما لا يحجل بل  
لا حلما لا يحجل لتحقيق الشبه بتأكد جانب الجزئية في الاول دون الثاني واندفع ما قيل ان معنى تماميته في  
تعريف شبه المضاف ان ذلك الشيء من تمامه في اعتباراتهم لداع معنوي كما في القسمين الاولين  
او لاضطراري كما في القسم الثالث لان كونه من تمامه في اعتباراتهم لا يخلو من ان يكون من حيث  
المعنى او من حيث اللفظ والثاني باطل فتعين الاول هذا كله خلاصة ما حققه المولي عبد الغفور  
وعبد الحكيم والهداد في حواشي الكافية •

### فصل القاف \* ضيق النفس عند الأطباء هو الربو كما في القانونجة • وفي الاقسرائي

ضيق النفس عبارة عن ان لا يجد الهواء المتصرف فيه بالتنفس منفذا الاضيقا لا يجري فيه الا قليلا قليلا واما  
آفة في النفس آفة العصب والحجاب فالاولى ان يعتد من باب عسر النفس لا من ضيقه ان المراد بضيقه  
ان يكون آفة سببها ضيق المجري وآفة العصب والحجاب ليست من ضيقه في شيء وضييق النفس  
اعم من الخناق في الوجود • واما الربو فهو عسر في النفس يشبه نفس صاحبها نفس المتعب وهو  
ان لا يخلو عن سرعة وتواتر وصغر سواء كان معه اولا هذا كلام الشيخ والسمرقندي لم يفرق بين ضيق النفس والدهر  
وجعل الالفاظ الثلاثة مترادفة • [ وفي حدود الامراض قال القرشي اذا كان دخول الهواء عند الاستنشاق  
وخروجه عند رد النفس كانما هو في منعد ضيق قيل له ضيق النفس انتهى • ]

التضيق عند اهل المعاني هو إيجاز التقدير ويجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الواو •

### فصل الكاف \* الضحك بالكسر والفتح وسكون الحاء وبكسرتين وبفتح الاول وكسر الثاني

كما في المنتخب [ وهو كيفية غير راسخة تحصل من حركة الروح الى الخارج دفعة بسبب تعجب  
يحصل للضحك كذا في الجرجاني • وفي كليات ابي البقاء ان القهقهة هي بدو نواجذه مع صوت  
والضحك بلا صوت والتبسم دون الضحك نظير ذلك النوم والنعاس والسفة • وقيل انبساط الوجه  
بمحرف يظهر الاسنان من السرور ان كان بلا صوت فتبسم وان كان بصوت يسمع من بعيد فقهقهة والا فضحك  
انتهى ] قيل هو والقهقهة مترادفان وهو ان يقول قه قه الا ان الاكثرين على ان الضحك هو ما يكون  
مسموعا له فقط والقهقهة ما يكون مسموعا له ولغيره وما لا يكون مسموعا له ولغيره يسمى تبسما كذا يستفاد  
من جامع الرموز والبرجندي • والضحك اسم فاعل من الضحك بمعنى خذله كندته وضاحكة يكي

از چهار دندان که از پس و پیش بود و قواحک جمع فاحکه و ویرا فاحکه ازان جهت گویند که در خنده پیدا میشود کذا فی بحر الجواهر • و قواحک نزد اهل رمل اسم شکلی است که آنرا لحيان نیز گویند بدین صورت ■■■

[ الضحكة • علی وزن الصفرة من یضحک علیه الناس ووزن الهمزة من یضحک هو علی الناس کذا فی الجرجاني • ]

فصل اللام • الضلالة مقابل الاهتداء كما ان الاضلال مقابل الهداية و یجیب فی فصل الهاء

من باب الهاء •

[ الضلال فی مقابلة الهدی و الغی فی مقابلة الرشد يقال ضل بعیري و لا يقال غوی و الضلال ان لا يجد السالك الى مقصده طريقا اصلا و الغواية ان لا يكون له الى المقصد طريق مستقیم • وقيل الضلال ان تخطئ الشيء فی مكانه و لم تهتد اليه و النسيان ان تذهب عنه بحيث لا یخطر ببالک • وقيل الضلال العدول عن الطريق المستقیم و یضاده الهداية • وقيل فقدان ما یوصل الى المطلوب • وقيل هي سلوك طريق لا یوصل الى المطلوب فالهداية انما تتحقق بسلوک طريق واحد مستقیم لان الطريق المستقیم واحد و الضلالة من وجوه شتى لان خلاف المستقیم متعدد هكذا فی کلیات ابی البقاء • ]

[ الضال الملوک الذي ضل الطريق الى منزل مالک من غیر قصد بخلاف الآبق فانه الذي فر من منزل المالك قصدا کذا فی الجرجاني • ]

[ فصل الیم • الضمة هي عبارة عن تحريك الشفتین بالضم عند النطق فیحدث من ذلك صوت خفي مقارن للحرف ان امتد کان واوا وان قصر کان ضمة و الفتحّة عبارة عن فتح الشفتین عند النطق بالحروف و حدوث الصوت الخفي الذي يسمى فتحة و کذا القول فی الکسرة و السكون عبارة عن خلو العضو عن الحركات عند النطق بالحروف و لا يحدث بغير الحرف صوت فینجزم عند ذلك اي ينقطع فذلك يسمى جزما اعتبارا بانجزام الصوت و هو انقطاعه و سکونا اعتبارا بالعضو الساکن بقولهم فم و فتح و کسر هو من صفة العضو و اذا سميت ذلك رفعا و نصبا و جرا و جزما فهو من صفة الصوت و عبّروا عن هذه بحركات الاعراب لانه لا يكون الا بسبب و هو العامل كما ان هذه الصفات انما تكون بسبب و هو حركة العضو و عبّروا عن احوال البناء بالضمّة و الفتحّة و الکسرة و السكون لانه لا يكون بسبب اعنى بعامل كما ان هذه الصفات يكون وجودها بغير آلة و الضمة و الفتحّة و الکسرة بالتاء واقعة علی نفس الحركة لا يشترط كونها اعرابية او بنائية لكنها اذا اطلقت بلا قرينة يراد بها الغير الاعرابية و يسمى ايضا رفعا و نصبا و جرا اذا كانت اعرابية كما عرفت و لا يختص بها بل معناها شامل للحروف الاعرابية ايضا • قال بعضهم الضم و الفتح و کسر مجردة عن التاء القاب البناء و الوقف و السكون يختص بالبنائي و الجزم بالاعرابي

الضمان • ضمان الدرك • ضمان الرهن ( ٨٩٥ ) ضمان المبيع • مضمون الجملة • مضمون اللفظين

و سمى مبيوع حركات الاعراب رفعا ونصبا وجرا وجزما وحركات البناء ضما وفتحاً وكسرا ووقفا فإذا قيل هذا الاسم مرفوع او منصوب او مجرور علم بهذه الالقاب ان عاملا عمل فيه يجوز زواله ودخول عامل يعمل خلاف عمله هكذا في كليات ابي البقاء • ]

**فصل النون • الضمان** بالفتح وتخفيف الميم هو الكفالة كما يجيء في فصل الام من باب الكاف [ والصحيح ان الضمان اعم من الكفالة لان من الضمان ما لا يكون كفالة كما يظهر من تفسير ضمان الغصب وهو عبارة عن رد مثل الهالك ان كان مثليا او قيمته ان كان قيميا وتقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلوة والسلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين هكذا في كليات ابي البقاء • ]

[ ضمان الدرك وهو التزام تخليص المبيع عند الاستحقاق او رد الثمن الى المشتري بان يقول تكفلت بما يدركك في هذا البيع كذا في الجرجاني • ]

[ ضمان الرهن وهو كونه مضمونا بالاقل من الدين او القيمة كذا في الجرجاني • ]

[ ضمان المبيع وهو كونه مضمونا بالثمن سواء كان مثل القيمة او اقل او اكثر كذا

في الجرجاني • ]

**مضمون الجملة** عند النحاة قد يراد به مصدر تلك الجملة المضاف الى الفاعل اي فيما اذا كان مناط الفائدة نسبة المسند الى الفاعل فمضمون قام زيد مثلا قيام زيد و الى المفعول اي فيما اذا كان مناط الفائدة النسبة الايقاعية فمضمون ضرب زيد على البناء للمفعول ضرب زيد بمعنى مضروبية زيد والمصدر المقيد بالحال فيما اذا كان مناط الفائدة الحال نحو اصحب مع زيد مسرورا فاما ان تنفعه او ينفعك فان مضمون الجملة هنا محبة زيد وقت السرور فاحفظه فانه من المواهب الدقيقة الجليلة هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث المفعول المطلق وقد يراد به ما يفهم من الجملة ولم تكن الجملة موضوعة له كالاعتراف المفهوم من قولنا له علي الف درهم و الحق المفهوم من قولنا زيد قائم كذا ذكر ابو البقاء في حاشية الفوائد الضيائية في هذا المقام •

**مضمون اللفظين** نزد بلغاء آنست كه كاتب يا شاعر كلامي آرد كه متضمن دو لغت باشد يعنى

دو دو زبان توان خواند مثال • شعر • بهاي خان داري با بها كن • هوا داري و ناداني رها كن • معنى فارسي ظاهر است اما معنى عربي اينكه بها نام شخصى است مضاف بسوي ياء متكلم يعنى بهاي من خان

داري يعني خيانت كرد در سراي من با بها كن يعني برادر سراي من باش هوا داري يعني فرود آمد  
در سراي من وناداني يعني ندا كرد مرا رها كن يعني پس سراي باش كذا في مجمع الصنائع وامير خسرو  
دهلوي قدس سره اين را بذى الرويتين مسمى ساخته و فرق ميان اين و ميان ذو المعنيين غامض  
آنست كه اینجا تمام تركيب متضمن دولفت است و اینجا تضمن دولفت در يك لفظ است چنانكه  
در جامع الصنائع گفته •

التضمين عند اهل العربية يطلق على معان • منها اعطاء الشيء معنى الشيء وبعبارة اخرى  
ايقاع لفظ موقع غيره لتضمنه معناه ويكون في الحروف والافعال وذلك بان تضمن حرف معنى حرف  
او فعل معنى فعل آخر ويكون فيه معنى الفعلين معا وذلك بان يأتى الفعل متعديا بحرف ليس  
من عادته التعدى به فيحتاج الى تأويله او تأويل الحرف ليصح التعدى به والاول تضمين الفعل والثاني  
تضمين الحرف واختلفوا ايها الاولى فقال اهل اللغة وقوم من النحاة التوسع في الحروف لانه في الافعال  
اكثر مثاله عينا يشرب بها عباد الله فيشرب انما يتعدى بمن فتعديته بالباء اما على تضمينه معنى يروي  
ويتلذذ او تضمين الباء معنى من واما في الاسماء فان تضمين اسم بمعنى اسم لا فائدة معنى الاسمين  
معا نحو حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق ضمن حقيق معنى حريص ليفيد انه محقق بقول  
الحق وحريص عليه وهو اي التضمن مجاز لان اللفظ لم يوضع للحقيقة والمجاز معا فالجمع بينهما مجاز كذا  
في الاتقان في نوع الحقيقة والمجاز لكن في چلبي التلويح في الخطبة وفي چلبي المطول في بحث  
تقديم المسند ما يخالف ذلك حيث قال التضمن ان يقصد بلفظ معناه الحقيقي ويراد معه معنى آخر  
تابع له بلفظ آخر دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته فاللفظ في صورة التضمن مستعمل في معناه الحقيقي  
والمعنى الآخر مراد بلفظ آخر كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتارة يجعل المذكور املا والمحذوف  
حالا وتارة يعكس • فان قلت اذا كان المعنى الآخر مدلولاً عليه بلفظ آخر محذوف لم يكن في ضمن المذكور  
فكيف قيل انه متضمن اياه • قلت لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونة ذكر صلة قرينة على اعتباره جعل كانه  
في ضمنه انتهى • ومنها حصول معنى في لفظ من غير ذكر له باسم هو عبارة عنه وهو من انواع الایجاز •  
قال القاضي ابوبكر وهو نوعان احدهما ما يفهم من البينة كقولك معلوم فانه يوجب انه لابد له من عالم  
وثانيهما من معنى العبارة كقوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم فانه تضمن تعليم الاستفتاح في الامور باسمه  
تعالى على جهة التعظيم له والتبرك باسمه كذا في الاتقان في نوع الایجاز والاطناب • ومنها ان يكون  
ما بعد الفاصلة متعلقا بها اى بتلك الفاصلة كقوله تعالى وانكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل وهو ان  
كان عيبا في النظم ولكنه ليس بعيب في النثر كذا في الاتقان في نوع الفواصل فالتضمن كما يكون  
في النثر كذلك يكون في النظم بان يكون ما بعد القافية متعلقا بها ويؤيده ما في وقع المدارك في

تفسير سورة قريش ان التضمين في الشعر هو ان يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلقا لا يصح الابه ودرجامع الصنائع گوید یکی از عيوب نظم است تضمين و آن بيتی نوبسند که مفيد معني تمام باشد بی لفظ قافیه بعده قافیه که بضرورت ميپايد آورد لفظی آرد که متعلق بيت دوم بود مثاله • شعر •

اي تو سلطان نيکوان و منت • بنده گشته بدیده و سرتو • هيچ وقتی مرا نگفت بلطف • شاد باش اي شهي ز خلق نکو • لفظ تو که قافیه بيت اول است متعلق بيت دوم شده • و فرق ميان تضمين و حامل موقوف همین است که درو لفظ قافیه متعلق است و در حامل موقوف بيت تمام متعلق باشد •

و منها ادراج کلام الغير في اثناء كلامه لقصد تأكيد المعنى او تركيب النظم وهذا هو النوع البديعي قال ابن ابي الاصبع ولم اظفر في القرآن بشيئ منه الا في موضعين تضمنًا فصلين من التوراة والانجيل قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الآية وقوله محمد رسول الله الآية ومثله ابن النقيب وغيره بايداع حكايات المخلوقين كقوله تعالى حكاية عن الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها وعن المنافقين انؤمن كما آمن السفهاء وقالت اليهود وقالت النصاري وكذلك ما اودع فيه من اللغات الاعجمية كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن • وفي المطول في الخاتمة التضمين ان يضمن الشعر شيئًا من شعر الغير بيتًا كان او ما فوقه او مصراعًا او مادونه مع التنبيه عليه اي على انه من شعر الغير ان لم يكن ذلك مشهورًا عند البلغاء وان كان مشهورًا فلا احتياج الى التنبيه وبهذا يتميز عن الاخذ والسرقه وهذا هو الأكثر وقد يضمن الشاعر شعرة شيئًا من قصيدته الاخرى فلاحسن ان يقال هو ان يضمن الشعر شيئًا من شعر آخر الخ وربما سمي تضمين البيت وما زاد على البيت استعانة وتضمن المصراع فما دونه ايداعا ورفوا واما تسميته بالايداع فلان الشاعر قد اودع شعرة شيئًا من شعر الغير وهو بالنسبة الى شعرة قليل مغلوب واما تسميته بالرفو فلانه رفا خرق شعرة بشعر الغير • واعلم ان تضمين مادون البيت ضربان أحدهما ان يتم المعنى بدون تقدير الباقي كقول الحريري يحكي ما قاله الغلام الذي عرضه ابوزيد للبيع • شعر • على اني سانشد عند بيعي • اضاعوني و ايّ فتى اضاعوا • المصراع الثاني للعرجي والمعنى تام بدون التقدير ومعنى الانشاد ذكر شعر الغير ففيه تنبيه على ان المصراع من شعر الغير وثانيهما ان لا يتم بدونه كقول الشاعر • شعر • كنا معا امس في بؤس نكادة • والعين والقلب متا في قذى واذى • والآن اقبلت الدنيا عليك بما • تهوي فلا تنس ان الكرام اذا • اشار الى بيت ابي تمام و لابد من تقدير الباقي منه • لان المعنى لا يتم بدونه واعلم ايضا انه لا يضر في التضمين التغير اليسير لما قصد تضمينه كقول البعض في يهودي به داء الثعلب • شعر • اقول لمعشر غلطوا وعضوا • من الشيخ الرشيد و انكروه • هو ابن جلا و طلاع الثنايا • متى يضع العمامة يعرفوه • فالبيت لسجيم بن وثيل واصله انا ابن جلا و طلاع الثنايا متى اضع العمامة يعرفوني • واحسن التضمين ما زاد على الاصل بنكتة اي يشتمل البيت



او المصراع فی شعر الشاعر الثاني علی لطيفة لا توجد فی شعر الشاعر الاول كالتورية والتشبيه والامثلة كلها  
تطلب من المطول • ومنها ان يجيى قبل حرف الروي او ما فی معناه ما ليس بلزم فی القافية  
او السجع مثل التزام حرف او حركة تحصل القافية او السجع بدونها وسمى ايضا بالتشديد والاعانات  
والالتزام ولزوم ما لا يلزم وهذا المعنى من المحسنات اللفظية والمراد بما فی معنى حرف الروي  
الحرف الذي وقع فی فواصل الفقر موقع حرف الروي فی قوافي الابيات و ايضا المراد ان يجيى ذلك  
فی بيتين او اكثر او قرینتين او اكثر والا ففي كل بيت يجيى قبل حرف الروي ما ليس بلزم فی القافية  
مثلا قول الشاعر • شعر • قفا نبلک من ذکرى جيب ومنزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل •  
قد جاء قبل اللام میم مفتوحة وهو ليس بلزم فی القافية وانما يتحقق الالتزام لجيى بها فی البيت الثاني  
ايضا ومثال التزام حرف مع حركة فی النثر قوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهر و اما السائل فلا تنهر فانه التزم  
فيها الهاء المفتوحة قبل الراء التي بمنزلة حرف الروي وقوله فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس فانه التزم  
فيها النون المشددة قبل السين ومثال التزام حرفين مع الحركات فيه قوله تعالى والطور وكتاب  
مسطور ومثال التزام ثلاثة احرف معها قوله تعالى تذكروا فاذا هم مبصرون واخوانهم يمدونهم  
فی النبی ثم لا يقصرون ومثال التزام الحرف بدون الحركة فيه قوله تعالى اقتربت الساعة  
وانشق القمر وان يروا آية يقولو سحر مستمير ومثال التزام حركة بدون الحرف فيه قوله تعالى  
قل هو الله احد الله الصمد وعلى هذا القياس امثلة الشعر • فان قلت ذكر فی الايضاح ان ذلك قد يكون  
فی غیر الفاصلتين ايضا كقول الحريري ما اشتهر العسل من اختار الكسل فانه كما التزم فی العسل  
والكسل الفاصلتين السين كذلك التزم التاء فی اشتهر واختار فهل يدخل مثل ذلك فی التفسير  
المذكور قيل يحتمل ان يراد بكون الملزم قبل حرف الروي او ما فی معناه اعم من ان يكون ذلك  
الملزم فی حروف القافية او الفاصلة او فی غيرها لان جميع ما فی البيت او القرينة يصدق عليه انه  
قبل حرف الروي او ما فی معناه لكن هذا بعيد جدا والظاهر ان الالتزام انما يطلق على ما كان  
فی القافية او الفاصلة لانهم فسروه بان يلتزم المتكلم فی السجع او التقفية قبل حرف الروي ما لا يلزم  
من مجيى حركة او حرف بعينه او اكثر فمعنى ما فی الايضاح ان مثل هذا الاعتبار الذي يسمى  
بالالتزام قد يجيى فی كلمات الفقر او الابيات غیر الفواصل او القوافي هكذا يستفاد من المطول والاتقان •

**تضمین المزدوج** نزد اهل بدیع چنانست که در بيتی یا نثری دو لفظ یا سه لفظ و یا بدشتو الفاظ

متوازن پیش از قافیه در حشوبیت آرد و یا پیش از سجع مثاله • بیت • در زلف تو چند بند باشم •  
بکشی رخ و خلاص فرما • چند و بند مزدوج اند • کذا فی جامع الصنائع [ و در قرآن است و جنتک  
من سبأ، بنبا و در حدیث است و المؤمنون هیئون لیئون و در شعر است • بیت •

تعود رسم الوهب و النهب فى الصبا • و هذان وقت العطف و العطف دأبه • كذا فى الجرجاني • [ الضائى هم الحضاى من اهل الله تعالى الذين يضر بهم لنفاسهم عنده تعالى كما قال عليه الصلوة والسلام ان لله ضائى من خلقه البسم النور الساطع يحيمهم فى عابرة و يميتهم فى عافية كذا فى الامطلاحات الصوفية • ]

**فصل الاء • المضاهاة بين الحضرات و الاكوان** هي انتساب الاكوان الى الحضرات الثلث اعني حضرة الوجوب و حضرة الامكان و حضرة الجمع بينهما فكل ما كان من الاكوان نسبته الى الوجوب اقوى كان اشرف و اعلى فكان حقيقة علوية روحية او ملكوتية او سيطرة فلكية و كل ما كان نسبته الى الامكان اقوى كان اخس و ادنى فكانت حقيقة سفلية عنصرية بسيطة او مركبة و كل ما كان نسبته الى الجمع اشد كان حقيقة انسانية و كل انسان كان الى الامكان اميل و كانت احكام الكثرة الامكانية فيه اغلب كان من الكفار و كل من كان الى الوجوب اميل و كان احكام الوجوب فيه اغلب كان من السابقين الانبياء و الاولياء و كل من تساوى فيه الجهتان كان مقتصدا من المؤمنين و بحسب اختلاف الميل الى احدى الجهتين اختلف المؤمنون فى قوة الايمان و ضعفه كذا فى الامطلاحات الصوفية • المضاهاة بين الشئون و الحقائق هي ترتب الحقائق الكونية على الحقائق الالهية التي هي الاسماء و ترتب الاسماء على الشئون الذاتية فالاكوان ظلال الاسماء و الاسماء ظلال الشئون كذا فى الامطلاحات الصوفية • [

### \* باب الطاء المهملة \*

**فصل الاء الموحدة • الطب** بالحركات الثلث و تشديد الموحدة فى اللغة السحر كما فى المنتخب • و فى الاصطلاح علم بقوانين تعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة الصحة و عدمها و صاحب هذا العلم يسمى طبيا و قد سبق فى المقدمة • و طبيب القلب نزد صوفيه شخصى را گویند كه عارف بود بعلم توحيد و قادر باشد بارشاد و تكميل مريدان كذا فى كشف اللغات • و در لطائف اللغات ميگویند كه در اصطلاح صوفيه طب روحاني علمى است بكمالات قلوب و امراض آن و دواي آن و كيفيت حفظ صحت آن و اعتدال جسماني و روحاني آن و رد امراض كه متوجه است بسوى آن قلب و طبيب در اصطلاح شان عبارت است از شيخى كه عارف باشد بطب روحاني و قادر باشد بر ارشاد و تكميل خلق •

**الطرب** بفتحين در اصطلاح صوفيه عبارتست از انص با حق تعالى كما فى بعض الرسائل •

**المطرب** نزد صوفيه فيض رسانندگان و ترغيب کنندگان را گویند كه بكشف رموز و بيان حقائق دلهائي عارفان را معمور دارند و نیز بمعني آگاه کنندگان عالم رباني آید كذا فى بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگویند كه مطرب پیر كامل و مرشد مكمل را گویند •

**التطريب** بالراء المهملة هو عند متأخري القراء ان يقرن بالقرآن فيمد في غير محل المد ويزيد

في المد ما لا تجيزه العربية كذا في الدقائق المحكمة وهو من البدعات كما في الاتقان •

**الطلب** بفتح الطاء واللام لغة محبة حصول الشيء على وجه يقتضى السعي في تحصيله لولا مانع من الاستحالة والبعد كما في التمني • وعند اهل العربية يطلق على قسم من الكلام الانشائي الدال على الطلب بالمعنى المذكور كما يستفاد من الاطول وقد يطلق على القاء كلام دال على الطلب كما يطلق الانشاء على القاء كلام انشائي كما في الجليبي وابى القاسم • وهذا اي كون الطلب من اقسام الانشاء مذهب المحققين والبعض على انه واسطة بين الخبر والانشاء ثم انواع الطلب على ما ذكره الخطيب في التلخيص خمسة التمني والاستفهام والامر والنهي والنداء ومنهم من جعل القرصي قسما سادسا من الطلب ومنهم من اخرج التمني والنداء من اقسام الطلب بناء على ان العاقل لا يطلب ما يعلم استحالة فالتمني ليس طلبا ولا يستلزمه وان طلب الاقبال خارج عن مفهوم النداء الذي هو صوت يهتف به الرجل وان كان يلزمه ولا بد من ان يعدّ الدعاء والالتماس من اقسام الطلب ايضا [ ثم اعلم ان الطلب ان كان بطريق العلو سواء كان عاليا حقيقة او لا فهو امر وان كان بطريق التسفل سواء كان سافلا في الواقع او لا فدعاء وان كان بطريق التساوي فالتماس واما عرفا فالالتماس لا يستعمل الا في مقام التواضع والمطلوب ان كان مما لا يمكن فهو التمني وان كان ممكنا فان كان الغرض حصول امر في ذهن الطالب فهو الاستفهام وان كان حصول امر في الخارج فان كان ذلك الامر انتفاء فعل فهو النهي وان كان ثبوته فان كان باحد حروف النداء فهو النداء والا فهو الامر هكذا في كليات ابى البقاء • ] وطلب در اصطلاح سالكان آنرا گویند که شب و روز در یاد او باشد چه در خلا چه در ملا چه در خانه چه در بازار اگر دنیا و نعمتش و عقبی و جنتش بوی دهند قبول نکند بلکه بلا و محنت دنیا قبول کند همه خلق از گناه توبه کنند تا در دوزخ نیفتند و او توبه از حلال کند تا در بهشت نیفتد همه عالم طلب مراد کنند و او طلب مولی و رؤیت او کند و قدم بر توکل نهد و سؤال از خلق شرک داند و از حق شرم و بلا و محنت و عطا و منع ورد و قبول خلق بروی یکسان باشد کذا فی کشف اللغات • ودر لطائف اللغات میگوید که طالب در اصطلاح سالکان آنکه از شهوات طبیعی و لذات نفسانی عبور نماید و پردۀ پندار از روی حقیقت بردارد و از کثرت برحمت رود تا انسان کامل گردد و این مقام را فنا فی الله گویند که نهایت سیر طالبانست • و حضرت شرف الدین یحیی منیری فرموده که طالب را در هیچ منزل آرام نی بلکه در هر دو کون بروی حرام است سکون حرام علی قلوب الاولیاء •

**طلب الموائبة** و الاشهاد و الخصومة اما طلب الموائبة اي المسارعة من الثوب فهو عند الفقهاء

طلب الشفيع الشفعة في مجلس علم فيه بالبيع سمي به ليدل على غاية التعجيل • وطلب الاشهاد

و يسمى بطلب التقرير ايضا وهو اشهاد الشفيخ على طلبه للشفعة عند العقار بان يقول يا قوم اشهدوا اني طلبت الشفعة في هذا العقار • وطلب الخصومة هو ان يطلب الشفعة عند الكهنة اذا لم يستطع المشتري العقار اليه بان يقول للقاضي ان فلانا اشترى عقارا حدوده كذا وانا شفيعه بعد <sup>في حدوده</sup> كذا فمره ليستلمه الي كذا في جامع الرموز في كتاب الشفعة •

**الطليبي** بياء النسبة عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع المتردد في الحكم كقولك للمتردد ان زيدا قائم والتأكيد في مثل هذا الكلام حسن هكذا يستفاد من الاطول في باب الاسناد الخبري •

**المطلوب** هو ما يطلب بالدليل ويقابله الضروري وعلى هذا قيل كل من التصور والتصديق ضروري ومطلوب • وفي الرشيدية المطلوب اعم من الدعوى وهو اما تصوري كما هيبة الانسان او تصديقي مثل العالم حادث ويسمى من حيث انه موضع الطلب اي كانه يقع فيه الطلب مطلبا ايضا وقد يقال المطلوب دون المطلوب لما يطلب به التصورات مثل قولهم الانسان ما هو والتصديقات كقولهم هل العالم حادث انتهى •

**الاطناب** بالنون قال اهل البلاغة الاطناب والايجاز من اعظم انواع البلاغة حتى نقل عن البعض انه قال البلاغة هي الايجاز والاطناب قال صاحب الكشف كما انه يجب على البليغ في مظان الاجمال ان يجعل ويوجز فذلك الواجب عليه في موارد التفصيل ان يفصل [ كما اذا كان الكلام مع المحبوب فيوتى بكلام طويل لان كثرة الكلام توجب طول الصبغة معه وكثرة الالتفات منه كما قال الله تعالى حكاية عن قول موسى عليه السلام في جواب قوله تعالى ما تلك بيدميك يا موسى فقال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مأرب اخرى كذا في الجرجاني ] واختلف هل بين الايجاز والاطناب واسطة وهي المساواة او لا وهي داخلية في قسم الايجاز فالسكاكي وجماعة على الاول لكنهم جعلوا المساواة غير محمودة ولا مذمومة لانهم فسروها بالمتعارف من كلام اوساط الناس الذين ليسوا في رتبة البلاغة وفسروا الايجاز باداء المقصود باقل من المتعارف والاطناب بادائه باكثر منه و ابن الاثير وجماعة على الثاني فقالوا الايجاز التعبير عن المراد بلفظ غير زائد والاطناب بلفظ ازيد • وقال القزويني الاقرب ان يقال ان المقبول من طرق التعبير عن المراد تأدية اصله اما بلفظ مسار لاصل المراد او ناقص عنه واف او زائد عليه لفائدة الاول المساواة والثاني الايجاز والثالث الاطناب واحترز بقوله واف عن الاخلال بقوله لفائدة عن الحشو والتطويل فعنده تثبت المساواة واسطة وانها من قسم المقبول كذا في الاتقان لكن قال الجليبي في حاشية المطول ان الاطناب في اصطلاح السكاكي يعم المساواة فتعريفه باداء المقصود باكثر منه لا يلايم مذهبه انتهى • قال صاحب الاطول اما ان هذا التعميم المذكور اصطلاح السكاكي فغير ثابت انتهى فقول صاحب الاتقان اولى • ثم قال صاحب الاطول المساواة عند السكاكي هي متعارف الاوساط الذين يكتفون باداء اصل المعنى على ما ينبغي

أي كلامهم في مجرى عرفهم في تأدية المعاني وربما يشتمل متعارفهم على الكذب ومع ذلك لا يسمى اختصارا وإيجازا لأنه متعارفهم فان عرفهم في طلب الاقبال يا زيد وهو مشتمل على الكذب وفي التحذير إياك والاسد وامراً ونفسه وحمدا وسقيا وهي لا تحمد في باب البلاغة من الاوساط ولا تحمد ايضا من البليغ معهم لأنه لا يقصد معهم بكلامه مزية سوى التجريد عن المزايا وبذلك يرتقي عن اصوات الحيوانات ولا تدم ايضا لا منهم ولا من البليغ وأما التكلم بمتعارفهم اذا عرى عن المزية فلا يحمد من البليغ معهم ويذم منه مع البليغ واذا اشتمل على المزايا التي هم غافلون عنها كما في إياك والاسد فمعهم لا يحمد من البليغ ولا يذم ومع البليغ يحمد لان البليغ قصد به مزايا تتعلق بالايجازات التي فيها فالايجاز عنده اداء المقصود باقل من المتعارف والاطناب اداءه باكثر منه لكن يرد على السكاكي امران أحدهما انهم جعلوا نحو نعم الرجل زيد من الاطناب ولا عبارة للاوساط غيره وتأييدها انه لم يحفظ تعريف الايجاز عن دخول الاخلال وتعريف الاطناب عن دخول الحشو والتطويل ولذا عدل عنه القزويني وقال الاقرب الخ وفيما ذكر القزويني ايضا انظار الأول انه ان اراد بالمقبول المقبول مطلقا سواء كان من البليغ او من الاوساط فالزائد والناقص غير مقبولين من الاوساط لانهما خروج عن طريقتهما للداع وان اراد المقبول من البليغ فليس المحاصي والناقص الوافيان مقبولين مطلقا بل اذا كانا لداع والثاني ان قولنا جاءني انسان وقولنا جاءني حيوان ناطق كلاهما مساو وبانه اصل المراد بلفظ مساو فينبغي ان لا يكون احدهما اطنابا والآخر ايجازا وبالجمله لا يشتمل تعريف الايجاز ايجاز القصر والثالث ان قولنا حمدا لك ونظائره مساواة بتعريف السكاكي وايجاز بتعريف القزويني فنزاعه مع السكاكي في نقل اصطلاح القوم في مثله لا يسمع بدون سند قوي وتوقييل المراد المحاصي بحسب الاوساط فتعريفه يؤول الى ما ذكره السكاكي والرابع الايجاز والاطناب والمساواة مختصة بالكلام البليغ كما عرف فلا يتم تعريف الايجاز والاطناب ما لم يقيد بالبلاغة لجواز ان يكون الناقص الوافي غير فصيح وكذا الزائد لفائدة انتهى ما قال صاحب الاطول . أعلم انه قال السكاكي قد يوصف الكلام بالاختصار لكونه اقل من عبارة المتعارف كما سبق وقد يوصف به لكونه اقل من العبارة اللائقة بالمقام بحسب مقتضى الظاهر فنحورب اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا فانه اطناب بالنسبة الى المتعارف وهو قولنا ياربى شخت لكنه ايجاز بالنسبة الى ما يقتضيه المقام لانه مقام بيان انقراض الشباب ونزول المشيب فينبغي ان يبسط الكلام فيه غاية البسط فعلم ان للايجاز معنيين احدهما كون الكلام اقل من عبارة المتعارف والثاني كونه اقل مما هو مقتضى ظاهر المقام وانه لا فرق بين الايجاز والاختصار وان توهمه البعض كما يجيى في لفظ الايجاز ثم ان بين الايجازين عموم من وجه لتصادقهما فيما هو اقل من عبارة المتعارف ومقتضى المقام جميعا كما اذا قيل رب شخت يحذف حرف النداء وياء الاضافة وصدق الاول بدون



الثاني كما في قوله اذا قال الخميس نعم بحذف المبتدأ فانه اقل من المتعارف وهو هذا نعم وليس اقل من مقتضى المقام لان المقام لضيقه يقتضي حذف المسند اليه وصدق الثاني بدون الاول كما في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ويمكن اعتبار هذين المعنيين في الاطناب ايضا والنسبة بين الاطنابين ايضا عموم من وجه لان الاطناب بالمعنى الاول دون الثاني يوجد في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيئا وبالمعنى الثاني دون الاول يوجد في ما اذا قيل هذا نعم بذكر المبتدأ بناء على مناسبة خفية مع ذلك المقام ويوجد بالمعنيين فيما اذا زيد في هذا المثال نظرا الى ما ذكر من المناسبة الخفية فقل مثل هذا نعم فاعنموه وكذا بين الایجاز بالمعنى الثاني وبين الاطناب بالمعنى الاول عموم من وجه لوجودهما في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ووجود الاطناب بالمعنى الاول دون الایجاز بالمعنى الثاني فيما اذا قال هذا نعم فسوقه اذا طابق المقام على ماسر وبالعكس فيما اذا قال يا ربي قد شئت وكذا بين الایجاز بالمعنى الاول و الاطناب بالمعنى الثاني لوجودهما في غزال فاصطادوه اذا طابق المقام عند كون الامر بالاصطياد مقصودا اصليا للمتكلم فان متعارف الاوساط هذا غزال فاصطادوه ومقتضى ظاهر المقام غزال ووجود الایجاز بالمعنى الاول دون الاطناب بالمعنى الثاني في قوله قد شئت وبالعكس في قوله هذا نعم عند مناسبة خفية • واعلم ايضا انه كما يوصف الكلام بالایجاز والاطناب باعتبار كونه ناقصا عما يساوي اصل المراد او زائدا عليه وهو الاكثر كذلك قد يوصف الكلام بهما باعتبار كثرة حروفه وقلتها بالنسبة الى كلام آخر مساو له اي لذلك الكلام في اصل المعنى واما قيد المعنى بالاصل لعدم امكان المساواة في تمام المراد فان للايجاز مقاما ليس للاطناب وبالعكس ولا يوصف بالمساواة بهذا الاعتبار اذ ليس المساواة بهذا الاعتبار مما يدعو اليه المقام بخلاف الایجاز والاطناب هكذا يستفاد من الاطول والمطول و ابي القاسم • واعلم ايضا ان البعض على ان الاطناب بمعنى الاسهاب والحق انه اخص من الاسهاب فان الاسهاب التطويل لفائدة اولاً لفائدة كما ذكره التنوخي وغيره \* التتسيم \* الاطناب قسمان اطناب بسط و اطناب زيادة فالاول الاطناب بتكثير الجمل كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض آية في سورة البقرة اطنب فيها ابلغ اطناب لكون الخطاب مع الثقيلين وفي كل عصر وحين للعالم منهم والجاهل والمؤمن منهم والكافر والمناق و الثاني يكون بانواع الاول دخول حرف فاكثر من حروف التأكيد والثاني الاحرف الزائدة والثالث التأكيد والرابع التكرير والخامس الصفة والسادس البدل والسابع مطف البيان والثامن عطف احد المترادفين على الآخر والتاسع عطف الخاص على العام وعكسه والعاشر الايضاح بعد الابهام والحادي عشر التفسير والثاني عشر وضع الظاهر موضع المضمرة والثالث عشر الايغال والرابع عشر التذييل والخامس عشر الطرد والعكس والسادس عشر التكميل المسمى بالاحتراس ايضا والسابع عشر التتميم والثامن عشر الاستقصاء والتاسع عشر الاعتراض والعشرون

التعليل وتكذبه التقرير فان النفوس ابعث على قبول الاحكام المعللة من غيرها كذا في الاتقان و تفصيل كل في موضعه •

**الطيب** هو ضد الخبيث فاذا وصف به الله تعالى اريد به انه منزّه عن النقائص مقدس عن الآفات والعيوب واذا وصف به العبد مطلقا اريد به انه المتعري عن زائل الاخلاق وقبائح الاعمال والمتحلي باضداد ذلك واذا وصف به الاموال اريد به كونه حلالا من خيار المال كذا في شرح المصابيح للقاضي في اول كتاب البيع • ودر ترجمه مشکوة ميگويد طيب ضد خبيث است بمعني طاهر نظيف وكاهي مأخوذ از طيب النفس گردد وكاهي از طيب رائحه آيد وبمعني حلال آيد وكاهي اطلاق ميكنند براخص از حلال كه پاك بي شبه كراهت بود •

**فصل الحاء المهملة \* الطرح** هو الكذف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء وعند المحاسبين يطلق على اسقاط العدد الاقل مرة بعد اخرى من العدد الاكثر كما يستفاد من اطلاقهم والتفريق هو اسقاطه من الاكثر مرة •

**المطارح** جمع مطرح است بمعني جاي انداختن چيزي • ومطارح شعاعات نرد منجمان انظار يست كه قسي آن انظار از معدل النهار باشد واقع ميان افق حادث آن كوكب وعظيمه كه ثلث ياربع ياسدس از معدل النهار فصل كند و قطب اين عظيمه بر مدار يومي باشد كه بقطب حادث آن كوكب گذرد و در جهت عرض افق حادث آن كوكب بود • ومطارح انوار نرد منجمان انظار يست كه قسي آن انظار از معدل النهار باشد ميان افق حادث كوكب ونصف النهار حادث ودوائر ميل كه يكي از ان ثلثي از قوس النهار حادث جدا كند ويكي ثلث قوس الليل كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الخ بيگي و در لفظ نظر در فصل راء از باب نون نيز خواهد آمد •

**فصل الدال الطرد** بالفتح وسكون الراء وفتحها قد يستعمل في باب المعرفة وقد يستعمل في باب العلل اما الاول فقال في التلويح في تعريف اصول الفقه اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كلياً اي كلما صدق عليه الحد صدق المحدود عليه وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعاً عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذة بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعاً مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس العرفي اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولاعكس اي ليس كل حيوان انساناً فنقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود عكسه كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فصار حامل الطرد حكماً كلياً بالمحدود على الحد والعكس حكماً كلياً بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفياً نفصرة بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي

كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كلياً بما ليس بمحدود على ما ليس بحد و الحاصل واحد و هو ان يكون الحد جامعاً لافراد المحدود كلياً انتهى • واما الثاني اي الطرد المستعمل في باب العلل فهو الدوران كما مر في فصل הראء من باب الدال و يسمى بالاطراد ايضا كما يجيى وبالطرد و العكس ايضا كما مر •

**الطرد و العكس** عند الاصوليين هو الدوران كما مر و عند اهل المعاني من انواع اطناب الزيادة و هو ان يؤتى بكلامين يقرر الاول بمنطوقه مفهوم الثاني و بالعكس كقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون و قوله تعالى ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم و الدين لم يبلغوا الحكم منكم ثلاث مرات الى قوله ليس عليكم و لا عليهم جناح بعدهن فمنطوق الامر بالاستيذان في تلك الاوقات خاصة مقرر لمفهوم عدم الجناح فيما عدنها و بالعكس • فيل هذا النوع من الاطناب يقابله في الايجاز نوع الاحتباك كذا في الاتقان في نوع الاجاز و الاطناب و مائدة الطرد و العكس التدصيل على الحكم المفهوم من الكلام الاول و التصريح به • و بعضى از اهل معاني اين را بر عكس اطلاق كند • و در جامع الصنائع طرد عكس اين صنعت چنانست كه سخنى را بترتيبى براند بعده بارگرداند مثاله • شعر • حسن ابروت ماه نو دارد • نه كه ابروت حسن ماه نو است • و آنكه در اصطلاح گویند كلام الملوك ملوك الكلام هم ازین قبیل است انتهى كلامه و همچنین است عادات السادات سادات العادات •

**الاطراد** هو مرادف للطرد فالاطراد المستعمل في التعريفات ما وقع في شرح الطوابع من ان معرف الشيء يجب ان يساويه صدقا اي يجب ان يصدق المعرف على كل ما صدق عليه المعروف و هو الاطراد و المنع و بالعكس اي يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعروف و هو الجمع و الانعكاس انتهى و الاطراد في باب العلل هو الدوران قال في نور الانوار شرح المنار الاطراد معناه دوران الحكم مع الوصف وجودا و عدما و قيل وجودا فقط و العلة الثابتة بالطرد تسمى طردية انتهى • اعلم ان مرجع ما قيل ان الاطراد هو دوران الحكم مع الوصف وجودا فقط اي الاطراد المستعمل في التعريفات و كذا الحال في الطرد • و في التلويح الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم و معنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد على المحدود و هذا اصطلاح متعارف انتهى • و الاطراد عند اهل البدع من المحسنات المعنوية و هو ان يؤتى باسم الممدوح او غيره و اسماء آبائه على ترتيب الولادة من غير تكلف في السبك كقوله عليه السلام الكريم بن الكريم بن يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم و كقول المتنبي • شعر • ان يقتلوك فقد ثلثت عروشم • بعثيبة بن حارث بن شهاب • يقال ثل الله عروشم اي هدم ملكهم كذا في الجرجاني و المراد من التكلف في السبك ان يقع الفصل بين الاشياء بلفظ غير دال على نسب كقولك رأيت زيدا الفاضل بن عمرو و بن بكر سمي بالاطراد لان تلك الاسماء في تحددها و نزولها كالماء الجاري

الاستطراد • الطهارة • الطاهر • طاهر الظاهر ( ٩٠٦ ) طاهر الباطن • طاهر السر • طاهر السر والعلانية  
تطهير السرائر

في اطراده وسهولة انسجامه اي سيلانه كذا في المطول والجليل • وفي الاتقان الاطراد هو ان يذكر المتكلم  
اسماء آباء الممدوح مرتبة على حكم ترتيبها في الولادة • قال ابن ابي الاصبع ومنه في القرآن قوله تعالى  
حكاية عن يوسف واتبعته ملة آبائي ابراهيم واسحاق ويعقوب قال انما لم يأت به على الترتيب  
المألوف فان العادة الابتداء بالاب ثم بالجد ثم بالجد الاعلى لانه لم يرد ههنا مجرد ذكر الآباء وانما ذكرهم  
ليذكر ملتهم التي اتبعها فبدأ بصاحب الملة ثم بمن اخذها منه أولا فأتى على الترتيب و مثل قول  
اولاد يعقوب نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق انتهى •

**الاستطراد** عند البلغاء هو ان يذكر عند سوق الكلام لغرض ما يكون له نوع تعلق به ولا يكون السوق  
لاجله كذا في حواشي البيضاوي في تفسير قوله وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها وهو قريب  
من حسن التخلص كقوله تعالى يا آدم قد انزلنا عليك لباسا يوارى سواتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير  
قال الزمخشري هذه الآية وردت على سبيل الاستطراد عقب ذكر بدو السوات وخصف الورق عليها اظهارا  
للمنة فيما خلق من اللباس ولما في العري وكشف العورة من الاهانة والفضيحة واشعارا بان الستر باب  
عظيم من ابواب التقوى وقد خرج على الاستطراد صاحب الاتقان قوله لن يستنكف المسيح ان يكون  
عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اول الكلام ذكر الرد على النصارى الزاعمين بنوة المسيح ثم استطراد  
الرد على الزاعمين بنوة الملائكة • وفي بعض التفاسير مثال الاستطراد هو ان يذهب الرجل الى موضع  
مخصوص صائدا فعرض له صيد آخر فاشتغل به واعرض عن السير الى ما قصد و اشباهه انتهى كلامه  
و الفرق بينه وبين حسن التخلص سبق في لفظ التخلص في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة  
وفي الجرجاني الاستطراد سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر وهو غير مقصود بالذات بل بالعرض  
فيؤتى على وجه الاستنباع انتهى • [

**فصل الرء \* الطهارة** لغة النظافة و خلافها الدنس و شرعا النظافة المخصوصة المتنوعة التي

وضوء وغسل وتيمم وغسل البدن والثوب ونحوه كما في الدرر •

[ **الطاهر** من عصمه الله عن المخالفات •

**طاهر الظاهر** من عصمه الله عن المعاصي •

**طاهر الباطن** من عصمه الله عن الوسوس والهواجس والتعلق بالاغيار •

**طاهر السر** من لا يذهل عن الله طرفه عين •

**طاهر السر والعلانية** من قام بتوفية حقوق الحق والخلق جميعا لسعيه برعاية الجانبين

كل ذلك في الاصطلاحات الصوفية • [

**تطهير السرائر** قد مر في المقدمة في بيان علم السلوك •

الاطوار السبعة هي عند الصوفية عبارة عن الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفي والاخفى كما في شرح المتنوي •

الطيرة بالكسر وفتح الياء المثناة التحتانية وربما تسكن الياء فال بد • قال السيد الشريف في شرح المشكوة قيل الفال عام فيما يسر ويسوء والطيرة فيما يسوء فقط والطيرة في الاصل بالسوانح والبراح من الطيور والظباء وغيرها فكانهم كانوا يعتقدون لذلك تأثيرا في جلب منفعة او دفع مضرة فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك انتهى كلامه • قال القاضي العيانة الزجر وهو التفال باسماء الطيور واصواتها والوانها كما يتفال بالعقاب على العقوبة والغراب على الغربة وبالهدد على الهدى والفرق بينها وبين الطيرة انها قد تكون تشاوما وقد تكون تسعدا والطيرة هي التشاوم بها وقد تستعمل بالتشاوم بغيرها •

الطائر بمعنى پرندة ونيز نوعی است از صوفیه چنانکه در فصل فا از باب صاد مهمله گذشت •

فصل الزاء \* الطرز بالفتح وسكون الراء در لغت بمعنی شکل و هیئت است و در اصطلاح

بلغاء مقصدی را گویند از مقامد نظم که بصفتی از اوصاف نظم مخصوص گردانیده باشد و این را طریق نیز گویند و جمله طرزها نه طرز اند اول طرز حکیمانه و این طرز شیخ سنائی است مشکل و مشتمل بر مواظ و تشبیهات و امثال و معرفت سلوک و متعلق آن و کلام جامع است و خوب دوم طبعانه و این طرز خاقانی است و تعریف آن غلو در مشکلات نظم است چنانچه اغلاقات و اغراقات و تشبیهات بدیع و تحمیلات لطیف و کنایات و تصویرات غریب و عبارات لائقه سیوم فاضلانه و این طرز انوری است و این طرز مشتمل است بر الفاظ معتبر بالاستغراق و بلاغت و ابداع علویست معتبر چهارم مترسلانه و این طرز ظهیراست و این عبارتست از تصرفات در ایهام ذو المعنیین و تشبیهات نو و اغراقات بلیغ پنجم محققانه و این طرز عبد الواسع جبلی است و تعریف آن ملایمت و جزالت است در ایراد مطابقات و مشابهات و تقسیمات و تفسیرات و تفصیل الفاظ و سیاق ششم ندیمانه و این طرز فردوسی و نظامی است مشتمل بر بیان قصص و حکایات و تواریخ و فصاحت معانی بدیع و تشبیهات عجیب هفتم عاشقانه و این طرز سعدی است و این حاوی ملایمت و ذوق است هشتم خسروانه و این طرز حضرت امیر خسرو دهلوی است و این جامع جمیع لطائف نظم و محتوی تمام کمالات سخن است نهم باحفصانه و آن کلامی است مشتمل بر الفاظیکه آنها را در استعمال مهجور داشته اند گفته اند اگر زبان پخته فارسی را از الفاظ عربی چاشنی دهند اگر گوارا آید مترسلانه خوانند و اگر ناگوار آید باحفصانه خوانند و حضرت امیر خسرو فرموده که دانش پنجم است و آن چون پنجم گنج حکیمانه و فاضلانه و عاشق خوب طبعانه و شاعرانه یک نمره اند و محققانه و مدققانه را شاعرانه گفته اند و ندیمانه خوب طبعانه را نام نهاده اند کذا فی جامع الصنائع •



## فصل السين \* الطمس عند الصوفية هو ذهاب سائر الصفات البشرية في صفات انوار الربوبية

كذا نقل عن شيخ عبد الرزاق الكشي وهكذا في كشف اللغات •

## فصل الشين المعجمة \* الطرش بالفتح وسكون الراء هو نقصان السمع و قد يطلق على آفته

كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي آفة السمع قد تكون بعدم التجويف الكائن في داخل الاذن المشتمل على الهواء الراكد الذي به يسمع الصوت بتموجه وتسمى صمما وقد تكون بسبب مبطل للقوة السامعة مع سلامة العضو وتسمى وقرا وقد تكون بسبب منقص لها وتسمى طرشا مثل ان يسمع من القريب لا من البعيد وقد يطلق الصمم على القسمين الآخرين وقد يراد بالطرش مطلق آفة السمع سواء كان لفساد الآلة او لغيره وسواء كان بطلانا او نقصانا انتهى كلامه •

## فصل العين \* الطبيعة بالفتح وكسر الموحدة في اللغة السجية التي جبل عليها الانسان وطبع

عليها سواء صدرت عنها صفات نفسية اولا كالطباع بالكسر ان الطباع ماركب فينا من المطعم والمشرب وغير ذلك من الاخلاق التي لا تزيلنا و كذا الغريزة هي الصفة الخلقية اي التي خاقت عليها كانها غرزت فيها بهذا ذكر صاحب الاطول والسيد السند ولا تخرج سجية غير الانسان من الحيوانات فان قيد الانسان وقع اتفاقا لا يقصد منه الاحتراز وايضا هذا تعريف لفظي فيجوز بالاخص و لكونه تعريفا لفظيا لا يلزم تعريف الشيء بنفسه من قوله و طبع عليها كما في العلمي في فصل الفلك قابل للحركة المستديرة • و الطبع بالفتح وسكون الباء ايضا بمعنى الطبيعة • قال في الصراح الطبع سرشت مردم كه بران آفریده شدند و هو في الاصل مصدر طَبَّعَ طباع كذلك انتهى • و الطبيعة في اصطلاح العلماء تطلق على معان منها مبدأ اول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده و بالحركة انواعها الاربعة اعنى الالينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون معا بل مع اتصاف شرطين هما عدم الحالة الملازمة وجودها ويراد بها هي فيه ما يتحرك ويسكن بها و هو الجسم ويحتز به عن المبادى القسرية والصناعية فانها لا تكون مبادي لحركة ماهي فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي لحركات ماهي فيه كالانماء مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبائع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحرك لا يخرجها عن كونها مبدأ اولا لانه بمنزلة آلة لها والمراد بقولهم بالذات احد المعنيين الاول بالقياس الى المتحرك اي انها تحرك بذاتها لا عن تسخير قاسرا يهاها والثاني بالقياس الى المتحرك وهو ان يتحرك الجسم بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد المعنيين الاول بالقياس الى المتحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس

فانه يتحرك من حيث هو منم بالعرض و الطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك  
 كذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في البسائط فعلى هذا يكون ضمير هي راجعا الى المبدأ  
 بتاويل الطبيعة وقوله بالذات احتراز عن طبيعة المقسور وقوله لا بالعرض احتراز عن مبدأ الحركة العرضية  
 ولا يخفى ان قوله بالذات على هذا مستدرك لان مبدأ الحركة القسرية لا يكون في الجسم بل في القاسر  
 وقيل ضمير هي راجع الى حركة و يلزم على هذا استدراك قوله ماهي فيه اذ يكفي ان يقال انه  
 مبدأ اول للحركة و السكون ثم التحقيق ان مبدأ الحركة القسرية قوة في ذات المقسور اوجدها القاسر  
 فيه فبقيد ماهي فيه لا يخرج مبدأ الحركة القسرية و لا بقوله بالذات و ايضا قوله لا بالعرض مستدرك  
 ويمكن ان يقال ان ضمير هي راجع الى المبدأ و يكون قوله ماهي فيه احترازا عن مبدأ الحركة العرضية  
 فانه ليس في المتحرك بالعرض و معنى قوله بالذات ان حصول المبدأ في الجسم المتحرك بالذات فخرج  
 مبدأ الحركة القسرية فان حصوله فيه بسبب القاسر و معنى قوله لا بالعرض لا باعتبار العرض وهو اشارة الى  
 ان الحركة مثلا في الكرة المتحركة من حيث انها كرة تعرض للجسم و الكرة معا عرضا واحدا الا انه للجسم  
 لذاته و للكرة بتوسطه لكن اطلاق الطبيعة على مبدأ تلك الحركة بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني فتأمل هكذا  
 ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي في الخطبة ومنها مبدأ اول لحركة ماهي فيه و سكونه  
 بالذات لا بالعرض من غير ارادة وهذا المعنى لا يشتمل لما له شعور فيكون اخص من الاول قال السيد السند  
 في حاشية المطول في فن البيان الطبيعة قد يخص بما يصدر عنها الحركة و السكون فيما هو فيه اولا  
 وبالذات من غير ارادة وهكذا ذكر المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي بعض شرح التجريد ان استعمال  
 الطبيعة في هذا المعنى اكثر منه في الاول حيث قال ان الطباع يتناول ماله شعور و ارادة و مالا شعور  
 له و الطبيعة في اكثر استعمالاتها مقيدة بعدم الارادة و الطبع قد يطلق على معنى الطباع و قد يطلق  
 على معنى الطبيعة انتهى كلامه • و في بعض حواشي شرح هداية الحكمة ان الطبيعة ايضا تطلق  
 على سبيل الندرة مرادفة للطباع كما صرح به بعض المحققين ومنها مبدأ اول لحركة ماهي فيه و سكونه  
 بالذات لا بالعرض على نهج واحد من غير ارادة و هذا المعنى اخص من الاولين قال المحقق الطوسي  
 في شرح الاشارات الطبيعة مبدأ اول لحركة ماهي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و شرح هذا كما عرفت  
 ثم قال و ربما يزداد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة و حينئذ يتخصص المعنى  
 المذكور بما يقابل النفس و ذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد اولا على نهج واحد وكلاهما  
 بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد و من غير ارادة هو الطبيعة و بارادة هو القوة الفلكية  
 و مبدأها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية و بارادة هو القوة الحيوانية و القوى الثلاث  
 تسمى نفوسا انتهى و مما يؤيده ما وقع في شرح حكمة العيني في بيان النفس النباتية من ان الافعال

الصادرة عن صور انواع الاجسام • منها ما يصدر عن ادراك و ارادة وينقسم الى ما يكون الفعل الصادر منه على وتيرة واحدة كما لافلاك و الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما للحيوان • ومنها ما لا يصدر عن ارادة و ادراك وينقسم الى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة السخرية كما يكون للبساط العنصرية كميل الاجزاء الارضية الى المركز و الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما يكون للذبات و الحيوان من افاعيل القوة التي توجب الزيادة في الاقطار المختلفة و للقوة السخرية خصوصاً باسم الطبيعة و الثلاثة الباقية يسمونها النفس • ومنها الصورة النوعية بل الصورة الجسمية ايضاً كما مر في فصل الرائ من باب الصاد • ومنها الحقيقة كما ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفميني وهذا هو المراد بالطبيعة الواقعة في تعريف الخاصة المطلقة • ومنها المفهوم الذي اذا اخذ من حيث هو هو لا يمنع وقوع الشركة وهذا من مصطلحات اهل المنطق كذا ذكر عبد العلي البرجندي ايضاً في تلك الحاشية • ومنها قوة من شأنها حفظ كمالات ما هي فيه على ما ذكر عبد العلي البرجندي ايضاً هناك و الظاهر ان الفرق بين هذا المعنى و المعنى الاول ان المبدء الفاعلي في المعنى الاول سبب لوجود الحركة و السكون و القوة المذكورة في هذا المعنى سبب فاعلي للحفظ لا للوجود فان الحركة و السكون ايضاً من الكمالات و الله اعلم • ومنها قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها • ومنها حقيقة الـهية فعالة للصور كلها • في شرح الفصوص للجامي في الفص الاول الطبيعة في عرف علماء الرسوم قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام الطبيعية السفلية و الاجرام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها الهيولانية • وفي مشرب الكشف و التحقيق حقيقة الـهية فعالة للصور كلها و هذه الحقيقة تفعل الصور الاسماوية بباطنها في المادة العمائية فان النشأة واحدة جامعة بحقيقتها للصور الحقائقية الوجوبية و الصور الخلقية الكونية روحانية كانت او مثالية او جسمانية بسيطة او مركبة • و الصور في طور التحقيق الكشفي علوية و سفلية و العلوية حقيقية و هي صور الاسماء الربوبية و الحقائق الوجوبية و مادة هذه الصور و هيولائها العماء و الحقيقة الفعالة لها احد جمع ذات الالهية و اضافية و هي حقائق الارواح العقلية المهيمنية و النفسية و مادة هذه الصور الروحانية هي النور و اما انصور السفلية فهي صور الحقائق الامكانية و هي ايضاً منقسمة الى علوية و سفلية فمن العلوية ما سبق من الصور الروحانية و منها صور عالم المثال المطلق و المقيد و اما السفلية فمنها صور عالم الاجسام الغير العنصرية كالعرش و الكرسي و مادتها الجسم الكل و منها صور العناصر و العنصرية و من العنصرية الصور الهوائية و النارية و المارجية و مادة هذه الصور الهواء و النار و ما اختلط معهما من الثقيلين الباقيين من الاركان المغلوبين في الخفيفين و منها الصور السفلية الحقيقية و هي ما غلب في نشأته الثقيلان و هما الارض و الماء على الخفيفين و هما النار و الهواء و هي ثلث صور معدنية و صور نباتية و صور حيوانية

وكل من هذه العوالم يشتمل على صور شخصية لاتتناهى ولا يحصيها الا الله سبحانه والحقيقة الفعالة الالهية فاعلة بباطنها من الصور الاسماوية و بظاهرها الذي هو الطبيعة الكلية التي هي مظهرها اصل صور العوالم كلها انتهى كلامه • ومنها القوة المدبرة لبدن الانسان من غير ارادة ولا شعور وهي مبدأ كل حركة وسكون بالذات على ما قال بقراط كما في بحر الجواهر ومنها المزاج الخاص بالبدن • ومنها الهيئة التركيبية ومنها حركة النفس في بحر الجواهر قال العلامة اسم الطبيعة يقال في عرف الطب على اربعة معان احدها على المزاج الخاص بالبدن وثانيها على الهيئة التركيبية وثالثها على القوة المدبرة ورابعها على حركة النفس والاطباء ينسبون جميع احوال البدن الى الطبيعة المدبرة للبدن والفلاسفة ينسبون ذلك الى النفس ويسمون هذه الطبيعة قوة جسمانية انتهى • وقال عبد العلي البرجندي في شرح حاشية الجفميني وقد تطلق الطبيعة على النفس كما وقع في عبارة الاطباء الطبيعة تقاوم المرض في البحران انتهى فالمراد بالنفس هي النفس الناطقة •

**الطبائع** بالكسر هو مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات و يطلق ايضا على الصورة النوعية • قال السيد السند في حاشية المطول قد اطلق في الاصطلاح الطبيعة و الطبائع على الصورة النوعية وقالوا الطبائع اعم منها لانه يقال على مصدر الصفة الذاتية الالوية لكل شئ والطبيعة قد تخص بما تصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة •

**والطبع** بالفتح والسكون يطلق تارة مرادفا للطبائع وتارة مرادفا للطبيعة كما عرفت ويؤيد الثاني ما في مشكوة الانوار من ان الطبع عبارة عن صفة مركوزة في الاجسام حالة فيها وهي مظلمة اذ ليس لها معرفة و ادراك ولا خبر لها من نفسها ولا مما يصدر منها وليس له نور يدرك بالبصر الظاهر انتهى • وطبع الماء عند الفقهاء هو الرقة والسيلان وقيل هو كونه سيالا مرطبا مستقما للعطش ويرد على كلا القولين ان ماء بعض الفواكه ايضا موصوف بالصفات المذكورة فلذا قال البعض طبع الماء هو الرقة والسيلان ودفع العطش والانبات هكذا في البرجندي والچلي حاشية شرح الوقاية • والمطابقة قسم من المحابة وقد مرت في فصل الياء من باب الحاء المهملة •

**الطبيعي** هو ما يكون مستندا الى الذات سواء كان استنادا الى نفس الذات او جزئها او لازمه سواء كان مساويا او اعم فالطبيعة المنسوب اليها حينئذ بمعنى الحقيقة ويراد ايضا بالطبيعي ما يكون مستندا الى الصورة النوعية وقد سبق في لفظ الخبر في فصل الرأ من باب الخاء المعجمة والامور الطبيعية ما يبتني عليها وجود الانسان كما مر ايضا ويطلق الطبيعي ايضا على علم من العلوم المدونة الحكيمة فان علم الحكمة ينقسم الى عملي ونظري والحكمة النظرية تنقسم الى علم طبيعي و رياضي والهي مسمى بما بعد الطبيعة وبما قبل الطبيعة ايضا • والطبيعيون هم اهل العلم الطبيعي • ويطلق الطبيعيون ايضا على

فرقة يعبدون الطوائع الأربع أي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليابوسة لأنها اصل الوجود ان العالم مركب منها و تسمى هذه الفرقة بالطبائعية كذا في الافسان الكامل •

**الطلوع** بالضم مقابل الغروب و هما يطلقان على معنيين أحدهما ان الطلوع هو وقوع الكوكب و نحوه كجزء من فلک البروج فوق الافق سواء كان ابدى الظهور اولم يكن و بهذا المعنى يقال اذا طلعت الشمس فالنهار موجود و الغروب هو وقوعه تحت الافق سواء كان ابدى الخفاء اولم يكن و ثانيهما ان الطلوع انفصال الكوكب عن محيط الافق متوجها الى فوق سواء كان قبله تحت الافق اولم يكن و بهذا المعنى يقال طالع وقت كذا هو جزء كذا من البروج و الغروب انفصاله عنه متوجها الى تحت و على هذا المعنى لا يقال للكوكب الابدى الظهور طالع و لا لابدى الخفاء غارب • اعلم ان المنجمين يعتبرون الطلوع و الغروب بالنسبة الى الافق الحقيقي فما كان فوق الافق الحقيقي يسمى طالعا و ما كان تحته يسمى غاربا و العامة يعتبرونهما بالنسبة الى الافق الحسي بالمعنى الثاني • ثم ان المنجمين يسمون خروج المنزل من ضياء الفجر طلوعه و اذا طلع منزل غاب رقيقه و هو الخامس عشر منه سمي بالرقيب تشبيها له برقيب يرصده ليسقط في المغرب اذا ظهر ذلك في المشرق و يسمون غروب الرقيب وقت الصبح سقوطه و يسمون المنار التي يكون طلوعها في مواسم المطر الانواء و يسمون رقباءها اذا طلعت في غير مواسم المطر البوارح و هم ينسبون الامطار الى الانواء و الرياح الى البوارح و اصل النوء السقوط و الطلوع و البارج الريح الحار فسمي المنزل بهما تجوزا و قبل النوء طلوع منزل و غروب رقيقه معا و الاصح هو الاول و بعضهم ينسبون الامطار الى طلوع المنار و الرياح الى سقوطها و اذا مضت مدة السقوط او الطلوع و لم يحدث شيء من الريح او المطر يقولون جذى نجم كذا • اعلم ان الطالع جزء من منطقة البروج يكون على الافق الشرقي في وقت مخصوص فان كان ذلك الوقت زمان ولادة شخص يقال له طالع ذلك الشخص و ان كان ذلك الوقت اول سنة شمسية حقيقية يقال له طالع السنة و طالع العالم و ان كان ذلك الوقت شيئا آخر ينسب اليه ثم الجزء المقابل للطالع يسمى الغارب و السابع ايضا و منصف ما بين الطالع و الغارب فوق الارض على نصف النهار يسمى العاشر و ما يقابله تحت الارض يسمى الرابع و هذه الاربعة تسمى بالواتاد الاربعة في احوال المولود • قال عبد العلي البرجندي و ينبغي ان يستثنى من ذلك ما اذا انطبقت منطقة البروج على الافق اذ لا يطلق على جزء منها الطالع و ايضا لا يكون جزء من منطقة البروج على نصف النهار فوق الارض و لا تحته و انما سمي بالعاشر لانه في الاغلب يكون من البرج العاشر للبروج الطالع و قد يكون من البرج التاسع او الحادي عشر له و كذا الحال في الرابع و ههنا اشكال وهو ان في المواضع التي عرضها ازيد من تمام الميل الكلي اذا كان قطب البروج في ارتفاعه الاعلى كان اول الحمل طالعا و اول الميزان غاربا و اول السرطان على نصف النهار فوق الارض في ارتفاعه الادنى و اول الجدي على



نصف النهار تحت الأرض فان اعتبر العاشر اول السرطان على مقتضى تعريف العاشر فهو ليس من البرج العاشر للطالع بل من الرابع له وان اعتبر العاشر اول الجدي كما هو كذلك في المعمورة فهو ليس فوق الافق فلا يكون تعريف العاشر جامعا و الظاهر ان ما ذكر من تعريف الطالع والعاشر مخصوص بالمعمورة هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وبديست باب وحاشية الجغميني \* وتعديل انطالع قوس من منطقة البروج بين النصف الشرقي من افق البلاد وبين دائرة عرض تمر بمطالع الاعتدال من الجانب الاقرب والقوس الواقعة من منطقة البروج بين نصف النهار وبين دائرة وسط سماء الرؤية من الجانب الاقرب تسمى تعديل العاشر كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الخ بيكي \* وطلع نرد اهل رمل اول خانه است از خاتماي شانزده گانه رمل \*

**المطلع** بفتح الميم واللام او كسرهما لغة هو زمان الطلوع وعند الشعراء هو المصراع بتشديد الراء وقد سبق في فصل العين من باب الصاد \* ومطلع الاعتدال عند اهل الهيئة هو نقطة تقاطع المعدل والافق سميت به لان الاعتدالين يطلعان منها ابدا كذا ذكر السيد السند في شرح الملخص \* ومطلع نرد صوفيه شهود متكلم است در وقت تلاوت كلام او كما قال الامام جعفر الصادق لقد تجلى الله لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون كذا نقل من عبد الرزاق الكاشي \* المطالع جمع مطلع بمعنى زمان الطلوع وكذا المغارب جمع مغرب بمعنى زمان الغروب وقد جرت عادة اهل الهيئة بتسمية اجزاء معدل النهار ازمانا على التجوز بناء على ان الزمان مقدار حركتها وقد يسمى جزء واحد منها مطلع توسعا وقس على ذلك المغارب وكذا الحال في مطلع القوس ومغاربه \* أعلم انه لا شك انه اذا كان جزء من منطقة البروج على الافق الشرقي في غير عرض تسعين كانت بازائه نقطة من معدل النهار عليه وتسمى نقطة المطالع فالقوس من معدل النهار بين الاعتدال الربيعي وبين تلك النقطة تسمى مطلع ذلك الجزء بشرط مرورها على الافق الشرقي مع قوس من البروج من اول الحمل الى ذلك الجزء على التوالي ان كان الطلوع مستويا ومن ذلك الجزء الى اول الحمل على خلاف التوالي ان كان الطلوع معكوسا مثلا اذا طلع الثور والحمل معكوسين وبلغ اول الحمل الى الافق كان مطلع رأس الجوزاء قوسا من المعدل مبتدئة من النقطة الطالعة مع رأس الجوزاء الى اول الحمل وان اخذ الافق الغربي مكان الشرقي تسمى تلك القوس مغارب ذلك الجزء فالمطالع او المغارب من اول الحمل تكون على التوالي ان كان طلوع البروج وغروبه مستويا وعلى خلافه ان كان معكوسا وكان المناسب ان يجعل مبدأ المطالع والمغارب في الاتاق الجنوبية اول الميزان الا ان اهل العمل اخذوا مبدأهما هناك اول الحمل ايضا وبعضهم يأخذ مبدأ المطالع والمغارب بخط الاستواء نظيرة الانقلاب الشتوي لان بعض الاعمال يسهل بذلك كمعرفة ساعات نصف النهار وتسوية البيوت وغير ذلك مما لا يحصى هذا الذي ذكرنا مطلع الجزء وتسمى بمطالع البروج ايضا واما مطلع القوس فهي قوس

من معدل النهار التي تطلع مع قوس مفروضة من فلک البروج فانه اذا طلع من الافق قوس من فلک البروج فلا بد ان يطلع معها قوس اخرى من المعدل سواء كانت ازيد من القوس الاولى او انقص منها او مساويا لها و القوس التي تغرب معها يقال لها مغارب و لو قيل المعدل بتمامه او بعض منه اذا طلع مع قوس مفروضة الخ لكن الاولى ليشتمل ما اذا كان مطالع ستة بروج تمام المعدل و مطالع ستة اخرى نقطة منه و يقال للقوس من فلک البروج درج السواء لانها تحسب متساوية اولا و ينسب اليها مطالعها فتختلف بالزيادة و النقصان فان وضع المعدل و المنطقة بالنسبة الى الافق يختلف فايتهما تحسب اجزاؤها اولا متساوية يختلف اجزاء الاخرى بالنسبة اليها و تسمى درج السواء التي بازاء المطالع طوالع و التي بازاء المغارب غوارب • ثم المطالع سواء كانت مطالع الجزء او مطالع القوس كما في شرح بيست باب تختلف بحسب اختلاف الآفاق في العروض لان المعدل تختلف او ضاعه بالنسبة الى الآفاق المختلفة العرض انتصبا و اضطجعا فان كان الافق عديم العرض يسمى مطالع خط الاستواء و مطالع الفلك المستقيم و مطالع الكرة المنتصبة و يخص باسم المطالع بالقبلة اذا كان مبدأها نظيرة الانقلاب الشتوي و ان كان ذا عرض يسمى مطالع البلد و مطالع الافق المائل و مطالع الفلك المائل هذا الذي ذكر انما هو اذا اخذ المطالع من الآفاق الغير الحادثة و اما المطالع المأخوذة من الآفاق الحادثة فتسمى مطالع مصححة فهي قوس من معدل النهار ما بين الاعتدال الربيعي و بين تقاطع المعدل مع ربع من ارباع الافق الحادث الذي يكون فيه الكوكب و على هذا القياس المغارب و اما مطالع طلوع الكوكب فقوس من معدل النهار على التوالي من اول الحمل الى الافق الشرقي حين طلوع ذلك الكوكب و مطالع غروب الكوكب قوس منه على التوالي من اول الحمل الى الافق الشرقي حين غروب ذلك الكوكب و يسمى بمطالع نظير درجة الغروب ايضا و الدرجة من منطقة البروج التي على الافق الشرقي مع ذلك الكوكب تسمى درجة طلوع الكوكب و التي معه على الافق الغربي تسمى درجة غروبه و مطالع طلوع الكوكب بانق الاستواء تسمى مطالع الممر كما ان درجة طلوع الكوكب بانق الاستواء تسمى درجة الممر ان لا اختلاف هناك ان افق الاستواء دائرة من دوائر الميل فمطالع الممر مطلقا هي مطالع درجة ممر الكوكب و هي قوس من معدل النهار من اول الحمل الى نقطة منه فوق نصف النهار حين بلوغ ذلك الكوكب نصف النهار هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و شرح بيست باب و حاشية الجعيني •

**الطوالع** هي درجة السواء التي بازاء المطالع كما عرفت قبيل هذا • و طوالع در اصطلاح صوفيه اول چیزی که پیدا شود از تجلیات اسماء الهیه بر باطن بنده و راسته گرداند اخلاق او را بنور باطن هكذا في كشف اللغات •

**الطاعة** هي عند المعتزلة موافقة الارادة و عند اهل السنة و الجماعة موافقة الامر لا موافقة الارادة

ومحل النزاع ان المأمور به هل يجب ان يكون مراداً ام لا فالمعتزلة على الوجوب و اهل السنة على عدم الوجوب فان الله قد يأمر بما لا يريد فانه أمر بالهيب مثلاً بالايمان مع علمه بان صدور الايمان منه محال والعالم يكون الشئ محالاً لا يريد فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة فوجب القطع بان طاعة الله تعالى عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته كذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول الآية في سورة النساء [ والطاعة اعم من العباداة لان العباداة غلب استعمالها في تعظيم الله تعالى غاية التعظيم و الطاعة تستعمل موافقة امر الله تعالى و امر غيره و العبودية اظهار التذلل و العباداة ابلغ منها لانها غاية التذلل و الطاعة فعل المأمور و لوندبا و ترك المنهيات و لو كراهة فقتضاء الدين و الاتفاق على الزوجة و نحو ذلك طاعة الله و ليس بعبادة و تجوز الطاعة لغير الله في غير المعصية و لا تجوز العباداة لغير الله تعالى و القرية اخص من الطاعة لا اعتبار معرفة المتقرب اليه فيها و العباداة اخص منهما هكذا في كليات ابى البقاء • ]

**التطوع** عند اهل الشرع هو النفل كما يجيء في فصل اللام من باب النون •

**المطاوعة** هي عند اهل العربية حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدي بمفعوله نحو جمعته فاجتمع فيكون فاجتمع مطاوعاً اي موافقاً لفاعل الفعل المتعدي و هو جمعت كذا قال السيد السند في حاشية ايساغوجي •

**الاستطاعة** هي تطلق على معنيين احدهما عرض يخلق الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة و بالجمله هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب و الآلات فان قصد فعل الخير خلق الله قدرة فعل الخير و ان قصد فعل الشر خلق الله قدرة فعل الشر و اذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب ان تكون متقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه و الالزم وقوع الفعل بلا استطاعة و قدرة عليه لامتناع بقاء الاعراض • وقيل هي قبل الفعل • وقيل ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل و الا فقبله و اما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان و ثانيهما سلامة الاسباب و الآلات و الجوارح كما في قوله تعالى والله على الناس حيم البيت من استطاع اليه سبيلاً و هي على هذا يجوز ان تكون قبل الفعل و صحة التكليف مبني على هذا • فان قيل الاستطاعة صفة المكلف و سلامة الاسباب ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسباب و آلات له و المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك كيف يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحتمل عليه بخلاف الاستطاعة هكذا في شرح العقائد النسفية في بحث افعال العباد [ والاستطاعة الحقيقية وهي القدرة التامة التي يجب عندها صدور الفعل فهي لا تكون الا مقارنة للفعل • والاستطاعة الصحيحة وهي ان يرتفع

الموانع من المرض وغيره كذا في الجرجاني ] •

**فصل الناء \* الطرفة** بالضم و سکون الراء در لغت بمعنی شکفت است و نزد بلغاء آنست که خارق عادت و یا اخلاق معتاد را ذکر کند بر وجهی که متضمن حسن و لطافت باشد و لفظ طرفة و عجب و آنچه بمعنی اوست آوردن لازم است لفظا یا تقدیرا مثاله • شعر • قبه ها آراسته دیوارها در جز و کل • مفرش از دیبا بساط از پرنیان آورده اند • نخل زابریشم کل از زربار از درو گهر • نوبهار طرفة در فصل خزان آورده اند • کذا فی جامع الصنائع •

**الطرف** بالفتح و السكون فی اللغة النهاية الطرفان التثنیة و الاطراف الجمع و معنی الطرف الصباحي و الطرف المسائي يذكر فی بیان عرض الوراق فی فصل الضاد المعجمة من باب العين و الطرفان عند فقهاء الحنفية هما ابوحنيفة و محمد رحمهما الله تعالى سميا بذلك لان احدهما فی طرف الاستاذ و الآخر فی طرف التلميذ •

[ **المطرف** و هو السجع الذي اختلفت فيه الفاصلتان فی الوزن نحو ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا فقلوه وقارا و اطوارا مختلفان فی الوزن كذا فی الجرجاني و در مجمع الصنائع آورده که سجع مطرف آنست که در دو مصراع یا در دو قرینه الفاظ مقابل یکدیگر باشند که متفق باشند در حرف رومی و مختلف باشند در وزن و تعداد حروف مثال آن در قرآن شریف آمده ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا و در فارسی • بیت • یکشب خلاص ده دلم از بار انتظار • روزی چو باد بر من آشفته کن گذار • اما تجنیس مطرف آنست که کاتب یا شاعر دو لفظ بیارد از یک جنس که در همه حروف موافق باشند مگر در حرف آخرین متباین باشند مثال از حدیث الخیل المعقود بنوامیها الخیر و مثال در پارسی • فرد • عدلت آفاق شسته از آفات • طبعتم آزاده بود از آزار • و اگر حرف مختلف قریب المخرج باشد مطرف مضارع نامند و اگر بعید المخرج بود مطرف لا حق گویند انتهى • ]

**الاطرافية** هي فرقة من الخوارج العجاردة اتباع غالب وهم على مذهب الحمزية الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشرع اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل و وافقوا اهل السنة في اصولهم و في نفي القدر اي اسناد الانفال الى قدرة العبد كذا فی شرح المواقف •

**الطواف** بالفتح لغة الدوران حول الشيء و شرعا هو الدوران حول البيت الحرام و طواف الزيارة و يسمى ايضا طواف الفرض و طواف يوم النحر و طواف الركن و طواف الافاضة هو الدوران حول البيت في يوم من ايام النحر سبع مرات و طواف الصدر و يسمى ايضا طواف الوداع و طواف آخر العهد بالبيت هو طواف البيت عند ارادة الرجوع الى مكانه و هذا الطواف سنة و الاول اي طواف الزيارة

ركن من اركان الحج وطواف القدوم ويسمى ايضا طواف التحية وطواف اللقاء وطواف عهد بالبيت وطواف اول العهد هو طواف البيت عند دخول مكة كذا في جامع الرموز في كتاب الحج .

### فصل القاف \* الطبقة بالفتح وسكون الموحدة لغة القوم المتشابهون وفي اصطلاح المحدثين

عبارة عن جماعة اشتركوا في السن و لقاء المشايخ والاخذ عنهم فاما ان يكون شيوخ هذا الراوي شيوخ ذلك او يماثل او يقارن شيوخ هذا شيوخ ذلك و بهما اكتفوا بالتشابه في الاخذ وقد يكون الشخص الواحد من طبقتين باعتبارين بان يكون الراوي من طبقة لمشايعته بتلك الطبقة من وجه ومن طبقة اخرى لمشايعته بها من وجه آخر كانس بن مالك فانه من حيث ثبوت صحبته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يعد من طبقة العشرة المبشرة لهم بالجنة مثلا ومن حيث صغر السن يعد في طبقة من بعدهم فمن نظر الى الصحابة باعتبار الصحبة جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان وغيره ومن نظر اليهم باعتبار قدر زائد كالسبق الى الاسلام وشهود المشاهد الفاضلة جعلهم طبقات والى ذلك مال صاحب الطبقات ابو عبد الله محمد بن سعد البغدادي وكذلك من جاء بعد الصحابة وهم التابعون من نظر اليهم باعتبار الاخذ من الصحابة فقط جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان ايضا ومن نظر اليهم باعتبار اللقاء قسمهم كما فعل محمد بن سعد ولكل وجه ومعرفة الطبقات من المهمات وفائدتها الامن من تداخل المشتبهين وامكان الاطلاع على تبين التدليس والوقوف على حقيقة المراد من العنفة كذا في شرح النخبة وشرحه \* الطباق بالكسر عند اهل البديع من المحسنات المعنوية ويسمى ايضا بالمطابقة والتطبيق والتضاد والتكافؤ وهو الجمع بين المتضادين وليس المراد بالمتضادين الامرين الوجوديين المتواردتين على محل واحد بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بل اعم من ذلك وهو ما يكون بينهما تقابل وتناف في الجملة وفي بعض الاحوال سواء كان التقابل حقيقيا او اعتباريا وسواء كان تقابل التضاد او تقابل الايجاب والسلب او تقابل العدم والملكة او تقابل التضاييف او ما يشبه شيئا من ذلك كذا في المطول [ وفيل المطابقة ويسمى بالطباق ايضا وهي ان يجمع بين الشيئين المتوافقين وبين ضديهما ثم اذا شرطت المتوافقين بشرط وجب ان تشترط ضديهما بضد ذلك الشرط كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وامان بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعصرى الآية فالاغطاء والاتقاء والتصديق ضد البخل والاستغناء والتكذيب والمجموع الارل شرط لليسرى والمجموع الثاني شرط للعصرى كذا في الجرجاني ] والتقييد بالمتضادين باعتبار الاخذ بالاكل للاحتراز عن الاكثر فانه جار فيما فوق المتضادين ايضا وانما قال في بعض الاحوال ليشتمل طباق السلب كما في قوله تعالى لكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون الآية فان بينهما وان لم يكن التقابل موجودا بذات على تعلق العلم بشيئين وعدم العلم بشيئين آخر الا ان التقابل بينهما في الحالة التي علق كل واحد منهما بشيئين واحد ونظر



الى مجرد مفهوميهما مع قطع النظر عما يتعلقانه كذا في بعض الحواشي • فالطباق ضربان طباق الایجاب سواء كان الجمع فيه بلفظين من نوع اسمين نحو و تحسبهم ايقاظا وهم رقود او فعلين نحو يحيي و يميت او حرفين نحو لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت فان في الالام معنى الانتفاع و في علي معنى الضرر او كان من نوعين و هذا ثلثة اقسام اسم مع فعل او حرف و فعل مع حرف لكن الموجود هو الاول فقط نحو او من كان ميتا فاحييناه فان الموت و الاحياء مما يتقابلان في الجملة و طباق السلب و هو ان يجمع بين فعلي مصدر واحد احدهما مثبت و الآخر منفي او احدهما امر و الآخر نهي نحو و لكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا و لا تخشوا الناس و اخشوني • و من الطباق ماسماه البعض تدبيجا و قد مر و منه ما يخص باسم المقابلة كما يجيء و يلحق بالطباق شيان احدهما الجمع بين معنيين يتعلق احدهما بما يقابل الآخر نوع تعلق مثل السببية و اللزوم نحو اشداء على الكفار رحماء بينهم فان الرحمة و ان لم تكن مقابلة للشدّة لكنها مسببة عن اللين الذي هو ضد الشدة و منه قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا لان ادخال النار يستلزم الاحراق المضاد للاغراق و ثانيهما ما يسمى ايعام التضاد كما مر كذا في المطول • قيل لوجه لالحاق النوع الاول بالطباق لانه داخل في تعريفه لان منا في الالام منافي لللزوم فبين المذكورين تناف في الجملة فيكون طباقا لا ملحقابه انتهى • و يؤيد هذا جعله صاحب الاتقان من الطباق و تسميته بالطباق الخفي قال المطابقة و يسمى الطباق الجمع بين متضادين في الجملة و هو قسمان حقيقي و مجازي و الثاني يسمى التكان و كل منهما اما لفظي او معنوي و اما طباق ايجاب او سلب فمن امثلة ذلك فليضحكوا قليلا و ليبكوا كثيرا و انه هو اضحك و ابكى و تحسبهم ايقاظا وهم رقود و من امثلة المجازي او من كان ميتا فاحييناه اي فلا نهديناه و من امثلة طباق السلب تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما في نفسك و من امثلة المعنوي ان انتم لا تكذبون قالوا ربنا يعلم انا اليكم لمرسلون معناه ربنا يعلم انا لصادقون و جعل لكم الارض فراشا و السماء بناء • قال ابو علي الفارسي لما كان البناء رفعا للمبني قوبل بالفراش الذي هو على خلاف البناء و منه نوع يسمى الطباق الخفي كقوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا لان الغرق من صفات الماء فكانه جمع بين الماء و النار • قال ابن المعتز من املح الطباق و اخفاء قوله تعالى و لكم في القصاص حيوة لان معنى القصاص القتل فصار القتل سبب الحيوة و منه نوع يسمى ترصيع الكلام و منه نوع يسمى المقابلة انتهى ما في الاتقان •

المطابقة هي عند المتكلمين الالتحاق في الاطراف كطاسين فانه عند انكباب احدهما على الآخر تطابقت اطرافهما كذا في شرح الطوالع و شرح المواقف في بحث الوحدة • و عند اهل البديع هي الطباق كما عرفت و يطلق على المشاكلة ايضا و عند المنطقيين يستعمل بمعنى الصدق فانهم يقولون

الكلي مطابق للجزئي بمعنى انه صادق عليه فالصادق عندهم هو المطابق بالكسر وقد يستعمل اهل البيان المطابقة بمعنى صدق المطابق بالفتح على المطابق بالكسر ولذا قيل في المختصر شرح التلخيص مطابقة الكلام للمقتضى صدقه عليه على عكس ما يقال ان الكلي مطابق للجزئي هكذا ذكر الجليلي في حاشية المطول في تعريف علم المعاني •

**المطابق** بالكسر عند الصرفيين هو مضاعف الرباعي كما في الضريبي •

**التطبيق** كالتصريف عند اهل البديع هو الطباق كما مرو عند اهل النظر عبارة عن اياد الدليل على

وجه المدعى و هو مرادف التقريب كما يجدي ويطلق ايضا على برهان التطبيق كما سبق •

**الطريق** في اللغة بمعنى راه وعند الفقهاء هو قسمان الطريق العام ويسمى بالنافذ و بطريق العام ايضا و اطريق الخاص و يسمى بالطريق الغير النافذ و طريق الخاص ايضا وقد سبق في لفظ السكة في فصل الكاف من باب السين • وعند اهل القراءة قسم من احوال الاسناد وقد سبق • وعند الشعراء هو الطرز وقد سبق في فصل الزاء المعجمة • وعند المتكلمين والامويين هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه معرفا وان كان تصديقا سمي طريقه دليلا و انما اعتبر اماكن التوصل لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وتيد النظر بالصحيح لان النظر الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل اليه به اذ ليس في نفسه وسيلة له وقد سبق توضيح التعريف في لفظ الدليل في فصل اللام من باب الدال [ وعد اهل الحقيقة عبارة عن مراسم الله تعالى واحكامه التكليفية المشروعة التي لارخصة فيها فان تتبع الرخص سبب لتذفيس الطبيعة المقتضية للوقفة و الفترة في الطريق هكذا في الجرجاني ] وعند اهل الرمل اسم شكل فيه النقاط فقط هكذا :

**الطريقة** هي اصطلاح الصوفية طريق موصل الى الله تعالى كما ان الشريعة طريق موصل الى الجنة وهي اخص من الشريعة لاشتمالها على احكام الشريعة من الاعمال الصالحة البدنية والانتهاه عن المحارم والمكارد العامة و على احكام خاصة من الاعمال القلبية والانتهاه عما سوى الله تعالى كله كذا في شرح القصيدة الفارسية [ والحامل انها سيرة مختصة بالسالكين الى الله تعالى مشتملة على الاعمال والرياضات والمقائد المخصوصة بها وعلى الاحكام الشريعة كلتيهما فهي اخص من الشريعة لاشتمالها عليهما كذا في الاصطلاحات ] • ودر لطائف اللغات ميگرود طريقت در اصطلاح صوفيه عبارات است از سيرت مصطفوي كه مختص است بسالكان الى الله وبالله وفي الله از قطع منازل و ترقى در مقامات • ودر مجمع السلوك ميفرمايد شريعت نگاهداشتن معاملات است و طريقت تزكية باطن است از خصائل ذميمة و كدورات بشرية بدانكه مجموعه آدمي سه چيز است نفس و دل و روح پس شريعت راه نفس است و طريقت

راه دل و حقیقت راه روح و قال بعضهم الحقيقة هو التوحيد و الشريعة الشرائع و الحقيقة لا ترفع بالموت و الشريعة ترفع بالموت • ونفي رسالة القشيري الشريعة التزام المبنوية و الحقيقة مشاهدة الربوبية و كحل شريعة غير مؤبدة بالحقيقة فغير مقبولة و كل حقيقة غير مؤبدة بالشريعة فغير محسولة اذ الحقيقة لا تحصل الا بالشريعة پس چون دانستی كه الشريعة اقوالی و الطريقة افعالی و الحقيقة احوالی باید كه سالک از علم شریعت آنچه مآلبد است بیاموزد و از علم طریقت جمله بجا آرد تا بنور حقیقت رسد و هر كه میکند آنچه پیغامبر علیه السلام فرموده است وی از اهل شریعت است و هر كه میکند آنچه پیغامبر علیه السلام کرده است وی از اهل طریقت است و هر كه بیند آنچه پیغامبر علیه السلام دیده است وی از اهل حقیقت است • بیت • طریقت بی شریعت راست ناید • حقیقت بی طریقت کی کشاید • شریعت در نماز و روزه بودن • طریقت در جهاد اندر فزودن • حقیقت روی در دلدار کردن • نظر اندر جمال یار کردن • انتهى ما في مجمع السلوك •

طريقة الشمس هي دائرة البروج كما مرت في فصل הרא من باب الدال •

الطريقة المتحرقة عند اهل الهيئة عبارة عن المواضع التي هي من الارض تحت المدارات الجنوبية بين هبوطي النيرين اي فيما بين الدرجة التاسعة عشر من الميزان التي فيها هبوط الشمس وبين الدرجة الثالثة من العقرب التي فيها هبوط القمر وتلك المواضع من الارض هي الواقعة بين الدائرتين الحادتين على سطح الارض من دوران الخططين الخارجيين من مركز العالم على مسيطي مداري الهبوطين و هي غير مسكونة سميت بها كانهما لعدم قبولها العمارة متحرقة و سمو ما بين الهبوطين من الفلك ايضا بهذا الاسم و نقل عن بعضهم ان الطريقة المتحرقة هي المواضع التي تحت مدار حضيض الشمس او ما يقرب منه و هي تتبدل بسبب انتقال الحضيض و على هذا يجوز ان يكون تسمية المواضع التي تحت مدارات ما بين الهبوطين بالطريقة المتحرقة قبل زمان بطليموس اذا كان الحضيض في القديم هناك كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بيان هيئة الارض في الفصل الاول • در كفايت التعليم ميگويد كه نيرين درين درجات ضعيف باشند خاصة قمر بمنزلة آنكس كه بر راه سوزان رود و بعضی گفته اند كه هر كوكبی را طریقه متحرقة است چنانكه شمس را دلو و میزان و قمر را عقرب و میزان و زحل را اسد و سنبله و مشتربرا ثور و سنبله و مریخ را ثور و میزان و زهرة را عقرب و جدی و عطارد را جدی و هوت انتهى و مقابل این كه مابین شرف آفتاب و شرف ماه باشد آنرا نيره خوانند كما في توضيح التفهيم •

الطلاق بالفتح هو اسم من التطبيق بمعنى ارسال • و عند الفقهاء ازالة النكاح بلفظ مخصوص

و هذا لا يشمل الطلاق الرجعي لانه ليس مزيلا للنكاح فلا حصن ان يقلل هو ازالة النكاح او نقصان حله بلفظ مخصوص و احتراز بالقييد الاخير عن الفسخ بخيار العتق و خيار بلوغ الصغيرة و كذا ردة المرأة فان كان

بالفاظ مريحة فطلاق صريح و ان كان بالكنايات فطلاق كناية • ثم اطلاق نوعان سني وبدعي فالسني نوعان سني من حيث العدد و سني من حيث الوقت و البدعي ايضا نوعان بدعي بمعنى يعود الى العدد و بدعي بمعنى يعود الى الوقت كما في الكفاية اما اطلاق السني بقسميه فنوعان حسن واحسن فالاحسن ان يطلق واحدة رجعية في طهر لم يجامعها فيه ثم يتركها حتى تنقضي عدتها و الحسن ان يطلقها واحدة في طهر لم يجامعها فيه ثم في طهر آخر اخرى ثم في طهر آخر اخرى و البدعي بمعنى يعود الى العدد ان يطلقها ثلثا في طهر واحد بكلمة واحدة او ثلثا بكلمات متفرقة او يجمع بين التطبيقيتين في طهر واحد بكلمة واحدة او بكلمتين متفرقتين فاذا فعل ذلك وقع الطلاق و كان عاصيا و البدعي من حيث الوقت ان يطلق المدخول بها و هي من ذوات الاقراء حالة الحيض او في طهر جامعها فيه و كان الطلاق واقعا • و ايضا الطلاق ثلثة اقسام رجعي و بائن و مغلط فالرجعي منسوب الى الرجعة بالفتح او الكسر و هو الذي لا يحتاج فيه الى تجديد النكاح ولا الى رضا المرأة و ولي الصغيرة و تنقلب عدته الى عدة الوفاة لومات فيها و لا تترك الزينة فيها و يتركان في بيت واحد • و تعتد الامة عدة الحرائر اذا اعتقت فيها و يرث الحي منهن لومات الآخر فيها و يكون مظاهرا و مؤليا اذا ظاهر منها او آلى فيها و يجب اللعان لا الحد بالقذف بخلاف البائن فانه نقيض له في الكل و لذا قيل الرجعي كالقطع و البائن كالفصل و الغليظ هو الطلقات الثلث سواء كان تنجيزا او تعليقا هكذا يستفاد من جامع الرموز و مجمع البركات وغيرهما • [ و التلطيق الشرعي كرتان على التفريق تطليقة بعد تطليقة يعقبها رجعة و قد كان في الصدر الاول اذا ارسل الثلث جملة لم يحكم الا بوقوع واحدة الى زمن عمر رضي الله عنه ثم حكم بوقوع الثلث سياسة لكثرة بين الناس • و اختلف في طلاق المخطى كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق فعندنا يصح خلافا للشافعي لعدم القصد كالذائم و الاعتبار انما هو بالقصد الصحيح فنقول اقيم البلوغ و العقل مقام القصد بلاسهو و لاغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بالاحرج و لم يقم مقام القصد في الذائم لان السبب الظاهر انما يقيم مقام الشيء عند خفاء وجودة و عدمه و عدم القصد في الذائم مدرك بالاحرج كذا في كليات ابي البقاء • ]

**الاطلاق** في اللغة رها كردن بندي و دست كشادن كما في الصراح و في الخفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى صم بكم عمي الآية الاطلاق ضد التقيد و هو في الاصطلاح استعمال اللفظ في معناه حقيقة كان او مجازا •

**المطلق** على صيغة اسم المفعول من الاطلاق بمعنى ارسال • و المحاسبون يطلقونه على العدد الصحيح • و الحكماء و المتكلمون يطلقونه على المعنيين أحدهما الطبيعة المطلقة و هي الطبيعة من حيث الاطلاق لا بان يكون الاطلاق قيدها و الا لا تبقى مطلقة بل بان يكون الاطلاق عنوانا لملاحظتها و شرحا لحقيقتها و ثانيهما مطلق الطبيعة اي الطبيعة من حيث هي من غير ان يلاحظ معها الاطلاق و بهذا ظهر الفرق بين مطلق الشيء

والشيء المطلق لما توهمه البعض من ان مطلق الشيء يرجع الى الفرد المنتشر و الشيء المطلق يرجع الى الكلي الطبيعي ثم ان المطلق ان اخذ على الوجه الاول فسلب الخاص لا يستلزم سلبه و ان اخذ على الوجه الثاني فسلبه يستلزم سلبه هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث الوجود ويجيء ايضا في لفظ المقيد • وقال الاصوليون المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات و يقابله المقيد وهو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة والمراد بالمتعرض للذات الدال على الذات اي نفس الحقيقة لا الفرد قال الامام الرازي ان كل شيء له ماهية و حقيقة و كل امر لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لارما لها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان ليس الا الانسان فاما انه واحد او لا واحد فيما قيد ان مغايران لكونه انسانا و ان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان تكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سهو لان الوحدة و عدم التعيين قيدان زائدان على الماهية فعلى هذا المطلق ليس خاصا و لا عاما ان دلالة فيه على الوحدة والكثرة كما عرفت في لفظ الخاص قال في التحقيق شرح الحسامي فرق بعضهم بين المطلق والنكرة و المعرفة و العام وغيرها بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق و مع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد و لكثرة غير متعينة العام و لوحدة متعينة المعرفة و لوحدة غير متعينة النكرة و الاظهر انه لا فرق بين النكرة و المطلق في اصطلاح الاصوليين ان تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق بينهما انتهى • فالحق ان المطلق موضوع للثرد قيل و ذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفاهيم للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض فالمراد بالمتعرض للذات على هذا اندال على الذات اي الحقيقة باعتبار التحقق في ضمن فرد ما فعلى هذا المطلق من قبيل الخاص الذروي و الى هذا اي الى كون المطلق موضوعا للفرد ذهب المحقق التفتازاني و ابن الحاجب ولذا عرّفه ابن الحاجب بانه لفظ دل على شائع في جنسه و المقيد بخلافه والمراد بشيوع المدلول في جنسه كون المدلول حصة محتملة اي ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ مثل رجل و رقبة فتخرج عن التعريف المعارف لكونها غير شائعة لتعينها بحسب الوضع او الاستعمال على خلاف المذهبين وتخرج منه ايضا النكرة في سياق النفي و النكرة المستغرقة في سياق الاثبات نحو كل رجل و كذا جميع الفاظ العموم اذ المستغرق لا يكون شائعا في جنسه قيل المراد بالمعارف المخرجة ما سوى المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه مطلق و فيه انه ليس بمطلق لاعتبار حضوره الذهني و يقابله المقيد و هو ما يدل لاعلى شائع في جنسه فتدخل فيه المعارف



و العمومات كلها فعلى هذا لا واسطة فى الالفاظ الدالة بين المطلق و المقيد لكن اطلاق المقيد على جميع المعارف و العمومات ليس باصطلاح شائع و انما الاصطلاح على ان المقيد هو ما اخرج من شياع بوجه من الوجوه مثل رقبة مؤمنة فانها و ان كانت شائعة بين الرقيات فقد اخرجها من الشياع بوجه ما حيث كانت شائعة بين المؤمنين و الكافرة فازيل ذلك الشياع عنه و قيد بالمؤمنة و بالجملة فلا يلزم فيه الاخراج عن الشياع بحيث لا يبقى مطلقا اصلا بل قد يكون مطلقا من وجه مقيدا من وجه هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للتفتازاني \* و المطلقة هي عند المنطقيين تطلق فى الاصل على قضية لم تذكر فيها الجهة بل يتعرض فيها بحكم الايجاب او السلب اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل فهي مشتركة بين سائر الموجهات الفعلية و الممكنة فان الموجهات هي التي ذكرت فيها الجهة فهي مقيدة بالجهة و المطلقة غير مقيدة بها و غير المقيد اعم من المقيد الا ان المطلقة لما كانت عند الاطلاق يفهم منها النسبة الفعلية عرفا و لغة حتى اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومة ثبوت ب لـ ج بالفعل خصوصاً بالقضية التي نسبة المحمول فيها الى الموضوع بالفعل و سموها مطلقة عامة فتكون مشتركة بين الموجهات الفعلية لا الممكنة ان قيل المطلقة وهي غير الموجهة اعم من ان تكون النسبة فيها فعالية اولا و تفسير الاعم بالاخص ليس بمستقيم وايضا لو كان معناها النسبة فيها فعالية لم تكن مطلقة بل مقيدة بالفعل قلت مفهوما و ان كان فى الاصل اعم لكن لما غلب استعمالها فيما تكون النسبة فيه فعالية سميت بها و لا امتناع في تسمية المقيد باسم المطلق اذا غلب استعماله فيه ان قيل المطلقة سواء كانت بالمعنى الاول او الثاني قسمة للموجهة فكيف يكون اعم منها قلت للمطلقة اعتباران احدهما من حيث الذات اي ما صدقت عليها و هو قولنا كل ج ب اولا شيى من ج ب و ثانيهما من حيث المفهوم و هو انها ما لم تذكر فيها الجهة فهي اعم منها بالاعتبار الاول دون الثاني و هذا كالعام و الخاص فان صدق العام على الخاص بحسب الذات لا بحسب العموم و الخصوص ان قلت الفعل كيفية للنسبة فلو كان مفهوم المطلقة ما ذكرتم كانت موجهة قلت الفعل ليس كيفية للنسبة لان معناه ليس الا وقوع النسبة و الكيفية لابد ان تكون امرا مغايرا لوقوع النسبة الذي هو الحكم ان الجهة جزء آخر للقضية مغاير للموضوع و المحمول و الحكم \* و انما عدوا المطلقة فى الموجهات بالمجاز كما عدوا السالبة فى الحملات و الشرطيات و لا يرد انه على هذا ان كان فى الممكنة حكم لم يكن بينها وبين المطلقة فرق و الا لم تكن قضية لانا نقول ان الممكنة ليست قضية بالفعل لعدم اشتمالها على الحكم و انما هي قضية بالقوة القريبة من الفعل باعتبار اشتمالها على الموضوع و المحمول و النسبة و عدوها من القضايا كعدم المخيلات منها مع انه لا حكم فيها بالفعل و من ههنا قيل ان المطلقة مغايرة للممكنة بالذات و المفهوم جمعيا قيل و الذي يقتضيه النظر الصائب ان الثبوت بطريق الامكان ان كان مغايرا لامكان الثبوت فالممكنة مشتملة على الحكم و الجهة فتكون موجهة و كذا

المطلقة العامة لكون الفعل جهة مقابلة لاماكن حينئذ وان لم يكن مغايرا فلا حكم فيها فالمطلقة العامة هي القضية المطلقة وعدا في الموجهات باعتبار كونها في صورة الموجهة لاشتمالها على قيد الفعل وقد يقال المطلقة للوجودية الابدائية والوجودية للاضورية ايضا ولعل منشأ الاختلاف انه قد ذكر في التعليل الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة ففهم قوم من الاطلاق عدم التوجيه فبين القسم بانها اما موجهة او غير موجهة والموجهة اما ضرورية او لا ضرورية والآخرون فهموا من الاطلاق الفعل فمنهم من فرق بين الضرورة والدوام فقال الحكم فيها اما بالقوة وهي الممكنة او بالفعل ولا يخلو ما ان يكون بالضرورة فهي الضرورية او لا بالضرورة وهي المطلقة فسمي الوجودية للاضورية بها ومنهم من لم يفرق بينها فقال الحكم فيها ان كان بالفعل فان كان دائما فهي الضرورية والا فالمطلقة فصارت المطلقة هي الوجودية الابدائية وتسمى مطلقة اسكندرية لان اكثر امثلة المعلم الاول للمطلقة لما كانت في مادة الدوام تحرزا عن فهم الدوام فهم اسكندر الافردوسي من الدوام وربما يقال المطلقة للعرفية العامة وهي التي حكم فيها بدوام النسبة مادام الوصف هكذا خلاصة ما في شرح المطالع وحاشية المولوي عبد الحكيم لشرح الشمسية \* فائدة \* المراد بالفعل ههنا ما هو قسيم القوة وهو كون الشيء من شأنه ان يكون وهو كائن كذا ذكر المولوي عبد الحكيم ويقرب منه ما وقع في بعض حواشي شرح الشمسية قولهم بالفعل و بالاطلاق العام و مطلقا الفاظ مترادفة بمعنى وقت من الاوقات فاذا قلنا كل ج ب بالفعل او بالاطلاق العام او مطلقا يكون معناه ان ثبوت المحمول للموضوع في الجملة اي في وقت من الاوقات و انتهى • وتطلق المطلقة ايضا عندهم على قسم من الشرطية كما مر • وعند اهل البيان على قسم من الاستعارة وهي استعارة لم تقترن بصفة ولا تفرع كما يجيء •

**فصل اللام \* المطبل** بالموحدة هو عند المهندسين يطلق على شكل مسطح كثير الاضلاع شبيه باطبل وهو نقارة صغيرة تضرب لاطارة الطير مثل البط في صيد البازي وغيره كذا في شرح خلاصة الحساب •

**الطول** بالضم وسكون الواو يطلق على معان الاول الامتداد الواحد مطلقا اي من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى يقال كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بعد واحد وامتداد واحد والثاني الامتداد المفروض اولا و هو احد الابعاد الثلاثة الجسمية [ ويقابله العرض وهو الامتداد المفروض ثانيا والعرض وهو الامتداد المفروض ثالثا كما في الجسم المربع ] والثالث اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور وبهذا المعنى يقال السطح ماله طول وعرض والرابع الامتداد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه و الامتداد الآخذ من رأس ذوات الاربع الى مؤخرها كما يقال العرض للامتداد الآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله والعرض للامتداد الآخذ من صدر الانسان الى ظهرة و من ظهر ذوات الاربع الى الارض كذا في شرح المواقف في

مباحث الحكم لكن في شرح الطوالع البعد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الآخذ من ظهر ذوات الاربع الى اسفله طولها والبعد الآخذ من يمين الانسان الى يماره عرض الانسان والبعد الآخذ من رأس الحيوان الى ذنبه عرض الحيوان •

**طول البلد** هو عند اهل الهيئة قوس من معدل النهار محصورة بين دائرتي نصف نهار ذلك البلد ونصف نهار احد طرفي العمارة شرقا او غربا وتوضيحه ان دائرة نصف النهار في مبدأ العمارة تمر بسمت رأس اهلها وتقطع معدل النهار على نقطة وان دائرة نصف النهار في البلد المفروض تمر بسمت رأس اهلها فتقطع المعدل على نقطة اخرى فالقوس المحصورة من المعدل بين نصفي النهار هي المسماة بطول ذلك البلد فالمراد بقولهم احد طرفي العمارة الطرف الذي هو مبدأ العمارة وقولهم شرقا او غربا اشارة الى الاختلاف في مبدأ العمارة فان حكماء الهند اعتبروا مبدأ العمارة آخر العمارة في جهة الشرق لقربه منهم واليونانيون اعتبروه آخر العمارة في جهة المغرب لقربه منهم فعلى الاول طول البلاد عن المبدأ الى جهة الشرق وعلى الثاني الى جهة الغرب قال عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة التعريف المذكور غير مانع فان كل دائرة نصف النهار تقاطع الاول على موضعين متقابلين فبين هاتين الدائرتين اربع قسي من المعدل وليس طول البلد الا احدها وغير جامع لخروج طول نهاية العمارة لاتحاد نصف نهارها مع نصف نهار المبدأ الا ان يعتبر التغير الاعتباري والصواب ان يقال هو قوس من معدل النهار تبين من تقاطعه مع النصف الظاهر من نصف نهار مبدأ العمارة وينتهي الى تقاطعه مع النصف الظاهر من نصف نهار ذلك البلد بشرط ان يؤخذ من الابتداء على التوالي ان كان المبدأ جانب الغرب وعلى خلاف التوالي ان كان المبدأ جانب الشرق ثم انه لا يكون للبلد الواقع تحت نصف نهار المبدأ طول وكذا لا يمكن اعتباره لما عرضه تسعون لعدم تعيين نصف النهار هناك انتهى •

**طول الكوكب** هو عند اهل الهيئة قوس من فلك البروج مبتدئة من اول الحمل الى مكان الكوكب وتسمى تقويم الكوكب ايضا فان كان مكان الكوكب حقيقيا كان الطول حقيقيا وان كان مرئيا كان الطول مرئيا وان كان مكان الكوكب على نفس اول الحمل فلا تقويم للكوكب حينئذ والحركة التي بها يقطع الكوكب تلك القوس المسماة بالطول تسمى حركة تقويمية وحركة طولية وقد يطلق الطول على تلك الحركة ايضا ومعنى مكان الكوكب يجيء في محله اي في فصل النون من باب الكاف هكذا يستفاد من تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي • ودر توضيح التقويم

مستطوره است طول كوكب چنانكه مسمى بتقويم كوكب كنند مسمى به هيئت كوكب نيز كنند •

**الطويل** عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب وهو فعولن مفاعيلن اربع مرات استعمل مقبوض العروض كذا في عنوان الشرف ووجه تسميته او بطويل آنست كه يك بيت او چهل وهشت

حرف می آید و هیچ بحر دیگر بچهل و هشت حرف مستعمل نمیشود و بعضی گویند تطویل از آن جهت گویند که مجزؤ نمی آید و هرگز از هشت رکن کمتر نیست بخلاف بحر دیگر و بعضی عکس تطویل را یعنی مفاعیلن فعولن چهار بار عریض مقلوب تطویل نامند مثال تطویل • شعر • دل ارام مارا گر بوعده وفا بودی • بنوعی بدی کآخر تسلی ما بودی • کذا فی عروض سیفی و تمثیل آن به بیت فارسی منافی اختصاص آن بکلام عربی نبود چراکه این بحر مستعمل در محاورات اهل فارس کمتر است • و بعض معانی تطویل در لفظ طول مذکور شد •

**التطویل** عند اهل المعانی هو ان يكون اللفظ زائدا على اصل المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعينا كقول عدي • مصراع • والفی قولها کذبا ومینا • الفی ای وجد و الکذب و المین بمعنی واحد ولا فائدة فی الجمع بينهما فاحدهما زائد کذا فی المطول فبقوله لا لفائدة خرج الاطناب وبقوله ولا يكون الخ خرج الحشولان الزائد فيه متعین و هو غیر متبول و فی جامع الصنائع سُمی الروطاوط الطویل بالحشو التبییم •

**المستطیل** هو عند المهندسين ویسمى بالمسطح ایضا سطح مستو احاط به اربعة اضلاع غیر متساوية بجمیعها بل يكون كل ضلعین متقابلین منها متساویین و يكون جمیع زواياه قوائم و يعرف ایضا بانه سطح یتوهم حدوثه بتوهم حركة خط قائم على طرف خط لايساويه الى ان ينتهي تلك الحركة على طرف آخر لذلك الخط الذي قام عليه هـذا   کذا فی ضابط قواعد الحساب •

**فصل السیم \* الطعوم** بالعين ماهية بدیهية قال الحكماء الطعوم منها بسائط و منها مركبة فبسائطها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة فی ثلاثة لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل و القابل اما لطيف او كثيف او معتدل فالبحار یفعل ککیفیه غیر ملایمة للاجسام ان من شأنه التفريق ففی الكثیف یفعل ککیفیه كثیفة غیر ملایمة فی الغایة و هی المرارة و فی اللطیف یفعل دونها و هی الحراة و فی المعتدل ملوحة و هی ما بینهما ای بین المرارة و الحراة و البارد یفعل ککیفیه غیر ملایمة ان من شأنه التکثیف الذي لا یلايم الاجسام لكن عدم ملایمته اقل من عدم التفريق ففی الكثیف یفعل عفومة لانه یتضاعف التکثیف و فی اللطیف یفعل حموضة لكون عدم ملایمته بین بین لان الفاعل یتکثف ببرده و یغوص فیه بلطافته و فی المعتدل قبضا دون العفومة و فوق الحموضة اذا العفص بقبض ظاهر اللسان و باطنه و القابض یقبض ظاهرة فقط و المعتدل یفعل فعلا ملایما ففی الكثیف الحرارة و فی اللطیف الدسومة و فی المعتدل التفاهة فهذه طعوم بسیط و تتركب منها طعوم لانهاية لها و ذلك اما بحسب التركيب او بحسب ترك الاسباب فمنها ماله اسم علیحدة نحو البشاعة المركبة من مرارة و قبض کما فی الحُصص و نحو الزعونة المركبة من ملوحة و مرارة کما فی السخنة و ربما تنضم اليها ای الى الطعوم ککیفیه لمسیة فلا یبیز الحس

بينهما اي بين الكيفية اللسمية و الطعمية فيصير مجموعهما كطعم واحد وذلك كاجتماع تفريق وحرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرارة او كاجتماع تكثيف و تجفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفومة كذا في شرح المواقف •

**الطعام** في العرف الماضي الحنطة و دقيقها ولذا قال المصنف التوكيل بشراء طعام يقع على البحر و دقيقه و في المصباح الطعام عند اهل الحجاز البرخامة و في العرف الطعام اسم لما يؤكل و الشراب اسم لما يشرب و المراد به في قول المصنف و يباع الطعام كيلا و جزافا الحبوب كلها لا البر وحدة و لا كل مايؤكل بقرينة قوله كيلا و جزافا و اما في باب الايمان فقال في البزارية لا يأكل طعاما ينصرف الى كل مأكل مطعوم حتى لو اكل الحل حنث و قال بعض المشايخ الطعام في عرفنا ينصرف الى ما يمكن اكله يعني المعتاد للاكل كاللحم المطبوخ و المشوي و نحوه و قال الصدر الشهيد و عليه الفتوى فلا تدخل الحنطة و الدقيق و الخبز كما في النهاية هذا كله خلاصة ما في البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب البيع في شرح قوله و يباع الطعام كيلا و جزافا •

**الطلسم** بفتح الطاء و كسر اللام المخففة و قيل بكسر الطاء و اللام المشددة هو الخارق الذي مبدأه القوى السماوية الفعالة الممزوجة بالقوايل الارضية المنفعلة لتحدث به الامور الغريبة فان لحدوث الكائنات العنصرية التي اسبابها القوى السماوية شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال القابل و الفاعل و قدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة عجيبة كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة • و في شرح المواقف في المقصد الثالث من المرصد الاول من موقف السمعيات ان الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة الى آخر ما ذكره عبد العلي البرجندي •

**الطامة** بتشديد الميم در لغت روز قيامت را گویند كما في الصراح •

**وطامات** نزد صوفیه معارف را گویند که در اوان سلوک بر زبان سالک گذر کند و خرق عادت و کرامت را نیز میگویند •

**اهل طامات** نزد صوفیه سالکی را گویند که بیدان حقائق خود کند و اظهار کرامت خود خواهد و کند و در مقامات کشف و کرامت مقید شده باشد کذا في بعض الرسائل و در کشف اللغات گوید طامات نزد صوفیه عبارات از خود نمائی و خود فروشی و کمالاتی است که از جهت فریبیدن عوام الناس و تسخیر ایشان کنند •

**فصل النون \* الطمأنينة** بالفتح و الضم هي زيادة توطین و تسکین تحصل للنفس على ما ادرکته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين و كماله كما يحصل للمتقين بوجود مكة و بغداد بعد ما يشاهدنها و اليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام و لكن ليطمئن قلبي فان اليقين تنفارت



مراتبه قوة وضعقا بلا احتمال النقيض كما ذهب اليه البعض وان كان ظننا فاطمئنانا رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وحامله سكون النفس عن الاضطراب بسبب الشبهة وهو المراد بقول الاصوليين الخبر المشهور يفيد علم الطمأنينة هكذا يستفاد من التلويح والجليل [ وفي كليات ابي البقاء الطمأنينة اسم من الاطمئنان وهو لغة سكون وشرعا القرار مقدار التسبيحة في اركان الصلوة وانها واجبة فيلزم سجدة السهو بتركها سهوا ويكره اشد الكراهة تركها عمدا ويلزمه الاعادة ان بقي الوقت وتجب التوبة بعد الوقت انتهى • ]

**الطين** بالنون كجيب لغة صوت الذباب وفي العرف الطبي صوت سمعه الانسان لا من خارج والفرق بينه وبين الدوي ان صوت الطين احق وادق والدوي الين واعظم كذا في بحرالاجواهر •

**الطينة** بالكسر وسكون الياء هي من اسماء العلة المادية كما يجيء •

**فصل الياء \* الطلاء** بالكسر والمد لغة ما يطلى على العضو من الدواء والفرق بينه وبين الضماد ان الطلاء يخص بالاشياء السيالة التي يحتاج فيها الى الشد ويطلق ايضا على ما يطبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه او اكثر وسميه العجم بالفختج وبعض العرب يسميه الخمر وفي الملتقى هو العصير اذا طبخ حتى كان الذاهب منه اكثر من النصف واقل من الثلثين كذا في بحرالاجواهر • وعند الفقهاء هو ماء عنب طبخ فذهب اقل من ثلثيه فان كان الذاهب النصف اختص باسم المنصف وان كان اقل من النصف سمي بالباق وان كان اكثر من النصف واقل من الثلثين لم يسم باسم خاص • ويدخل في الطلاء الطبخ وهو عصير العنب يصب الماء فيه ثم يطبخ قبل الغليان حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فيكون الذاهب من العصير اقل من الثلثين وكذا يدخل فيه الجمهوري وهو الذي من ماء العنب يصب عليه الماء ويطبخ ادنى طبخة • واعلم ان الطلاء اسم لكل ما غلظ من الاشربة شبه بالطلاء الذي يطلى به من قطران ونحوه ذكره في المغرب ولا شك ان الاشربة المذكورة يحصل لها غلظ بالطبخ وان كان بعضها لغظ من بعض وهو بهذا المعنى شامل للمثلث ايضا بل صرح في الصحاح ان الطلاء اسم للمثلث لكن الفقهاء ارادوا به ما سوى المثلث من الاشربة المسكرة المأخوذة كذا في البرجندي وفي جامع الرموز الطلاء ماء عنب خالص طبخ قبل الغليان بالشمس او بالنار فذهب اقل من ثلثيه فبقيد الخالص خرج الفختج والجمهوري وقيل اذا ذهب بالطبخ ثلثه فطلاء او نصفه فمنصف انتهى •

**الطي** بالفتح وتشديد الياء عند اهل العروض هو حذف الحرف الرابع من الجزء كذا في عنوان الشرف وفي رسالة قطب الدين السرخسي هو اسقاط الرابع الساكن وهكذا في عروض سيفي والجزء الذي فيه وقع الطي يسمى مطويا • وفي بعض الرسائل العربية الطي اسقاط الرابع الساكن اذا كان ثاني سببه والقيد الاخير احتراز عن الرابع الساكن في مس تفع ان في الخفيف والهجاء

فانه لا يجوز فيه الظي ولذا اعتبرت رفع فيهما وتدا مفروقا و كذب مفصلا •

### \* باب الظاء المعجمة \*

**فصل الراء المهملة \* الظفرة** بفتح الظاء والفاء وبضمها و سكون الفاء اشتهر عند الاطباء كانهم شبهوها بالظفر في بياغها وصلابتها ولذا يقال لها بالفارسية ناخنه وهي زيادة عصبية تنبت في المآق وتمد حتى تندسط على السواد وتمنع الابصار كذا في بحر الجواهر •

**الظاهر** بالهاء في اللغة الواضح وعند النحاة هو الاسم الذي ليس بضمير و يسمى بالمظهر ايضا كما عرفت في فصل الراء من باب الضاد المعجمة • و عند الاصوليين هو لفظ ظهر المراد منه بنفس الصيغة اي المراد المختص بالوضع الاصلي او العرفي دون المراد المختص بالمتكلم لانه لو علم مراد المتكلم يكون نصا لان مراد المتكلم هو ما سيق لاجله الكلام فبقيد الظهور خرج الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه وبالقيد الاخير خرج النص وهذا مبني على مذهب المتأخرين فانهم شرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق املا فرقا بينه وبين النص فلو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيئ القوم لكونه مقصودا بالسوق ففي النص زيادة ظهور و وضوح بالنسبة الى الظاهر لانه سيق للمقصود ولذا كانت عبارة النص راجحة على الاشارة عند التعارض و اما المتقدمون فقالوا المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا له سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا فالظاهر عندهم اعم من النص وفي بحر النكات حاشية الهداية في باب الحيض في مسئلة جواز القربان عند انقطاع الدم الفرق بين الظاهر والاشارة وبين النص والعبارة هو ان السوق سوقان سوق مقصود وسوق غير مقصود والسوق المقصود لا يكون الا في النص والعبارة والسوق الغير المقصود يكون في الظاهر فكل نص ظاهر وليس كل ظاهر نصا والاشارة لا سوق فيها املا مقصودا ولا غير مقصود لانها ابداء تكون مفهومة من لفظ مجرد من النظر الى الاسناد الذي فيه فتجردت عن السوق بالكلية ان لا يتصور السوق في لفظ مفرد خال عن الاسناد بخلاف الظاهر فانه ابداء يكون باسناد وكل كلام يتضمن اسنادا فهو لا يخلو عن سوق ما قطعنا غايته ان ذلك السوق قد لا يكون مقصودا وذلك لا يخل بكونه مسوقا فينتج ان الظاهر لا يخلو عن الاسناد اما مقصود او غير مقصود ثم العبارة يشترط فيها مطلق السوق مقصودا كان او لا فهي اعم من النص مطلقا ومساوية للظاهر ومباينة للاشارة والظاهر اعم من النص مطلقا ومساو للعبارة ومباين للاشارة والنص اخص من الظاهر والعبارة مطلقا ومباين للاشارة انتهى كلامه • فعلم من هذا ان الظاهر والنص من انواع الكلام وقد وقع في نور الانوار شرح المنار ايضا ان الظاهر والنص والمفسر والمحكم والخفي والمشكل والمجمل والمتشابه كلها من انواع الكلام

لا من انواع الكلمة لكنه قال و كذا الحال في العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء والمفهوم من كشف البزدوي ان الظاهر والنص من انواع اللفظ مفردا كان او مركبا حيث قال الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا • وقيل هو ما لا يفتقر في افادته لمعناه الى غيره ثم قال ما قيل ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا و شرط في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا وان كان حسنا لكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الأئمة ذكر في اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل كقوله تعالى احل الله البيع وهكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم و صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه ورأيت في نسخة من تصانيف اصحابنا الحنفية في اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة ولا احالة روية كقوله تعالى الزانية والزاني الآية وذكر ابو القاسم السمرقندي الظاهر ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا كالامر يفهم منه الايجاب وان كان يحتمل التهديد كالنهي يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه فتثبت بما ذكرنا ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن ولم يذكر احد من الاصوليين في تحديده للظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا لما غفل عنه الكل انتهى كلام كشف البزدوي • وهكذا يفهم من العضدي حيث قال من اقسام المتن الظاهر وهو ما دل على معنى دلالة ظنية فخرج النص لكون دلالة قطعية فالنص ما دل على معنى دلالة قطعية وقد يفسر الظاهر بانه ما دل دلالة واضحة فيشتمل النص ايضا اذ الدلالة الواضحة اعم من القطعية والظنية ثم الدلالة الظنية اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس واما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج من الدبر بعد ان كان في الاصل للمكان المطنئ فيشتمل التعريف للمجاز وهو اقرب انتهى • والآمدني قال ان الظاهر ما دل دلالة ظنية بالوضع او بالعرف فيخرج المجاز عن الحد وذكر الغزالي في المستصفى ان الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص هو الذي لا يحتمله كذا في كشف البزدوي \* فائدة \* حكم الظاهر والنص عند الحنفية وجوب العمل بما ظهر منهما قطعا ويقينا واما احتمال المجاز فغير معتبر لانه احتمال غير ناش عن دليل واما عند تعارضهما فالنص ارجح لان الاحتمال الذي في الظاهر تأيد بمعارضة النص وعند الشافعية وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لانبورت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين فالحنفية اخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل والشافعية اخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال اصلا •

[ ظاهر العلم عبارة عند اهل التحقيق من اعيان الممكنات •

[ ظاهر الوجود عبارة عن تجليات الاسماء فان الامتياز في ظاهر العلم حقيقي والوحدة نسبية

و اما في ظاهر الوجود فالوحدة حقيقية والامتياز نسبي •

[ **ظاهر الممكنات** هو تجلي الحق بصور اعيانها و صفاتها وهو المسمى بالوجود الالهي

وقد يطلق عليه ظاهر الوجود •

[ **ظاهر المذهب** و ظاهر الرواية المراد بهما ما في المبسوط والجامع الكبير والجامع الصغير

والسير الكبير والمراد بغير ظاهر المذهب والرواية الجرجانيات والكيسانيات والهارونيّات كذا في الجرجاني • ]

**الظهار بالكسر لغة** مصدر ظاهر الرجل اي قال لزوجته انت عليّ كظهر امي اي انت عليّ حرام

كظهر امي فكأن عن البطن بالظهر الذي هو عمود البطن لئلا يذكر ما يقارب الفرج ثم قيل ظاهر من

امراته فعدي بمن لتضمين معنى التجنب لاجتناب اهل الجاهلية عن المرأة المظاهر منها اذ الظهار طلاق

عندهم كما في الكشاف وشرعا تشبيهه مسلم عاقل بالغ زوجته او جزء منها شائعا كالثلث والربع او ما يعبر به

عن الكل بما لا يحل النظر اليه من المحرمة على التبايد و لو برضاع او صهرية وزاد في النهاية قيد الاتفاق

احتراز اعمال وقال انت علي مثل فلانة وفلانة ام من زنى بها او بنتها لم يكن مظاهرا ولا فرق بين كون ذلك

العضو او غيره مما لا يحل اليه النظر و اما خص باسم الظهار تغليباً للظهر لانه كان الاصل في

استعمالهم فالتشبيه مخرج لنحو انت امي واختي فانه ليس ظهارا كما في مبسوط صدر الاسلام

فلو قال ان فعلت كذا فانت امي وفعلته فهو باطل وان نوى التحريم وقيد المسلم احتراز عن الذمي

والعاقل عن المجنون والبالغ عن الصبي فان ظهار هؤلاء غير صحيح و الاضافة مخرجة لما قالت المرأة

لزوجها انت علي كظهر امي فانه ليس بشيى وعن ابي يوسف رح انه ظهار وقال الحسن انه يمين

كما في المحيط وقيد الزوجة مخرج لاجنبية او لامته قال لها ان تزوجتك فانت علي كظهر امي فانه

لم يكن ظهارا الا اذا تزوج الاجنبية والامة بعد اعتاقها فانه ينقلب ظهارا كما في قاضيخان وغيره

وقيد على التبايد مخرج لما اذا شبه بمزنية الاب والابن فان حرمتها لا تكون مؤبدة و لذا لو حكم

بجواز نكاحها نفذ عند محمد رح خلافا لابي يوسف رح ويدخل ما اذا شبه بظهار امراة قبل هذه المرأة

او نظر الي فرجها بشهوة فانه ظهار عند ابي يوسف رح خلافا لابي حنيفة رح • ثم حكم الظهار حرمة

الوطي و دواعيه الى وجود الكفارة هكذا يستفاد من جامع الرموز وفتح القدير •

**الاظهار** هو عند الصرفيين والقراء خلاف الادغام اي فكه وتركه و يسمى بالبيان ايضا كما

في المراح و شروحه •

**اظهار المضمرة** نزد بغاء آنست كه شعری گفته شود بر وجهی كه از حروف كلامی مخصوص

و يا از جمله حروف تهجي هر چه شخصی در ضمير خود گیرد چون مصراع مصراع يا بيت بيت آن

شعر بخوانند و از آن شخص بپرسند كه آن حرف در اینجا هست يا نه و آن كس معين نمايد معلوم

شود كه کدام حرفست موافق قاعده كه مقرر کرده اند مثال آنچه از كلام مخصوص حرفی در خاطر كنند

حروفي که درین مصراع • ع • سخن عشق جز بیار مگو • هستند ازینها یکی را فرض کنند و بپرسند معلوم گردد ازین دو بیت • بیت • آن شاه بتان نمود با حسن و جمال • چوگان خطی گوی چو آن نقطه خال • شد هوش دلم چو جلوه گر شد معشوق • گفتم که مباد هرگزت بیم زوال • و قاعده دریافت آن چنانست که از مصراع اول یک عدد بگیرند و از دوم دو و از سیوم چهار و از چهارم هشت مجموع اعداد این چهار چون جمع نمایند پانزده شود که مطابق عدد حروف • سخن عشق جز بیار مگو • هستند پس اگر حرف مفروض در مصراع اول یافته شود فقط آن سین است و اگر در دوم فقط باشد آن خا است و اگر در اول و دوم است آن نون است چرا که مجموع یک و دوسه باشد و سیومی حرف آن مصراع همین نون است و همبرین قیاس تا آخر [ مثال آنچه از حروف تهجی در خاطر گیرند دریامته شود این ابیات استرآبادی است • بیت • ز ذات شاه غاری ظل خالق • قضا نازل خجل جان از مناهی • بهر بی زر صریح و بی غرض گوی • ز بخت وی بلعل و زر بری بی • سلاح صف خیلش فیض کلی • صف جیش ثقیلش لائق کی • ملاذ دهر و ضد سیم و زر نیز • شود صدره دم نوشیدن می • معانی لطیف وی نگه کن • ملأ قول و لفظ معنی وی • پس از بیت اول یک حساب کنند و از دوم بیت دو و از سیم بیت چهار و از چهارم بیت هشت و از پنجم بیت شانزده مثلاً اگر حرف مضر در بیت اول یافته شود و در باقی ابیات نباشد اول حرف تهجی است که الف باشد و اگر در بیت اول و پنجم بهم رسد و در دیگر ابیات نباشد پس حرف هفدهم باشد که قاف است بر طبق قاعده که جهت مثال قسم اول مذکور شد فرق این است که در اینجا جهت گرفتن عدد ملاحظه مصراع است و در اینجا ملاحظه بیت است کذا فی مجمع الصنائع ] •

المظهر بفتح الهاء المخففة عند النحاة هو الظاهر كما عرفت •

التظهير نزد شعراء تکرار حرفیست که پیش از حرف اعتاب باشد • شعر • مثاله خان اعظم ستوده

آنکه بشر • از کرمهای اوست مستبشر • رای روی است و شین اعتاب و با تظهير کذا فی جامع الصنائع •

الاستظهار اعلم ان الاطباء يأمرّون بالاستظهار و ان لم یکن الاخلاط زائدة زیادة شديدة توجب

الاستفراغ و لكن زیادة ما يستحب فيه الاستفراغ لیحصل امن من حصول امتلاء القسری الموجب

للامراض دفعة و فجأة و الفرق بین الاستظهار و التقدم بالحفظ ان الاستفراغ فی الاستظهار یكون خارجا

عن غیر حد الاعتدال و فی التقدم بالحفظ لا یكون خارجا عنه بل یكون الى حد یقطع السبب فقط من

ای ینقل البدن الى الستة المضادة و کلاهما یكون لمن یعتاده مرض قبل حدوثه به کذا قال النفیس

و قال الاقصرائی الفرق بین الاستظهار و التقدم بالحفظ ان الاول فی غیر المعتاد و الثاني فی حق المعتاد

کذا فی بحر الجواهر •



**فصل الفاء \* الظرافة** بفتح الظاء و الراء المهملة لغة بمعنى زيرك شدن الظريف زيرك وزيبا وخوش طبع كذا في كشف اللغات و الصراح قال أبو البقاء في حاشية الكافية في بحث خبر لا التي لنفي الجنس و الظرافة تطلق على الملكة التي تكون مبدأ لصدور الالفاظ التي لا تخلو عن ظرافة و ايها و تطلق على هذه الالفاظ ايضا انتهى كلامه فمن له تلك الملكة يسمى ظريفا •

**الظرف** بالفتح وسكون الراء عند اهل العربية يطلق على معان منها اسم ما يصح ان يقع فيه فعل زمانا كان او مكانا و الاول ظرف زمان كالיום والدهر والثاني ظرف مكان كاليمين و الشمال • و في الهداد حاشية الكافية ظرف الزمان ما يصلح جوابا لمتى و ظرف المكان ما يصلح جوابا ل اين انتهى اي اسم ما يصلح الخ يقال له اسم الظرف ايضا قال في التوضيح من اسماء الظروف مع انتهى و من اقسام اسماء الظروف اسماء الزمان و المكان وهي الاسماء الموضوعة للزمان و المكان باعتبار وقوع الفعل فيهما مطلقا اي من غير تقييد بشخص او زمان او مكان فاذا قلت مخرج فمعناه موضع الخروج المطلق او زمان الخروج المطلق و لم يعملوها في مفعول و لا ظرف فلا يقولون مقتل زيدا و لا مخرج اليوم لئلا يخرج من الاطلاق الى التقييد كذا في جاربردي شرح الشافية • و الفرق بين اسم الزمان و المكان وبين الوصف المشتق يجيء في فصل الفاء من باب الواو و الاحسن هو ما قال في صول الاكبري من ان اسم الظرف ما يبني من فعل ليدل على مكانه او زمانه • و زنه في الثلاثي مفعول بفتح العين او كسرهما ومفعلة بفتح الميم والعين كماسدة وفعال بالكسروفي غير الثلاثي المجرد يكون على وزن اسم مفعوله انتهى • فعلم من هذا ان اسم الظرف يقال على معنيين احدهما اعم و الثاني اخص وبالمعنى ااعم يكون لفظ مع و عند واليمين و اليوم ونحوها من اسماء الظروف وبالمعنى الاخص لا يكون منها ثم الظرف سواء كان ظرف زمان او مكان على نوعين مبهم و موقت و يسمى محددا ايضا و اتفق القوم على ان المجهول من الزمان ما لم يعتبر له حد ولا نهاية كالحين و المحدود منه ما اعتبر فيه ذلك كاليوم و الشهر • و اما المبهم و المحدود من المكان فقد اختلف في تفسيرهما فقال اكثر المتقدمين ان المبهم من المكان هو الجهات الست وهي امام و خلف و يمين و شمال و فوق و تحت و المحدود منه بخلافه اي ما سوي تلك الجهات و يرد عليه عند ولدي و لفظ مكان و ما بمعناه من ذوات الميم و ما بعد دخلت و المقادير الممسوحة كالفرسخ و الميل فانها تكون منصوبة بتقدير في و لا تكون المحدودات منصوبة بتقدير في فينبغي ان تكون مبهمات مع انه لا يصدق حد المبهم عليها و اجيب بانها محمولة على الجهات الست لمسابتها ايها اما في الابهام كعند ولدي و دون و سوى و اما في كثرة الاستعمال كلفظ مكان و ما بعد دخالت و اما في الانتقال كالمقادير الممسوحة فان تعيين ابتداء الفرسخ مثلا لا يختص مكانا دون مكان بل يتحول ابتداء كتحول الخلف قداما واليمين شمالا فان قلت المكان المبهم كاسمه يتناول كل مكان ليس له حد يحصره فما بال المتقدمين فسروه بالجهات الست التي هي بعض الامكنة المبهمة ثم احتاجوا الى حمل غيرها عليها قلت كانوا جعلوا

الجهات الست اصل لتوغلها في الابهام لا يحاذيها غيرها فيه حتى انها لاتتعرف بالاضافة الى المعرفة • وقيل المبهم هو النكرة والمحدود بخلافه ويرد على هذا التفسير خلفك وامامك فانهما من المبهات وايضا لخلاف في انتصابهما على الظرفية بتقدير في مع انه لا يصدق حد المبهم عليهما واجيب بان الجهات لاتتعرف بالاضافة فلا يخرج عن تفسير المبهم بالنكرة خلفك وامامك ونحوهما • وقيل المبهم هو غير المحصور والمحدود هو المحصور ويرد عليه نحو فرسخ فانه من المبهات لان تصابه على الظرفية بل يقال ان المكان الذي ينصب بتقدير في نوعان المبهم والمحدود الذي يتبدل ابتداءً وانتهاءً لمشابهتهما الزمان الذي هو مدلول الفعل ووجه المشابهة التغير والتبدل في نوعي المكان كما في الازمنة الثلاثة فخرج المحدود كالفرسخ من تفسير المبهم لايضرة وقال ابن الحاجب وصاحب اللباب المبهم ما ثبت له اسم بسبب امر خارج عن مسماه فالفرسخ داخل فيه لان المكان لم يصرف رسخا بذاته بل باقياس المساحي الذي هو خارج عن مسماه وكذا الجهات فانها تطلق على هذه الامكنة باعتبار ما يضاف اليه لابتدائه والموقت ما له اسم باعتبار ما دخل في مسماه كاعلام المواضع نحو البلد والسوق والدار فانها اسماء لتلك المواضع باعتبار اشياء داخلية فيها كدور في البلد والبيت في الدار ثم هذا التفسير يشتمل نحو جوف البيت وخارج الدار وداخلها ونحو المغرب والمقتل والمأكّل والمشرب مع انها لاتنصب بالظرفية فلا يقال زيد خارج الدار وجوف البيت بل في خارجها وفي جوفه وكذا لا يقال قمت مضرب زيد ومقتله وايضا يشكل بانهم صرحوا ان الدار اسم للعروة دون البناء حتى لو حلف لا يدخل هذه الدار فدخل فيها بعد ما صارت صحراء يحنث فلا تكون البيوت التي استحقت اسم الدار ابتداءً باعتبارها داخلية في مسماه ثم كن من المبهم والموقت اما مستعمل اسما بان يقع مرفوعا ومنصوبا على غير الظرفية ومجرورا وظرفا بان يقع منصوبا على الظرفية ويسمى حينئذ منصرفا وهو ما جاز ان تعقب عليه العوامل كالיום والحين يقال هذا حين ورايت حيناً وعجبت من حين او مستعمل ظرفا لا غير ويسمى غير منصرف وهو ما لزم فيه النصب بتقدير في مثل سوى وكل من الصنفين يجوز ان يكون منصرفا وغير منصرف هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية والعباب ومنها المفعول فيه قال في الضوء المفعول فيه يسمى ظرفا انتهي وهذا المعنى اخص من الاول مطلقا كما لا يخفى • ومنها المفعول به بواسطة حرف الجر قال في العباب المفعول به الذي بواسطة حرف الجر في اصطلاحهم يسمى ظرفا ايضا ثم الظرف سواء كان مفعولا فيه او مفعولا به بواسطة حرف الجر قصمان لغو ومستقر فاللغو ما كان عامله شيئا خارجا عن مفهوم الظرف اي ليس الظرف بمتضمن له سواء كان ذلك الشيء فعلا او معناه وسواء كان مذكورا نحو مررت بزيد او مقدرا نحو من لك اي من يضمن لك وانما سمي به لانه زائد غير محتاج اليه والمستقر ما كان عامله بمعنى الاستقرار والحصول ونحوهما من الانعال العامة كالثبوت والوجود مقدرا غير مذكور نحو زيد في الدار وانما سمي به لان الفعل وهو استقرار او معناه مقدر قبله نحو كان زيد في الدار او استقرار

فى الدار فالظرف مستقر فيه فحذف عامل الظرف وسد الظرف مسددة واستقر الضمير فيه وقيل لابد فى المستقر من ثلاثة أمور الأول كون المتعلق متضمنا فيه فخرج بهذا نحو مررت بزيد لان المرور ليس متضمنا فى الجار بل هو امر خارج والثاني ان يكون المتعلق من الافعال العامة فخرج زيد فى الدار اذا قدر متعلقه خاصا والثالث ان يكون المتعلق غير مذكور فخرج زيد حاصل فى الدار. وقال ابن جنى يجوز اظهار عامله ولا حجة له واما قوله تعالى فلما رآه مستقرا عنده فليس مستقرا في هذا القول بمعنى كائنا حتى يكون حجة له وهذا هو المشهور فيما بين النحاة وذكر السيد السند في حواشى الكشاف ان المستقر ما كان متعلقه مقدرا سواء كان عامّا نحو زيد فى الدار اى حاصل فيها او خاصا نحو زيد فى البصرة اى مقيم فيها واللغو ما يقابله انتهى \* اعلم ان المشهور في تقدير عامل الظرف الفعل او الاسم المنكر وقد يقدر عامله اسما معرّفا بسبب ما كونه صفة معرفة وعلى هذا قيل قولهم الفصاحة فى المفرد بمعنى الفصاحة الكائنة فى المفرد كما في حواشى المطول \* والظرف عند الاصوليين ما كان محلا لشيء وفضل على ذلك الشيء كالوقت للصلوة فان ساواة سمي معيارا لا ظرfa كوقت الصوم فانه الذي يستقر فيه ولا يفضل عنه فيتقدربه فيطول بطوله ويقصر بقصره هكذا يستفاد من التلويح وحواشى المنار [ وفي كليات ابى البقاء الظرف الزماني نحو امس والآن ومتى واين وقط المشددة واذا واذا المقتضية جوابا والظرف المكاني نحو لدن وحيث واين وهنا وئمة واذا المستعملة بمعنى ئمة والمشترك نحو قبل وبعد واذا قصد في باد المصاحبة مجرد كون معمول الفعل مصاحبا للمجرور زمان تعلق ذلك الفعل به من غير قصد مشاركتها فى الفعل فمستقر في موضع الحال سمي مستقرا لتعلقه بفعل الاستقرار وهو مستقر فيه حذف للاختصار واذا قصد كونه مصاحبا له في تعلق الفعل فلغو ففي قوله اشترى الفرس بصرجه على الاول السرج غير مشتري ولكن الفرس كان مصاحبا للسرج حال الشراء والتقدير اشترى الفرس مصاحبا للسرج وعلى الثاني كان السرج مشتري والمعنى اشترىهما معا والظرف المستقر اذا وقع بعد المعرفة يكون حالا نحو مررت بزيد فى الدار اى كائنا فى الدار ويقع صلة نحو وله من فى السموات والارض ومن عنده لا يستكبرون وخبرا نحو فى الدار زيد ام عندك وبعد القسم بغير الباء والليل اذا يغشى ويكون متعلقه مذكورا بعده على شريطة التفسير نحو يوم الجمعة صمت ويشترط فى الظرف المستقر ان يكون المتعلق متضمنا فيه وان يكون من الافعال العامة وان يكون مقدرا غير مذكور اذا لم توجد هذه الشروط فالظرف لغو وقال بعضهم ماله حظ من الاعراب ولا يتم الكلام بدونه بل هو جزء الكلام فهو مستقر وليس اللغو كذلك لانه متعلق لعامله المذكور والاعراب لذلك العامل ويتم الكلام بدونه وحق اللغو التأخير لكونه فضلا وحق المستقر التقديم لكونه عمدة ومحتاجا اليه ومما ينبغي ان ينبه عليه هو ان مثل كان او كائن المقدّر فى الظروف المستقرة ليس من الافعال الناقصة بل من التامة بمعنى ثبت وحصل او ثابت وحاصل والظرف بالنسبة اليه لغو لان كان الظرف في موقع الخبر له فيكون بالنسبة اليه مستقرا لا لغوا لان اللغو

• يقع موقع متعلقه في وقوعه خبرا فيلزم ان يقدر كان او كائن آخر •

### فصل اللام \* الظل بالكسر قيل هو الضوء الثاني و هو الحاصل من مقابلة المضيئ بغيره

وقيل هو الضوء الثاني الحاصل من مقابلة الهواء المضيئ فالضوء الحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيد ب الغروب ظل بالتفسيرين فانه مستفاد من مقابلة الهواء المضيئ بالشمس والحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ظل على التفسير الاول لكون القمر مضيئا بالغير دون التفسير الثاني لعدم كون المضيئ بالغير هواء فالتفسير الاول اعم مطلقا من الثاني ثم للظل مراتب كثيرة متفارقة بالشدة والضعف و طرفاه النور والظلمة فالحاصل في فناء الجدار اقوى و اشد من الحاصل في البيت لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في الخدع وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيئ بالشمس و الثاني مستفاد من الاول فاختلقت احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها قوة وضعفا وكذا الحال في البيت تختلف شدة وضعفا لصغر الكوة اي النقبة وكبرها فانه كلما كانت الكوة اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد وكلما كانت اصغر كان الظل اضعف فينقسم الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف الى غير النهاية ولا يزال الكل بضعف بسبب صغر الكوة حتى ينعدم بالكلية وهو الظلمة كذا في شرح المواقف في المبصرات وقال الرياضيون الظل هو الخط المستقيم في السطح الذي قام عليه المقياس عمودا بين مركز قاعدة المقياس وطرف الخط الشعاعي المار برأس المقياس عند ما يكون مركز الذير وسهم المقياس في سطح واحد والذير يشتمل الشمس والقمر فما في كلام البعض من التخصيص بالشمس فبناء على الغالب وما وقع من الخط الشعاعي المذكور بين رأس الظل وبين رأس المقياس يسمى قطر الظل وخط الظل ايضا والمقياس هو العمود القائم على سطح يكون الظل في ذلك السطح سواء كان عمودا على الافق او يكون موازيا للافق ثم الظل قسمان لانه اما مأخوذ من المقياس المنصوب على موازاة سطح الافق كوتد قائم عمودا على لوح او جدار قائمين عمودين على سطح الافق و يسمى بالظل الاول لابتدائه في اول طلوع الذير وبالظل المعكوس والمنكوس ايضا لكونه معكوسا في الوضع رأسه الى تحت وبالمنتصب ايضا لكونه قائما على سطح الافق منتصبا عليه وبالظل المستعمل ايضا كما في بعض رسائل الاضطراب وبالظل المطلق ايضا كما في الزيج الالبخاني حيث قال ظل اول در اعمال نجومى بكار آيد و ظل مطلق آنرا خوانند و ظل دوم در معرفت اوقات بكار آيد انتهى • ليكن اين در عرف منجمان است اما در عرف اهل هيئت چون ظل مطلق گویند مراد ظل دوم بود غالبا بلکه ظل دوم غاية ارتفاع مثلا گویند که چون عرض بلا زياده از ميل كلي بود ظل همیشه در جانب شمال بود مراد ظل دوم غاية ارتفاع است كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الخ بيكي و اما مأخوذ من المقياس القائم عمودا على الافق و يسمى بالظل الثاني لكونه ثانيا بالمقياس الى الاول وبالظل المستوي ايضا لاستوائه في الوضع وانطباقه على سطح الافق

و بالظل المبسوط لانبساطه على سطح الافق هذا هو المشهور وبعضهم يسمى الظل المستوي اولاً و المعكوس ثانياً لان المستوي يعرف اول الامر بلا تأمل بخلاف المعكوس فانه يحتاج في معرفته الى مزيد تأمل و الظل الاول يبتدى في اول طلوع النير يزيد شيئاً فشيئاً و غاية زيادته في نصف النهار ثم يتناقص تدريجاً حتى ينعدم عند وصول النير الى الافق عند الغروب فان كان النير في نصف النهار على سمت الرأس كان الظل الاول غير متناه يعني انه لو كان بارائه جسم غير متناه قابل للنور لكان مستظلاً بظل غير متناه و الظل الثاني يكون عند طلوع النير غير متناه ثم يتناقص الى بلوغ النير نصف النهار فهناك غاية النقصان ثم يتزايد شيئاً فشيئاً الى ان يصير غير متناه عند غروب النير فان كان النير في نصف النهار على سمت الرأس لم يوجد الظل الثاني اصلاً و قد يقسم مقياس الظل الثاني باثني عشر قسماً و يسمى اقسامه اصابع لان اثني عشر اصبعاً مقدار شبر وهو غالب مقدار المقياس فان من اراد ان ينصب عموداً على سطح الافق او على سطح قائم عليه فانه في الغالب يتوخى ان يكون مقداره شبراً و قد يقسم سبعة اقسام اوسنة ونصفاً و تسمى اقسامه حينئذ اقداما لان طول معتدل القامة ستة اقدام و نصف قدم الى سبعة اقدام مع ان الانسان عند معرفة ان ظل الشيء هل هو مثله يعتبر ذلك بقامته ثم باقدامه و قد يقسم بستين قسماً و تسمى اقسامه حينئذ اجزاء و قد تؤخذ درجة واحدة تجوزا و هذا من مخترعات الاستاذ ابي ريحان فانه قد اخذ المقياس ستين دقيقة لاجل سهولة الضرب و القسمة و اما مقياس الظل الاول فقد جرت العادة بتقسيمه ستين قسماً و اما اصحاب صنعة الاضطراب فكما يقسمون مقياس الظل الثاني بالاصابع و الاقدام كذلك يقسمون مقياس الظل الاول بالاصابع و الاقدام بلا تفاوت ثم الظل ابداً يقدر بما يقدر به المقياس فعلى الاول يسمى ظل الاصابع و على الثاني ظل الاقدام و على الثالث الظل الستيني . ثم الظل الثاني اذا انتهى في النقصان و ذلك اما بان ينتفى الظل بالكلية ان كان النير في غاية ارتفاعها على سمت الرأس ثم يبتدى في الحدوث و اما بان يبقى منه مقدار هو اقل مقاديره في ذلك اليوم ثم يشرع في الزيادة فهو اول الزوال و هذا الظل الحادث او الزائد يسمى قدر الزوال و فيض الزوال و اعلم ان الظل الاول لكل قوس هو الخط الذي يماس احد طرفي تلك القوس ما بين نقطة التماس و بين تقاطع ذلك الخط مع قطر يمر بالطرف الآخر من تلك القوس هكذا يستفاد من كلام عبد العلي البرجندي في تصانيفه و السيد السند في شرح الملخص . و ظل سلم عبارتمست از مربعى كه حادث شود در پشت حجره اضطراب در ربعى كه دران اجزاي ظل نقش كنند و آن ربع مقابل ربع ارتفاع ميباشد و كيفيت احداث آن مربع اين است كه اين ربع را بدو قسم متساوي منقسم سازند پس از ملتقاي قسمين يعنى از نصف آن ربع دو عمود اخراج كنند يكى برخط علاقه دوم برخط مشرق و مغرب اول عمود اقسام ظل مستوي دوم عمود اقسام ظل معكوس و هر دو عمود را باصابع يا باقدام و يا باجزا قسمت كنند و علامات برو نبشته دارند يكى را ابتدا از خط علاقه باشد و آن ظل مستوي بود و ديگرى را ابتدا از



خط مشرق و مغرب و اين ظل معكوس بود پس شكلى متوازي الاضلاع المتساوية حاصل شود ازین دو عمود و بعض خط علاقه و بعض خط مشرق و مغرب آن را ظل سلم خوانند از جهت انحراف كه در قسمت این دو عمود واقع میشود كذا قيل [ و الظل في اصطلاح المشايخ هو الوجود الاضافي الظاهر بتعيينات الاعيان الممكنة و احكامها التي هي معدومات ظهرت باسمه النور الذي هو الوجود الخارجي المنسوب اليها فيستر ظلمة عدميتها النور الظاهر بصورها صار ظلا لظهور الظل بالنور و عدميته في نفسه قال الله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل اي بسط الوجود الاضافي على الممكنات فانظلمة بازاء هذا النور هو العدم و كل ظلمة فهو عبارة عن عدم النور عما من شأنه ان ينور و لهذا سمي الكفر ظلمة لعدم نور الايمان عن قلب الانسان الذي من شأنه ان يتنور به قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور الآية كذا في الاصطلاحات الصوفية • ]

[ الظل الاول هو العقل الاول لانه اول عين ظهرت بنوره تعالى و قبلت صورة الكثرة الذي هي شئون الوحدة الذاتية كذا في الاصطلاحات الصوفية • ]

[ ظل آلاله هو الانسان الكامل المتحقق بالحضرة الذاتية كذا في الصوفية • ]

**الظلال و الظلالات** عند الصوفية عبارة عن الاسماء الالهية كذا في كشف اللغات و در لطائف

اللغات ميگويد ظلال در اصطلاح صوفيه عبارتست از وجود اغافي ظاهر بتعيينات ممكنات •

**فصل الميم \* الظلم** بانضم و انفتح و سكون الهمزة وضع الشئ في غير محله [ و في الشريعة

عبارة عن التعدي عن الحق الى الباطل و هو الجور و قيل هو التصرف في ملك الغير و مجاوزة الحد كذا في الجرجاني ] و هو مستحيل على الله تعالى ان هو التصرف في حق الغير بغير حق او مجاوزة الحد و كلاهما محال ان لا ملك ولا حق لاحد معه بل هو الذي خلق المالكين و املاكهم و تفضل عليهم بها و عهد لهم الحدود و حرم و احل فلا حاكم يتعقبه و لا حق يترتب عليه و ما ذكر من استحالة انظلم عليه تعالى هو قول الجمهور و قيل بل هو متصور منه لكنه لا يفعله عدلا منه و تنزهه عنه لانه تعالى تمتدح بنفسه في قوله و ما انا بظلام للعبيد و الحكيم لا يتمدح الا بما يصح منه فان الاعمى لو تمتدح نفسه بانه لا ينظر الى المحرمات استهزي به و هذا غير سديد لما تقرر ان حقيقة الظلم وضع الشئ في غير محله بالتصرف في ملك الغير او مجاوزة الحد و مع النظر بهذا يجزم كل من له ادنى لب باستحالة عليه سبحانه ان لا يتعقل و وقع شئ من تصرفه في غير محله و كان مدعي تصوره منه سبحانه يفسره بما هو ظلم عند العقل لو خلي و نفسه من حيث عدم مطابقته لقضية فحينئذ يكون لكلامه نوع احتمال بخلاف ما اذا فسره بالاول فان دعوى تصوره منه سبحانه في غاية و يجاب عن التمدح المذكور بان هذا خارج عن قضية الخطاب العادي المقصود به زجر عباده عنه و اعلامهم بامتناعهم بالاولى فهو على حد لئن اشركت ليحبطن عملك و هذا من بليغ الاينكاره الا كل جامد الطبع فامتنع القياس على قول الاعمى كذا ذكر ابن حجر

في شرح الأربعين للنووي في الحديث الرابع والعشرين وفي تفسير الكندي قالت المعبرلة ان قوله تعالى ان الله لا يظلم ذرة الاية دال على ان العدد يستحق الثواب على طاعته وانه تعالى لو لم يكن ظالما • والجواب انه تعالى لما وعدهم الثواب على تلك الاعمال ولو لم ينبهم عليها لكان ذلك في صورة الظلم ولهذا اطلق عليه اسم اظلم •

**الظلمة** بالضم والسكون هي عدم الضوء عما من سائده ان يكون مصدرا فائقا لعددا ومن الضوء تقابل العدم والملكة والدليل على انها امر عديمي زوالة الخالص في احوال المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء لا عكس اى لا يرى الخارج الخالص وما هو الا لانه ليس الظلام بامر حقيقي قائم بالحوادث مراع للاضداد لو كان كذلك لم يراحد بها لاحراصا وحوادث العائق عن الرؤية بدمما مدعى اما عدم الضوء وحدده بدفعي شرط كون الخالص في الخارج مرئيا دون شرط كون الخارج مرئيا مدعى • وفل الظلمة كغيره وحوادثه مصادرة للضوء كما ان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي لا ضوء مطلعا والاضوء المحيط بالرأي وكذلك اعنى عن الرؤية ظلمة تحيط بالمرئي لا ظلمة المحيطة بالرأي ولا ظلمة مطلعا ولذلك اختلف حال الخالص والخارج وقد استدلوا على وجودها ايضا بقوله تعالى وحل الظلمات والنور فان المفعول لا يكون الا موحودا واحدا بامدح فان الخالق كما جعل الوجود جعل العدم الخاص كاعمي وانما المناهي للمنعونة اعدم الضرب كما في حلق الموت والخبوة اعلم ان مدم من جعل الظلمة سرطا لروء بعض الاسماء كاتي بامع من الكواكب واسئل الدعيدة ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرط للرؤية • وقد ذكر ان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الخس غير مدفع للعدل عن الضوء التوى كما في النهار ومدفع للعدل عن الضوء الصعد ويدركه ولما كان في النهار مدفعلا عن ضوء قوى لم مدفع عن الصعد فلم يحس به وذلك كالتباعد الذي يرى في الدنت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان صرا النسل حينئذ يصير معلولا لوضوئها ولا يقوى احساس الهداء بخلاف ما اذا كان في الدنت فان صرة ليس هذا مدفعلا عن ضوء قوي فلا جرم يدرك حينئذ كذا في شرح المواضع في بحث المنصريات •

**فصل النون • الظن** بالفتح وتشديد النون السك والظن بالهم بحسب اللغة كذا لا يعرف مدعى كذا في الكرماني وهو عدد العتقاء التردد بين امرين استنوا او ترجح احدهما على الآخر واما عدد المتعلمين فالتسك تجوز امرين ليس لاحدهما مرة على الآخر واطن تجوز امرين احدهما ارجح من الآخر والمرجوح يسمى بالوهم كذا في تدبير القاري في علم القراءة بعد ذكر بحث الادغام وفي شرح المحرر الظن ترجيح احد الطرفين اى الاحباب والسلب اعتقادا راجحا لا ينقص اليقين معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرحمان فان اعتقاد الرحمان قد يكون جارما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح لا حرم ولذا بقدر السدة والصعب وطرفه علم وحيل فان بعض الظنون اقوى من بعض البتوى فاطل ادراك بسيط والتوهم امر معاصر له حائل بعد ملاحظة الطرف الآخر وما قالوا ان اطل ادراك يحتمل المدعى

فالمراد انه كذلك بالقوة كذا ذكره السيد السند في الحواشي العضدية وهكذا في السلم ثم اطلاق الظن على الاعتقاد الراجح هو المشهور وقد يطلق الظن بمعنى الوهم كما في التلويح في ركن السنة في بيان حكم خبر الواحد وقد يطلق على ما يقابل اليقين اي الاعتقاد الذي لا يكون جازما مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم او جازما غير مطابق او جازما مطابقا غير ثابت وعلى هذا وقع في البيضاوي في تفسير قوله تعالى وان هم الا يظنون وقد يطلق الظن بازاء العلم على كل راي واعتقاد من غير قاطع وان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد والمائل عن الحق لشبهة فيتناول الظن بالمعنى المشهور الجهل المركب واعتقاد المقلد هكذا يستفاد مما في شرح المواقف وحاشية للمولوي عبد الحكيم في المقصد الاول من مرصد النظر [ وفي كليات ابي البقاء الظن يكون معناه يقينا وشكا فهو من الاضداد كالرجاء يكون خوفا وامنا والظن في الحديث القدسي انا عند ظن عبدي بي بمعنى اليقين والاعتقاد وعند المنطقيين التردد الراجح الغير الجازم وعند الفقهاء هو من قبيل الشك لانهم يريدون به التردد بين وجود الشيء وعدمه سواء استويا او ترجح احدهما والعمل بالظن في موضع الاشتباه صحيح شرعا كما في التحري وغالب الظن عندهم ملحق باليقين وهو الذي تبنتني عليه الاحكام يعرف ذلك من تصفح كلامهم وقد صرحوا في نواقض الوضوء بان الغالب كالمحقق وصرحوا في الطلاق بانه اذا ظن الوقوع لم يقع واذا غلب على ظنه وقع والظن متى لاقى فصلا مجتهدا فيه او شبهة حكمية وقع معتبرا وقد يطلق الظن بازاء العلم على كل راي واعتقاد من غير قاطع وان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد والزائغ عن الحق لشبهة وقد يجيء بمعنى التوقع كما في قوله تعالى ويظنون انهم ملاقوا ربهم ولا اثم في ظن لا يتكلم به وانما الاثم في ما يتكلم به ولا عبرة بالظن البين خطاء كما لو ظن الماء نجسا فتوضأ به ثم تبين انه كان طاهرا جاز وضوءه والظنون تختلف قوة وضعفا دون اليقين انتهى ] ثم المقدمات الظنية انواع كالمشهورات والمقبولات والمصلحات والمخيلات والوهميات والمقرنة بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب وتفصيل كل في موضعه والمظنونات وهي القضايا التي يحكم بها العقل حكما راجحا مع تجويز نقيضه بمعنى انه لو خطر بالبال النقيض لجوزة العقل صادقة كانت او كاذبة كما يقال فلان يطرف بالليل وكل من يطرف بالليل فهو سارق قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي قوله يحكم بها العقل حكما راجحا اي سبب الحكم بها هو الرجحان فيخرج المشهورات والمسلمات والمقبولات ويدخل التجريبات والمتواترات والحدسيات الغير الواصلة حد الجزم انتهى . وقال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي بعد تعريفها بما ذكر ويندرج فيها المشهورات في بادي الراي وبعض المشهورات الحقيقية والمسلمات والمقبولات وكذا التجريبات الاكثرية وما يناسبها من الاخبار القريبة من حد التواتر والحدسيات الغير القوية انتهى .

## بسم الله الرحمن الرحيم \*



## \* باب العين المهملة \*

**فصل الباء \* العتبة** بفتح العين والتاء المذناة الفوفائية در لغت بمعنی چوب دراست که بران پا میگذاردند و عتبة الداخل نزد اهل رمل اسم شکلی است بدینصورت ٭ و عتبة الخارج اسم شکلی است بدینصورت ٭

**العتاب** بالمکسر صلاحت کردن و عتاب المرء نفسه کقوله تعالى ان تقول نفس یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله الآيات \* وقوله يوم يعرض الظالم علی یدیه يقول یالیتنی الآيات کذا فی الاتقان \*  
**العجب** بالضم و سکون الجیم عند السالکین هو ان تنظر الی نفسك و عملک ای ان تعظم نفسك کذا فی الصحائف فی الصحیفة التاسعة عشرة پس عاقل را باید که خود را و طاعت خود را ناچیز داند و همه را از خود بهتر داند کما فی مجمع السلوک \*

**التعجب** عند اهل العربية من انسام الخبر علی الاصح قال ابن فارس هو تفضیل الشیء علی اضرابه و قال ابن الصائغ استعظام صفة خرج بها المتعجب منه عن نظائره و قال الزمخشري معنی التعجب تعظیم الامر فی قلوب السامعین لان التعجب لا يكون الا من شیء خارج عن نظائره و اشکاله و قال الزماني المطلوب فی التعجب الابهام لان من شان الناس ان يتعجبوا مما لا يعرف سببه فکلما استبهم السبب کان التعجب احسن \* قال و اصل التعجب انما هو للمعنی الخفی سببه و الصیغة الدالة علیه تسمى تعجبا مجازا قال و من اجل الابهام لم تعمل فعم الا فی الجذس من اجل التفخیم ليقع التفسیر علی نحو التفخیم بالاضمار قبل الذکر ثم انهم قد وضعوا للتعجب صیفا من لفظه و هي ما افعله و افعل به و من غیر لفظه نحو کبر کقوله تعالى کبرت کلمة تخرج من افواههم \* فائدة \* اذا ورد التعجب من الله صرف

الى المخاطب فهو كما امرهم على الذار اي هؤلاء يجب ان يلعب منهم واما لا يومض الله تعالى بالتعجب لانه استعظام يصحبه الجهل و هو منزوع عن ذلك و لهذا يعبر جماعة بالتعجب بدله اي انه تعجب من الله سبحانه للمخاطبين و نظير هذا بمجيئ الدعاء و الترجي منه تعالى انما هو بالنظر الى ما يفهمه العرب اي هؤلاء مما يجب ان يقال لهم عندكم هذا و لذلك قال سيدي في قوله تعالى لعله يتذكروا يخشى المعنى اذهبا على رجائكما و طمعكما كذا في الاتقان في نوع الخبر و الانشاء •

**العذب** مقابل الوحشي كما يجيئ في فصل الشين المعجمة من باب الواو •

**الاعراب** بكسر الهمزة عند النجاة ما اختلف آخر المعرب به على ما ذكره ابن الحاجب في الكافية والمراد بما الموصولة او الموصوفة الحركة او الحرف فخرج المقتضي وبالاختلاف التحول اي اتصاف الآخر بشيئ لم يكن قبل واما فسر بذلك لان الاختلاف لا يكون ناشيا الا من متعدد فيلزم ان لا يكون حركة زيد في ابتداء التركيب اعرابا و لو اعتدوا بالنسبة الى السكون السابق كان زيد في حال عدم التركيب ايضا معربا لان نسبة الاختلاف الى الطرفين على السواء فاذا كان الاسم في احد طرفيه معربا لزم ان يكون في الطرف الآخر ايضا كذاك دعما للتحكم بخلاف التحول فانه ناش من الحركة الثانية او الحرف الثاني و ان كان تقدم حرف او حركة شرطاله متدبر • و قوله آخر المعرب يخرج اختلاف الوسط في نحو ابنم و امرؤ بضم النون و الراء و ابنما و امرؤ بفتحهما و ابنم و امرؤ بكسرهما فانه لا يسمى اعرابا • و المعرب شامل للاسم و الفعل المضارع • و قيد الحيثية معتبرا اي الاعراب حركة او حرف يتحول به آخر المعرب من حيث هو معرب ذاتا كما في الاعراب بالحروف او صفة كما في الاعراب بالحركات فخرج حركة نحو غلامي فانه معرب على اختيار ابن الحاجب لكن هذه الحركة ليست مما جئ بها من حيث انها يختلف بها آخر المعرب بل من حيث انها توافق الياء و كذا جر الجوار • و البناء في به للسببية و المتبادر من السبب السبب القريب فخرج العامل و ان كان حرفا واحدا و لو اقيمت ما على عمومها و لم ترد بها الحركة او الحرف خرج المقتضي و العامل كلاهما بهذا القيد لكونهما من الاسباب البعيدة ثم التنوين ليس في آخر المعرب لانه يلحق الحركة و اما كون الحرف في نحو مسامان و مسلمون و ان لم يكن في آخره ظاهرا اذ الآخر هو النون الا ان النون فيهما كالتنوين لحدنه حال الاضافة كالتنوين فكما ان التنوين لعروضه لم يخرج ما قبله عن انه يكون آخر الحروف فكذا النون فالاعراب عند ابن الحاجب عبارة عما به الاختلاف • و اما عند غيره فهو عبارة عن الاختلاف و لذا عرف بان يختلف آخر الكلمة باختلاف العوامل اي باختلاف جفس العامل لان الجمعية بطلت باللام و احترز بذاك عن حركة نحو غلامي عند من يقول بانه معرب و جر الجوار • و يعضد هذا المذهب ان الاعراب ضد البناء و البناء عبارة عن عدم الاختلاف اتفاقا و لا يطلق على الحركات اصلا فالحركة مابه البناء فكذا في الاعراب • و يعضد المذهب الاول ان وضع الاثراب للمعاني المعنوية و تعيين



ما به الاختلاف للمعاني أولى لانه امر متحقق واضح بخلاف الاختلاف فانه امر معنوي اعتباري ثم للاعراب تقسيمات الأول الاعراب اما اصلي وهو اعراب الاسم لان الاسم محل توارد المعاني المختلفة على الكلام فتستدعي ما ينتصب دليلا على ثبوتها والحروف بمعزل عنها وكذا الانفعال لدلالة صيغها على معانيها وستعرف ذلك في لفظ المقتضي واما غير اصلي وهو اعراب الفعل الثاني الاعراب اما صريح وهو ان يختلف آخر الكلمة باختلاف العوامل او غير صريح وهو ان يكون الكلمة موضوعة على وجه مخصوص من الاعراب وذلك في المضمرة خاصة لا غير وذلك لان اختلاف الصيغة لا يكون اعرابا وانما هو اختلاف الآخر باختلاف العوامل فاذا قلت هو فعل كذا فلفظ هو مبني الا انه كناية عن اسم مرفوع فقط ولهذا سمي ضميرا مرفوعا وكذا الحال في الضمير المنصوب والمجرور \* ولما كانت هذه الاسماء نائبة عن الاسماء الظاهرة ومست الحاجة فيها الى تمييز ما كان كناية عن مرفوع عما كان كناية عن منصوب او مجرور ولم يمكن اعرابها لعللة اوجبته بناءها صيغ لكل واحد من هذه الاحوال صيغة ليكونوا لم يبطلوا بناءها و يحصل لهم الغرض المقصود من التمييز بين هذه الاحوال فكان اختلاف الصيغة فيها لدلالة على ما يدل عليه الاعراب نوع اعراب الا انها لما لم يوجد فيها اختلاف الآخر باختلاف العوامل لم يحكم باعرابها صريحا فقيلا انه اعراب غير صريح الثالث الاعراب اما بالحروف او بالحركات \* اما بالحرف ففي الاسم كاعراب الاسماء الستة والمثنى والمجموع وغيرها واما في الفعل مكذون يفعلا ونحوه \* واما بالحركة ففي الاسم كرفع زبد في ضرب زبد وفي الفعل كرفع آخر يفعلا الرابع الاعراب في الاسم ثلاثة انواع رفع ونصب وجر فالرفع علم الفاعلية والنصب علم المفعولية والجر علم الاضافة \* وفي الموشح شرح الكافية لما كان المعاني المعنوية على الاسماء ثلاثة وانواع الاعراب كذلك جعل كل واحد منها علما اي علامة لمعنى من المعاني فيجعل الرفع الذي هو الاثقل علامة للفاعلية وما اشبهها ويسمى عمدة وهي المعنى الذي فيه خفة من حيث هو اقل من المفعولية لكون الفاعل واحدا والمفعول خمسة والنصب الذي هو الاخف علما للمفعولية وشبهها ويسمى فضلة ليعادل ثقل الرفع قاة الفاعلية وخفة النصب كثرة المفعولية والجر الذي هو المتوسط بينهما اي اخف من الرفع واثقل من النصب علم الاضافة وهي المعنى الذي بين الفاعلية والمفعولية في القلة والكثرة ويسمى علامة انتهى \* واعراب الفعل رفع ونصب وجر الخامس الاعراب اما محلي او غير محلي فالمحلي يتصف به اللفظ اذا لم يكن معربا لكن وقع في موضع المعرب فهو لاء مثلا في قواك جاءني هو لاء مرفوع محلا ومعناه انه في محل لو كان ثمة \* معرب لكان مرفوعا لا انه مرفوع حقيقة فان قلت المعرب محلا هل هو معرب بالحركة او بالحرف وهو بحيث لو فرض في محله المعرب بالحركة كان معربا بالحركة ولو فرض المعرب بالحرف كان معربا بالحرف \* قلت الاقرب بالاعتبار ان يجعل مثل الذي معربا بالحركة \* ومثل اللذان \* واللذين معربا بالحرف محلا هكذا ذكر المولوي عصام الدين في هاشبة

الكافية في تعريف المرفوعات وغير المبني اما لفظي وهو الذي يتلفظ به كرفع زيد و اما تقديري وهو بخلافه و يكون في المعرب الذي تعذر فيه الاعراب بان يمتنع ظهوره في لفظه وذلك بان لا يكون الحرف الاخير قابلا للحركة الاعرابية سواء كان موجودا كالعصا او محذوفا كعصا بالتثنية و في المعرب الذي استثقل ظهوره فيه كالقاضي في قولك مررت بالقاضي و من الاعراب ما هو محكي سواء كان جملة منقولة نحو تابط شرا او مفردا كقولنا زيد بالجر من مررت بزيد علما للشخص \* و نحو خمسة عشر علما يحتمل ان يجعل من التقديري و يحتمل ان يجعل بعد العلمية مبني اعرابه محكي كسائر المبنيات كذا في العباب \* فائدة \* الاعراب مأخوذ من اعرابه اذا اوضحه فان الاعراب يوضح المعاني المقتضية او من عربت معدته اذا فسدت على ان تكون الهمزة للسلب فيكون معناه ازالة الفساد سمي به لانه يزيل فساد التباس بعض المعاني ببعض هكذا كله خلاصة ما في شرح الكافية وغيرها \*

**المعرب على صيغة اسم المفعول من الاعراب عند النحاة** هو ما اختلف آخره باختلاف العوامل لفظا او تقديرا والمراد بما اللفظ وهو كالجنس شامل للمعرب والمبني \* وقولهم باختلاف العوامل يخرج المبني اذا المبني ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لا لفظا ولا تقديرا فيكون حركة آخره ارسكونه لا بسبب عامل اوجب ذلك بل هو مبني عليه فالاختلاف اللفظي كما في زيد و التقديري كما في عصا و اعترض عليه بان معرفة الاختلاف متوقف على العلم بكونه معربا فلما اخذ الاختلاف في حد المعرب توقف معرفة كونه معربا على معرفة الاختلاف وذلك دور واجيب بان لا نسلم توقف معرفة مفهوم الاختلاف الآخر على معرفة مفهوم المعرب حتى يلزم الدور وتوقف معرفة تحقق الاختلاف في افراده على معرفة انها معربة بالنظر الى غير المتنبع لا يقدح في التعريف فالتعريف في نفسه صحيح فظهر فساد ما قيل ان معرفة الاختلاف وان لم يتوقف على معرفة المعرب بالنظر الى المتنبع لكنها موقوفة عليها بالنظر الى غير المتنبع وهو الذي دون المحوي فالدور لازم بالنظر اليه \* وقد سبق جواب آخر ايضا في تعريف المبني في فصل الباء من باب الباء الموحدة \* وللخروج عن الدور عرف ابن الحاجب الاسم المعرب بالمركب الذي لم يشبه مبني الاصل قبل المراد بالتركيب هو الاسنادي ليخرج عن الحد المضاف في قولنا غلام زيد ويرد عليه خروج المضاف اليه والمفاعيل وسائر انفعالات عن الحد \* وقيل المراد بالتركيب هو التركيب الذي مع العامل فخرج المضاف ودخل المضاف اليه ويرد عليه المبتدأ والخبر فان كلا واحد منهما مركب مع الآخر لا مع الانتداء الذي هو عامل فيهما \* واجيب باختيار مذهب الكوفيين من ان كلا واحد منهما عامل في الآخر \* والاولى ان يقال المراد هو التركيب الذي يتحقق معه العامل وعلى هذا فلا اشكال ويظهر سببية التركيب لاعراب لانه اذا تحقق معه العامل سواء كان التركيب معه او معه ومع غيره تحقق المعنى المقتضي لاعراب والمراد بالمشابهة المناسبة التي هي اعم منها اي الاسم المعرب المركب الذي لم يناسب مبني الاصل وهو الحرف

والامر بغير اللام والماضي مناسبة معتبرة اي مؤثرة في منع الاعراب فلا يدخل في الحد المناسب الغير المشابه لحويومئذ أعلم أن صاحب الكشف جعل الاسماء المعدودة العارية عن المشابهة المذكورة معربة وليس النزاع في المعرب الذي هو اسم مفعول من قولك اعربت الكلمة فان ذاك لا يحصل الا باجراء الاعراب على الكلمة بعد التركيب بل هو في المعرب اصطلاحا فاعتبر العلامة مجرد الصلاحية لاستحقاق الاعراب بعد التركيب وهو الظاهر من كلام الاسام عبد القاهر واعتبر ابن الحاجب مع الصلاحية حصول الاستحقاق بالفعل ولهذا اخذ التركيب في مفهومه \* واما وجود الاعراب بالفعل في كون الاسم معربا فلم يعتبره احد ولذا يقال لم تعرب الكلمة وهي معربة \* أعلم أن المعرب على نوعين الفعل المضارع و الاسم المتمكن وله نوعان نوع يستوفي حركات الاعراب و التنوين كزيد و رجل و يسمى المنصرف و قد يقال له الامكن ايضا و نوع يحذف عنه الجرد والتنوين و يحرك بالفتح موضع الجبر كاحمد و ابراهيم الا اذا اضيف او دخله لام التعريف و يسمى غير المنصرف كما في المفصل و اللباب \*

**المعرب** اسم مفعول من التعريب و هو عند اهل العربية لفظ وضعه غير العرب لمعنى استعماله العرب بناء على ذلك الوضع \* و اختلف في وقوعه في القرآن فقول بوقوعه و هو مروي عن ابن عباس و عكرمة رضى و نفاه الاكثرون دليل المثبتين ان المشكوة هندية و الاستبرق و السجيل فارسيتان و القسطاس رومية و قول الاكثر و لا نسلم ذلك لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان كالصابون و التذور بعيد لندرة مثله و الاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور و هو المدعى هذا و ان اجماع اهل العربية على ان منع صرف ابراهيم و نحوه للعجمة و التعريف يوضح الوقوع ايضا لكن جعل الاعلام من المعرب او مما فيه النزاع محل مناقشة \* اما في الاول فان يقال اعتبار العجمة في هذه الاعلام لمنع الصرف لا يقتضي كونها معربة أو لا يروى ان عربيا لوسمى ابنه بابراهيم منعه عن الصرف المتعريف و العجمة مع انه على هذا ليس بمعرب قطعاً ان استعماله في ذلك المعنى ليس ما خوذنا من غيرهم و التحقيق ان التعريب اخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم و العجمة باعتبار اخذ اللفظ اعم من ان يكون مع الوضع او بدونه فهي اعم فلا تستلزم التعريب و لا يكون اجماع عليها موضعاً لوقوع المعرب في القرآن و اما في الثاني فان يقال على تقدير تسليم ان هذه الاعلام معربة لا نسلم انها مما وقع فيه النزاع فان الاعلام ليست موضوعة في اصل اللغة بل انما هي بارضاع متجددة و الكلام فيما هو من الارضاع الاصلية و دليل النفاة قوله تعالى ا اعجمي و عربي نفى القرآن ان يكون متنوعا و هو لازم لوجود المعرب فيه فينتفي \* و الجواب لانسلم انه نفى التنويع بل المراد ا كلام اعجمي و مخاطب عربي لا يفهم فيبطل غرض انزاله و يدل عليه سياق الآية من ذكر كون القرآن عربيا و انه لو انزل اعجميا لقالوا ذلك و هذه الالفاظ كانوا يفهمونها فلا يندرج في الانكار سلمنا انه لنفي التنويع لكن المراد اعجمي لا يفهم و هذه تفهم فلا يندرج في الانكار هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للسيد السند في مبادئ اللغة و معرب نزل شعراء

عبريت که دروي رعایت اعراب نگاهدارند و این فعل را تعریب گویند مقال رعایت فتحات متوالیه  
 • بیت • باصفا (٩) همه ونا باید کرد • درمان باشد ونا ادا باید کرد • و مثال رعایت ضمات متوالیه • بیت •  
 گم شد ترنج و گلبن نشگفت چون سرروش • بلبل بمرد و صلصل زد غلغل و خروش • و هم از نوع معرب  
 است که حروف بیت همه شفوي باشند چنانکه زبان نجذد • ع • بمان با هوا و بمان با ونا • یا تمام حروف  
 حلتی باشند که لب و زبان نجبند چنانکه • ع • و تهقه عقیقها • یا انکه حروف جمله نموي نباشند که  
 دروي بی لب زبان حرکت کند • ع • درست شد که تو یارا مر جلال نداری • کذا فی جامع الصفائح •  
العصب بالفتح و سکون الصاد المهملة عند اهل العروض اسکان الخامس المتحرک من الجزء كما  
 فی عنوان الشرف • و در جامع الصفائح گوید که عصب بتسکین صاد تسکین پنجم باشد از مفاعلتی  
 تا مفاعیلن گردد •

العصبية بفتحین فی اللغة من کان قرابته لابیة و کأنها جمع عاصب و ان لم یسمع به من عصب القوم  
 بفلان اذا احاطوا به فالاب طرف و الابن طرف و العم جانب و الاخ جانب ثم ممي بها الواحد و الجمع  
 و المذكر و المونث و قالوا فی مصدرها العصوة و الذکر یعصب الانثى ای یجعلها عصبه • و فی الشریعة کل  
 من یأخذ من التركة ما إبقته اصحاب الفرائض ای جنسها واحدا کان او اکثر ای یصدق علیه ذلك مواء  
 وجد صاحب فرض اولم یوجد ولا یخرج عن الحد العصبات مع عدم اصحاب الفروض ثم العصبه نوعان  
 نسبية کالابن و سببية و هو مواء العتاقة ای المعتقد بالکسر مذکرا کان او مونثا و النسبية ثلثة اقسام عصبه  
 بنفسه و هو کل ذکر لا یدخل فی نسبته ای المیت انثى • فان قامت الاخ لاب و ام عصبه بنفسه مع ان الام  
 داخلة فی نسبته • فلت قرابة الاب اصل فی استحقاق العصبه فانها اذا انفردت کفت فی اثبات العصبه  
 بخلاف قرابة الام فهي ملغاة لکنها جعلناها بمنزلة وصف زائد فرجحنا بها الاخ لاب و ام علی الاخ لاب  
 و هم اربعة اصناف جزء المیت کالابن و ابن الابن و ان سفلوا و اصله کالاب و اب الاب و ان علوا و جزء  
 اییه کالاخوة و بنیهم و ان سفلوا و جزء جده کالاعمام و بنیهم و ان سفلوا و عصبه بغيره و هو من یصیر عصبه  
 بذلك الغیر کالنسوة اللاتی فرضهن النصف و الذلذان یصرن عصبه باخوتهن کالبنت و الاخت لاب و ام  
 و الاخت لاب و عصبه مع غیره و هو کل انثى تصیر عصبه مع انثى اخرى کالاخت مع البنت و الفرق  
 بینهما ان الغیر فی العصبه بغيره یكون عصبه بنفسه فیتعدی بسببه العصبه الی الانثى و فی العصبه مع  
 غیره لا یكون عصبه اصلا بل تكون عصبه تلك العصبه مجامعة لذلك الغیر هكذا فی الشریفة •

التعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدلیل بقاء علی میل الی جانب کما فی التلویح •  
العصب بالفتح و سکون الضاد المعجمة عند اهل العروض هو خرم مفاعلتی سالما و الخرم اسقاط  
 اول الوند المجموع کذا فی رساله قطب الدین السرخسی • و فی بعض الرسائل الخرم اسقاط اول متحرک

من الوتد المجموع اذا كان الجزء صدر البيت •

**العقاب** بالكسر وبالضاد هو ما يلحق الانسان بعد الذنب من المحنة في الآخرة و اما ما يلحقه من المحنة بعد الذنب في الدنيا فيسمى بالعقوبة كذا في البرجندي في كتاب الحدود و قد يخص العقوبة بتعزير الذمي كما يجيء في لفظ التعزير • و تطلق العقوبات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الدنيا باعتبار المدينة كما مر في تفسير علم الفقه في المقدمة و هو احد اركان الفقه •

**المعاقبة** عذد اهل العروض كون الحرين بحديث اذا اسقط احدهما يثبت الآخر عقبيه فيتم صور ان يكونا معا و لا يتفق ان يسقطا معا و ذاك يقع في سببين خفيفين هما يدين وتدين مجموعين سواء كان من ركن واحد او من ركنين و ان كان السببان والوتد الآخر من ركن واحد فلا معاقبة بينهما الا في المضر من الكامل والعروض السالمة من المنسرح كذا في بعض رسائل عروض العربي • و در جامع الصنائع گوید معاقبة اجتماع سببين است چنانچه بي ساقط نگردد •

**فصل الناء الفوقانية • الاعنات** بالنون عذد اهل البدیع هو التضمين و يسمى ايضا بالالتزام

ولزوم ما لا يانم والتسديد و قد سبق في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

**فصل الناء المثلثة • العبث** بفتح العين والباء الموحدة بحسب اللغة وعل لا يترتب عليه فائدة اصلا

وبحسب العرف فعل لا يترتب عليه في نظر الفاعل فائدة معتدا بها اي فعل لا يترتب عليه في اعتقاده فائدة اصلا معتدا بها او غيرها او يترتب عليه فائدة لا يعتد بها في اعتقاده و ان كان في نفس الامر معتدا بها بذات على المتعارف المشهور في اطلاق ان الفاعل اذا فعل فعلا لم يترتب عليه غرضه يقال فعل عبنا و ان جمعت مائدتا هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح التشمسية و حاشية شرح الموافف في بيان غرض العلم و يجيء في لفظ الغائنة ايضا • و في العناية حاشية الهداية في مفسدات الصلوة قال بدر الدين الكردي العبث الفعل الذي فيه غرض لكنه ليس بشعري و ما لا غرض فيه املا يسمى سفها • و قال حميد الدين العبث كل عمل ليس فيه غرض صحيح و لا نزاع في الاصطلاح انتهى •

**فصل الجيم • العروج** قد سبق في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين •

**فصل الدال المهملة • العباد** بالكسر وتخفيف الموحدة هي نهاية التعظيم وهي لا تليق الا في

شانه تعالى ان نهاية التعظيم لا تليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام ونهاية الانعام لا تتصور الا من الله تعالى كذا في التفسير الكبير في تفسير قصة هود عليه السلام في سورة الاعراف • وتطلق العبادات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الآخرة كما ذكر في تفسير علم الفقه في المقدمة و هو واحد اركان الفقه • وفي مجمع السلوك العبادات على ثلاث مراتب منهم من يعبد الله لرجاء الثواب وخوف العقاب وهذا هو العبادات المشهورة و به يعبد عامة المؤمنين و به يخرج المرء عن مرتبة الاخلاص • وقيل العبادات لطلب الثواب لا تخرج المرء عن الاخلاص



وَمَنْهُمْ مَنْ يَعْبُدُ لِيُنَالَ عِبَادَتَهُ شَرَفَ الْإِنْسَابِ بِأَن يُسَمِّيَهُ اللَّهُ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَهَذِهِ يَسْمِيهَا بَعْضُهُم بِالْعِبُودِيَّةِ وَقِيلَ الْعِبَادَةُ أَنْ يَعْمَلَ الْعَبْدُ بِمَا يَرْضَى اللَّهُ تَعَالَى وَهِيَ لِعَوَامِ الْمُؤْمِنِينَ كَمَا أَنَّ الْعِبُودِيَّةَ لَخَوَاصِهِمْ وَهِيَ أَنْ تَرْضَى بِمَا يَفْعَلُ رَبُّكَ • وَقِيلَ الْعِبُودِيَّةُ أَرْبَعَةُ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَالرِّضَا بِالْمَوْعُودِ وَالْحِفْظُ لِلْحُدُودِ وَالصَّبْرُ عَلَى الْمَعْقُودِ وَمَنْهُمْ مَنْ يَعْبُدُهُ أَجْلًا وَهَيْبَةً وَحَيَاءً مِنْهُ وَمَحَبَّةً لَهُ وَهَذِهِ الْمَرْتَبَةُ الْعَالِيَةُ تَسْمَى فِي اصْطِلَاحِ بَعْضِ السَّالِكِينَ عِبُودَةً أَنْتَهَى • وَفِي خِلَاصَةِ السَّلُوكِ الْعِبُودِيَّةِ بِالضَّمِّ قِيلَ تَرَكَ الدَّعْوَى فَاحْتِمَالِ الْبُلُوغِ وَحُبِّ الْمَوَاتَى • وَقِيلَ الْعِبُودِيَّةُ تَرَكَ الْإِخْتِيَارَ وَالرَّامَةَ الذَّلَّ وَالْإِفْتِقَارَ • وَقِيلَ الْعِبُودِيَّةُ ثَلَاثَةٌ مَنَعَ النَّفْسَ عَنْ هَوَاهَا وَزَجَرَهَا عَنْ سُنَاهَا وَالطَّاعَةَ فِي أَمْرِ مَوْلَاهَا أَنْتَهَى •

الْعِبُودِيَّةُ بِالضَّمِّ قَدْ عُرِفَتْ قَبْلَ هَذَا وَفِيهِ الْعِبُودِيَّةُ الْحَرِيَّةُ كَمَا مَرَفِيَ فِي فَصْلِ الرَّاءِ مِنْ بَابِ الْحَاءِ الْمَهْمَلَةِ • الْعِبُودَةُ عِنْدَ بَعْضِ السَّالِكِينَ هِيَ الْعِبَادَةُ لَهُ تَعَالَى أَجْلًا وَهَيْبَةً وَحَيَاءً مِنْهُ وَمَحَبَّةً لَهُ وَهِيَ أَعْلَى مِنَ الْعِبُودِيَّةِ وَهِيَ أَعْلَى مِنَ الْعِبَادَةِ فَالْعِبَادَةُ مَحَلُّهَا الْبَدَنُ وَهِيَ إِقَامَةُ الْأُمُورِ الْعِبُودِيَّةِ مَحَلُّهَا الرُّوحُ وَهِيَ الرِّضَا بِالْحُكْمِ وَالْعِبُودَةُ مَحَلُّهَا السِّرُّ وَالْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ كَانُوا فِي مَرْتَبَةِ الْعِبُودَةِ فَكَانَ الصَّدِيقُ رَضَ يَعْبُدُهُ أَجْلًا وَتَعْظِيمًا كَمَا إِشَارَ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يُفْضَلْكُمْ أَبُو بَكْرٍ بِكَثْرَةِ صِيَامٍ وَلَا صَلَاةٍ وَإِنَّمَا فَضَلْكُمْ بِشَيْءٍ وَمَرَفِيَ صَدْرُهُ وَذَلِكَ الشَّيْءُ عِظَمُ اللَّهِ وَأَجْلَالُهُ وَكَانَ عُمَرُ رَضَ يَعْبُدُهُ خَوْفًا وَهَيْبَةً وَلِذَلِكَ كَانَ مُهَيِّبًا مِنْ خَافَ اللَّهَ خَافَ مِنْهُ كُلَّ شَيْءٍ وَكَانَ عُثْمَانُ رَضَ يَعْبُدُهُ حَيَاءً قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَسْتَحْيِي مِمَّنْ تَسْتَحْيِي مِنْهُ مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ وَكَانَ عَلِيٌّ رَضَ يَعْبُدُهُ مَحَبَّةً قَالَ تَعَالَى وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَشْكُوفًا آيَةً كَذَا فِي مَجْمَعِ السَّلُوكِ • الْعَبْدُ بِالْفَتْحِ وَالسُّكُونِ خِلَافُ الْحُرِّ كَمَا مَرَفِيَ فِي فَصْلِ الرَّاءِ مِنْ بَابِ الْحَاءِ الْمَهْمَلَةِ •

الْعِبَادِلَةُ فِي عَرَفِ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحَ ثَلَاثَةُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ • وَفِي عَرَفِ غَيْرِهِمْ أَرْبَعَةٌ أَخْرَجُوا ابْنَ مَسْعُودٍ وَادْخَلُوا ابْنَ عُمَرَ وَابْنَ الْعَاصِ وَابْنَ الزُّبَيْرِ قَالَهُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَغَيْرُهُ وَغَلَطُوا صَاحِبَ الصَّحَاحِ إِذَا ادْخَلَ ابْنَ مَسْعُودٍ وَأَخْرَجَ ابْنَ عُمَرَ وَابْنَ الْعَاصِ كَذَا فِي نَتِجِ الْقَدِيرِ فِي كِتَابِ الْحَجِّ فِي بَابِ التَّمَتُّعِ فِي شَرْحِ قَوْلِ الْمُصَنِّفِ وَأَشْهُرُ الْحَجِّ شَوَالُ الْخ •

عبد الرحيم در اصطلاح صوفيه آنکه مظهر اسم رحيم است ورحمت او مخصوص بمتقيان است •

عبد الكريم در اصطلاح صوفيه آنست كه خدايتعالی او را نموده باشد اسم الكريم و تجلي فرموده بود بروي بكرم خویش و تحقيق يافته بود بحقيقت عبوديت و فيز آنكه هر گناهی كه از کسی بپزد ستر فرماید و هر گناهی كه كند بروي ازان تجاوز نماید بلكه باكرم خصال و احمد افعال عذر خواهي كند كذا في كشف المغات •

عبد العزيز در اصطلاح صوفيه عبارتست از کسی كه عزيز گردانیده است او را حق تعالی بتجلي عزت پس غالب نشود برو هیچ کس از مكنات و او غالب میشود بر مكنات كه درون اویند كذا في لطائف اللغات •

**العابد** وآن كسى است كه پيوسته بر فرائض و نوافل و وظائف مداومت نمايد از براي ثواب اخروي و جمع ان عباد است و متشبه محقق بعابد متعبد است نه عابد و كذلك متشبه مبطل بعابد و قد سبق ذلك مفصلاً في لفظ التصوف في فصل الفاء من باب الصاد المهملة مع بيان الفرق بين العباد و الفقراء و غير ذلك •

**العبادية** فرقة من الاباضية و قد سبق في فصل الصاد المعجمة من باب الالف •

**العبيدية** فرقة من المرجئة و هم اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية • من المرجئة ان عام الله تعالى لم يزل شيئاً غير ذاته و كذا باقي الصفات و انه تعالى على صورة الانسان اما روي ان الله خلق آدم على صورته كذا في شرح المواقف •

**المعبدية** فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب معبد بن عبد الرحمن خالفوا الاخذسية في تزويج اي تزويج المسلمين من المشركين و خالفوا الثعلبية في زنة العبيد اي اخذها منهم و دفعها اليهم كذا في شرح المواقف •

**العجاردة** بالجيم و الراد فرقة من الخوارج اصحاب عبد الرحمن بن عجرد و افقوا الفجرات فيما ذهبوا اليه الا انهم زادوا عليهم وجوب البراءة عن الطفل حتى يدعي الاسلام بعد البلوغ و يجب دعاءه الى الاسلام اذا بلغ و قالوا اطفال المشركين في النار و افترقوا الى عشر فرق الميمونية و الحمزية و الشيعية و الحازمية و الاطرافية و الخافية و المعلومية و المجهوية و الصلحية و الثعلبية كذا في شرح المواقف •

**العد** بالفتح و التشديد لغة الافناء و عند المحامدين اسقاط امثال العدن الاقل من العدد الاكثر بحيث لا يبقى الاكثر و يسمى بالتقدير ايضا على ما صرح في بعض حواشي تحرير اقليدس كاسقاط الواحد من العشرة و الثلثة من التسعة • و العدد العاد يسمى بالجزء ايضا و قد سبق في فصل الالف من باب الجيم ثم العاد اما عاد بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه واحد بالفعل يعدّه و اما بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطأ كان او سطحاً او جسماً يمكن ان يفرض فيه واحد يعدّه كما يعدّ الأشل بالاذرع و قد يفسر العدّ باحتياع العاد للمعروف بالتطبيق لكنه مختص بالمقادير و لا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة هكذا يستفاد من شرح المواقف في مباحث الكم •

**العدد** بفتحين عند جميع النحاة و بعض المحاسبين هو الكمية و الالفاظ الدالة على الكمية بحسب الوضع تسمى اسماء العدد و الكمية كلمة نسبية اي الصفة المنسوبة الى كم اي ما به يجاب عن السؤال بكم و هو المعين لان كم للسؤال عن معين فخرج الجمع حتى الالف و المئات ايضا و دخل واحد و اثنان لصحة وقوعهما جواباً لكم و فيه انه لا ينكر صحة الجواب عن كم رجل عندك بقولك الوف او مئتا الا ان يقال ان هذا ليس جواباً عن السؤال بكم بل اعتراف بعدم العلم بما سئل عنه و بيان ما سئل عنه بقدر الاستطاعة

ولا يتوهم ان كم ليس مخصوصا بالسؤال عن العدد و الا لم يكن المساحة كمًّا لان ذلك من الثباسب  
الكم الحكمي المبحوث عنه في علم الحكمة بالكم اللغوي \* ثم المراد بما به يجاب عن السؤال بكم هو ما وضع  
لان يجاب به فحسب فخرج رجل و رجلان ايضا لانهما موضوعان للماهية و كميتها فوقوعهما جوابا لكم ليس  
آلا من جهة دلالتها على الكمية حتى لو اريد منهما الماهية فقط لم يقعا جوابا لكم ولا يخفى ان هذا التعريف  
لا يشتمل الكسور مع انها من العدد باتفاق اهل الحساب و ان لم تكن منه عند المهندسين \* و كذا ما قيل  
العدد كمية آحاد الاشياء فانه و ان اشتمل الواحد و الاثنان باعتبار بطلان معنى الجمعية بالاضافة لكنه  
لا يشتمل الكسور فالتعريف الشامل للكسور ان يقال انه الواحد و ما يتحصل منه اما بالتجزئة كالكسور او  
بالتكرار كالتصحيح او بهما كالمختاطات او يقال هو ما يقع في مراتب العد فان الواحد يعد الصالح من الاعداد  
و الكسور تعد الواحد لان الكسر جزء من الواحد و الواحد مخرج له \* و قيل العدد ما كان نصف مجموع  
حاشيتيه و المراد من حاشيتي العدد طرفاه الفوقاني و التحتاني اللذان يعدهما من ذلك العدد واحد مثلا  
الثلاثة نصف مجموع الاربعة و الاثنان و نصف مجموع الخمسة و الواحد \* و كذا النصف مثلا نصف مجموع  
الربع و ثلثة ارباع فخرج الواحد من التعريف لان الواحد من حيث انه واحد ليس له طرف تحتاني  
اذ لا جزء له فلا يكون عددا و هو مذهب كثير من الحساب \* و كذا لا يدخل الواحد على القول بان العدد  
هو الكمية المتألقة من الوحدات و على القول بانه ما زاد على الواحد و على القول بان العدد هو الكم  
المفصل الذي ليس لاجزائه حد مشترك على ما صرح به الخيالي \* و قيل العدد كثرة مركبة من آحاد  
فعلى هذا لا يكون الواحد و كذا الاثنان عددا و هو مذهب بعض الحساب قال اذا لم يكن الفرد الاول عددا  
لم يكن الزوج الاول عددا ايضا و انما ذكرنا في العدد لانهما يفتقر اليهما العشرات كعدد عشر و اثني عشر فهما  
حينئذ معهما من العدد ولا يخفى ان هذا قياس فاسد و على هذا القول ما قيل العدد هو الكمية من الآحاد  
و اما ما قيل ان الله تعالى ليس بمعدود فعلى مذهب من قال بان الواحد ليس بعدد \* التقسيم \*  
العدد اما صحيح او كسر فالكسر عدد يضاف و ينسب الى ما هو اكثر منه و فرض ذلك الاكثر  
واحدا و ذاك الاكثر المفروض واحدا يسمى مخرج الكسر و الصحيح بخلافه قالوا و اذا جُزِيَ الواحد  
باجزاء معينة سمى مجموع تلك الاجزاء مخرجا و سمى بعض منها كسرا فالكسر ما يكون اقل من الواحد  
و ايضا العدد اما مضروب في نفسه و يسمى مربعا او مضروب في غيره و يسمى مستطعا و المستطغان ان  
كانا بحيث يتناسب اضلاع احدهما لاضلاع الآخر فهما متشابهان كمسطح اثني عشر الحاصل من ضرب ثلثة  
في اربعة و مستطع ثمانية و اربعين الحاصل من ضرب ستة في ثمانية فان نسبة ثلثة الى اربعة كنسبة ستة  
الى ثمانية و مضروب المربع في جذره يسمى مكعبا و مضروب المستطع في احد ضلعيه اي في احد العددين  
اللذين حصل من ضربهما يسمى مجسما و المجسمان ان كانا بحيث يتناسب اضلاع احدهما لآخر فهما متشابهان

تم الصحيح ان كان له احد الكسور التسعة وهي من النصف الى العشر او كان له جذر صحيح يسمى منطقاً على صيغة اسم الفاعل فالاول منطق الكسر والثاني منطق الجذر وبينهما عموم من وجه لصدقهما على التسعة وصدق الاول فقط على العشرة وصدق الثاني فقط على مائة واحد وعشرين وان لم يكن كذلك يسمى اسم \* وايضا الصحيح ان ماوى مجموع اجزائه المفردة له اي لذلك الصحيح يسمى تاماً ومعتدلاً ومساوياً كالسنة فان لها مئداً ونصفاً وثلاثاً ومجموعها سنة وان نقص مجموع اجزائه المفردة عنه يسمى ناقصاً كالاربعة فان لها نصفاً وربعا ومجموعهما ثلاثة وان زاد مجموع اجزائه المفردة عليه يسمى زائداً كالثاني عشر فان له نصفاً وربعا وثلاثاً ومئداً ونصف سدس ومجموعها ستة عشر \* وايضا ان كان العددين الصحيحين بحيث لو جمع اجزاء احدهما حصل العدد الآخر وبالعكس فهما متحابان مثل مائتين وعشرين ومائتين واربعة وثمانين فان احدهما مجموع اجزاء الآخر \* وان كانا بحيث يكون مجموع اجزاء احدهما مساوياً لمجموع اجزاء الآخر فهما متعادلان مثل تسعة وثلثين وخمسة وخمسين فان مجموع اجزاء كل منهما سبعة عشر \* وايضا الصحيح اما زوج او فرد والزوج اما زوج الزوج او زوج الفرد وقد سبق في فصل الجيم من باب الزاء المعجمة و كل من الزوج والفرد اما اول او مركب فالفرد الاول ثلاثة و المركب خمسة والزوج الاول اثنان والمركب اربعة كما في العيني شرح صحيح البخاري والمشهور ان العدد الاول ما لا يعدة غير الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة ويسمى بسيطاً ايضاً كما في فيروز شاهي والمركب ما يعدة غير الواحد ايضاً كالاربعة يعدة الاثنان كذا في شرح المواقف ومعني عدد ظاهر حروف و عدد باطن حروف در بيان بسط تقوي مذكور شد في فصل الطاء المهمة من باب الباء الموحدة \*

**العددي** هو ما يكون مقابلته بالثمن مبنيًا على العدد ويجيء في لفظ المثلي في فصل الام من

باب الميم مع بيان العددي المتقارب والمتفاوت \*

**الاعداد المتوالية** هي الاعداد المتفاضلة بواحد واحد مثل ١ و ٢ و ٣ و ٤ سواء اخذ المبدأ واحداً

ام غير واحد وان اخذت الاعداد بتفاضل اثنين اثنين وجعل المبدأ واحداً سميت اعداداً متوالية مثل ١ و ٣ و ٥ و ٧ وان جعل المبدأ اثنين اثنين سميت ازواجاً متوالية مثل ٢ و ٤ و ٦ \*

**الاعداد الطبيعية** هي الاعداد المتفاضلة بتفاضل معين كواحد واثنين وثلاثة ونحوها سواء كان

المبدأ واحداً او غيره مثل ٣ و ٤ و ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٤ و ١٥ \* وان جعل المبدأ واحداً ثم يزداد عليه اثنان وعلى المجموع ثلاثة وعلى المجموع اربعة هكذا يزداد بتفاضل واحد واحد تسمى تلك الاعداد مثلثات مثل ١ و ٣ و ٦ و ١٠ و ١٥ \* وان اخذ الواحد ثم يترك العددين اللذان بعده ويؤخذ اربعة ثم يترك اربعة اعداد بعدها اي بعد اربعة ويؤخذ ما بعدها اي التسعة ثم يترك ستة اعداد ويؤخذ ما بعدها وهكذا يترك بتفاضل اثنين اثنين ويؤخذ ما بعده فالماخوذات تسمى مربعات \* وان اخذ واحد ثم ترك ثلاثة اعداد بعده ويؤخذ

ما بعدها اي الخمسة ثم يترك ستة ويؤخذ ما بعدها اي اثني عشر وهكذا يترك بتفاضل ثلاثة ثلاثة ويؤخذ ما بعدها فالاعداد المأخوذة تسمى مخمسات هكذا في بعض رسائل الحساب \*

**علم العدد** هو علم من اصول الرياضي وقد سبق في المقدمة \*

**العدة** بالكسر والتشديد لغة الاحصاء وشرعا قيل تربص يلزم المرأة بزوال النكاح المتأكد بالدخول وفيه انه يشكل بام الواد والصغيرة والموطوءة بالشبهة والنكاح الفاسد وبالمخلوب بها خلوة صحيحة وبالمعتدين فانهم اكثر من اربعة عشر رجلا كما وقع في النظم وغيره مع التسامح في الحمل فالاحسن ان يقال ايام يصير التزوج حلالا بانقضائها كذا في جامع الرموز \*

**التعدد** عند اهل البديع ايقاع اسماء مفردة على سياق واحد و يسمى سيادة الاعداد ايضا وقد سبق

في فصل القاف من باب المير \*

**الاستعداد** هو الذي يحصل المشي بتحقيق بعض الاسباب والشرايط وارتفاع بعض الموانع كما ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكماء في تعريف موضوع الحكمة \* و في شرح القانونية النطفة انسان بالقوة يعني ان من شأنها ان يحصل فيها صورة الانسان فبحسب ارتفاع الموانع وحصول الشرايط يحصل فيها كيفية مهيئة لتلك الصورة فتلك الكيفية تسمى استعدادا والقبول اللازم لها امكانا استعداديا وقوة ايضا انتهى و يسمى ايضا بالقبول و امكان الاستعداد والاستعداد كما يجيء في لفظ الامكان فلا استعداد على هذا معنيان الكيفية المهيئة والقبول اللازم لها المقابل للفعل ويجيء ايضا في لفظ القبول و لفظ القوة في باب القاف قال شارح المواقف الكيفيات الاستعدادية اما استعداد نحو القبول والانفعال و يسمى ضعفا و لا قوة كالمرضية و اما استعداد نحو الدفع والقبول و يسمى قوة و لا ضعفا كالمصاحية \* و اما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها وان ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلاثة فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم هذه الصناعة و صلابة الاعضاء لئلا يتأثر بسرعة و لا يمكن عطفها بسهولة و تتعلق بالقدرة على هذا الفعل و شئ من هذه الثلاثة التي تعلق بها المصارعة ليس من الكيفيات الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية و صلابة الاعضاء من الملموسات \*

**المعد** يجيء تفسيره في لفظ العلة في فصل الام من باب العين \*

**العضادة** در علم اسطرلاب عبارتست از جسميكه بر پشت حجره بسته باشند و در وقت حاجت آنرا حرکت دهند پس اگر عضادة چنان باشد كه چون شظيّه ارتفاع بر خط علاقه نهند خط علاقه منصف سطح آن عضادة باشد آن عضادة را عضادة تام گویند و اگر بر وجهي باشد كه طرف او بر خط منطبق بود آنرا عضادة منحرف خوانند و شظيّه طرف باريك عضادة را گویند و عضادة بكسر عين و تخفيف ضاد معجمه مأخوذ است از عضادتي الباب و آن در چوب باشد بر شكل در مسطرة از دو جانب در و بعضي



كفته اند كه بفتح عين و تشديد ضاد است مشتق از عقد بمعنی ياربي دادن چه ياري دهنده است  
مر منجم را در اعمال اسطراب كذا ذكر العلي البرجندي في شرح بيست باب • و در منتخب اللغات ميگويد  
عُضَادَ بالضم چوب طرف در كه آنرا بازوي در گويند و بالكسر داغی كه بر بازوي ستور كشند •

**العقد بالفتح و سكون القاف** في الاصل الجمع بين اطراف الجسم و شرعا الايجاب و القبول مع الارتباط  
المعتبر شرعا كذا في جامع الرموز فهو شامل لامور ثلاثة الايجاب و القبول و الارتباط كما في العارفة حاشية  
شرح الوقاية في كتاب النكاح • وعند البلغاء ان ينظم فشرقا كان او حديثا او مثلا او غير ذلك لا على طريق  
الاقتباس فالنثر الذي قصد نظمه ان كان غير القرآن او الحديث فنظمه عقد على اي طريق كان اذ لا دخل  
فيه للاقتباس و ان كان قرآنا او حديثا فانما يكون عقدا اذا غُيِّرَ تغييرا كثيرا لا يتحمل مثله في الاقتباس او  
لم يغير تغييرا كثيرا و لكن اشير الى انه من القرآن او الحديث و حينئذ يكون لا على طريق الاقتباس فمثال  
العقد من القرآن قوله

انلني بالذي استقرضت خطا • و اشهد معشرا قد شاهدوه  
فان الله خلق البرايا • عنت بجلال هيبتة الوجوه  
يقول اذا تداينتسم بديين • الى اجل مسمى فاكذبوه  
و مثال العقد من الحديث قول الامام الشافعي رح

• شعر •  
عمدة الخير عندنا كلمات قالهن خير البرية  
أتق الشبهات و ازهد رديع ما ليس يعنك و اعملن بنيتيه

عقد قوله صلى الله عليه وآله وسلم الحال بين و الحرام بين و بينهما امور مشتهيات و قوله عليه السلام  
ازهد في الدنيا يحبك الله و قوله عليه السلام من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه و قوله عليه السلام  
انما الاعمال بالنيات • و مثال العقد من غير القرآن و الحديث قول ابي العنانية • شعر • ما بال من اوله نطفة •  
و جيفة اخره يفخره • عقد قول علي رضي و ما لابن آدم و الفخر و انما اوله نطفة و آخره جيفة •

**عقد الوضع** عند المنطقيين هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه العنواني كما ان عقد الحمل عندهم  
اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول و الاول تركيب تقييدي و الثاني تركيب خبري و محصل  
مفهوم القضية يرجع الى هذين العقدين كذا في شرح الشمعية في تحقيق المحصورات •  
**المعقود** عند المحاسبين هو العدد الامم و يسمى امم الجذر ايضا و هو عدد لا يكون له جذر تحقيقا  
بل تقريبا كالانثين و الثلاثة كذا في بعض شروح خلاصة الحساب •

**العقدة** بالضم و سكون القاف عند اهل الهيئة اسم للراس و الذنب و عقدة الراس تسمى ايضا  
بالعقدة الشمالية و عقدة الذنب تسمى بالعقدة الجنوبية على ما في شجرة الثمرة و قد سبق ايضا في لفظ

الجزوه و عقده نزد شعراء بيتى است كه بعد هر قسمى از ترجيع مى آيد چنانچه در فصل عين از باب راي مهمله گذشت •

**الانعتقاد** كالانصراف عند الاموليين و الفقهاء هو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح و خص استعمال هذا اللفظ فى المعاملات كذا فى التوضيح فى باب الحكم و المراد باجزاء التصرف الايجاب و القبول كما اشار اليه صاحب البرجندى حيث قال فى شرح مختصر الوقاية فى كتاب البيع الانعتقاد انضمام كلام احد المتعاقدين الى الآخر انتهى و الخفاء فى ان كلام احد المتعاقدين ايجاب و كلام الآخر قبول •

**المنعقدة** و تسمى بالمنعقدة ايضا عند الفقهاء من انواع اليمين •

**الاعتقاد** كالانتخاب له معنيان احدهما المشهور و هو حكم ذهني جازم يقبل التشكيك و الثاني الغير المشهور و هو حكم ذهني جازم او راجح فيعم العلم و هو حكم جازم لا يقبل التشكيك و الاعتقاد المشهور و الظن و هو الحكم بالطرف الراجح كذا ذكر المحقق التفتازاني فى المطول فى بيان صدق الخبر فاعتقاد بالمعنى المشهور يقابل العلم و بالمعنى الغير المشهور يشتمل العلم و الظن كما صرح به هذا المحقق فى حاشية العضدي فى بحث العلم و قال فى شرح التجريد ان الاعتقاد يطلق على التصديق مطابقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت و هذا متداول مشهور و قد يقال لاحد قسمي العلم و هو اليقين انتهى • و هو يخالف ما فى المطول حيث جعل الاعتقاد بمعنى اليقين غير مشهور و بمعنى التصديق مشهورا • و ايضا الاعتقاد بمعنى اليقين لا يشتمل الجهل المركب بخلاف الاعتقاد بمعنى الحكم الذهني الجازم القابل للتشكيك فانه يشتمله ايضا و لهذا ذكر صاحب العضدي الاعتقاد ان كان مطابقا للواقع فهو اعتقاد صحيح و الا فاعتقاد فاسد انتهى و كان اليقين معنى ثالث للاعتقاد و الله اعلم •

**التعقيد** كالترصيع عند اهل البيان كون الكلام غير ظاهر الدلالة على المراد لخلل اما فى النظم و اما فى الانتقال اى كونه غير ظاهر الدلالة مع ان المقصود من ايراد اعلام المرام فخرج المتشابه ان المقصود منه الابتلاء لا الافهام ولا يرد المشترك و المجلل ايضا ان ليس فيهما خلل لا فى النظم ولا فى الانتقال كما فسر به • و التعقيد مطلقا سواء كان لفظيا و هو الذي يكون بسبب خلل فى النظم او معنويا و هو الذي يكون بسبب خلل فى الانتقال مغل بالافصاح • و اورد عليه بانه لو كان مغل بالفصاحة لم يكن اللغزو المعنى عنه مقبولين مع انها مما يورد فى علم البديع • و الجواب ان قبولهما ليس من حيث الفصاحة بل لاشتغالها على دقة يختبر بها اهل الفطن و لما كان عدم ظهور الدلالة صادقا على عدم ظهورها لاشتغال الكلام على لفظ غريب او مخالف للقياس مع انه ليس تعقيدا قيد ذلك بقولنا لخلل • ثم انه ليس المراد بالنظم كون الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة

الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل فان النظم حينئذ شامل لرعاية ما يقتضيه علم المعاني و علم البيان والخلل فيه يشتمل التعقيد المعنوي والخطأ في تادية المعنى بل المراد بالنظم تركيب الالفاظ على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى \* و الخلل في النظم بان يخرج عن هذا التركيب الى ما لا تشهد به قوانين النحو المشهورة او الى ما تشهد به لكن تحكم بانه على خلاف طبيعة المعنى فتخفى الدلالة لكثرة اجتماع خلاف الاصل الموجبة لتحير السامع قال في الايضاح فالكلام الخالي عن التعقيد اللفظي ما سلم نظمه من الخلل فلم يكن فيه ما يخالف الاصل من تقديم او تاخير او اضرار او غير ذلك الا وقد قامت عليه قرينة ظاهرة لفظية او معنوية \* فالتعقيد اللفظي ربما كان لضعف التاليف و ربما كان مع الخلو عنده بان يكون على قوانين هي خلاف الاصل فلا يكون اشتراط الخلو عنده في تعريف فصاحة الكلام بعد ذكر الخلو عن ضعف التاليف مستدركا كما توهم ولا يكون وجود التعقيد اللفظي بلا مخالفة لقانون نحوي مشهور مخالفا للحكم بان مرجع الاحتراز عن التعقيد اللفظي هو النحو كما توهم ايضا لان النحو يميز بين ما هو الاصل وبين ما هو خلاف الاصل والاحتراز عنه بالاحتراز عن جمع كثير من خلاف الاصل \* واما انه هل يكون الضعف بدون التعقيد اللفظي ام لا فالحق الثاني وان توهم بعض الافاضل انه لا تعقيد في جامعي احمد بالتونين لان جامعي احمد يفيد مجيئ احمد ما لا الشخص المعين فلا يكون ظاهر الدلالة على الشخص المعين المراد مثاله قول الفرزدق في مدح خال هشام بن عبد الملك و هو ابراهيم بن هشام بن اسماعيل المخزومي \* شعر \* وما مثله في الناس الا مملكا \* ابوامه حي ابوه يقاربه \* اي ليس في الناس مثله حي يقاربه في الفضائل الا مملكا و هو الذي اعطي الملك والمال يعني هشاما ابوامه اي ابو ام ذلك المملك ابوه اي ابو ابراهيم الممدوح اي لا يماثله احد الا ابن اخته و هو هشام ففيه فصل بين المبتدأ والخبر اعني ابوامه ابوه بالاجنبي الذي هو حي و بين الموصوف والصفة اعني حي يقاربه بالاجنبي الذي هو ابوه وتقديم المستثنى اعني مملكا على المستثنى منه اعني حي ولهذا نصبه والا فالمختار البديل فهذا التقديم شائع الاستعمال لكذا اوجب زيادة في التعقيد والمراد بالخلل في الانتقال الخلل الذي ليس لخلل النظم والا فعدم ظهور الدلالة لخلل في النظم انما هو لخلل في الانتقال قال في الايضاح والكلام الخالي عن التعقيد المعنوي ما يكون الانتقال فيه من معناه الاول الى معناه الثاني الذي هو المراد به ظاهرا حتى يخيل الى السامع انه فهمه من حاق اللفظ انتهى والمراد انه فهمه قبل تمام الكلام لغاية ظهوره على زعمه واعترض عليه بانه يفهم منه لزوم كون الجامع في الاستعارة ظاهرا وقد ذكروا ان الجامع اذا ظهر بحيث يفهمها غير الخاصة تسمى مبتدأة و يشترطون في قبولها ان يكون الجامع غامضا دقيقا فبين الكلامين تدافع و اجيب بان غموض الاستعارة و دقة جامعها لا ينافي وضوح طريق الانتقال بان لا يكون مانع لغوي او عرفي ولا يرد الابهام الذي عد من المحسنات للكلام البليغ لانه انما يعد محسنا عند وضوح القرينة الدالة على المراد \* والاعتراض بان سهولة الانتقال ليست

بشرط في قبول الكفايات والالزم خروج أكثر الكفايات المعتبرة عند القوم من حيز الاعتبار خارج من حيز الاعتبار لأن صعوبة الانتقال في تلك الكفايات إن أدت إلى التعقيد فلا نعلم اعتبارها عندهم كيف وقد صرحوا بأن المعنى واللغز غير معتبرين عندهم لاشتمالهما على التعقيد \* واعترض أيضا أنه يلزم أن لا يكون الكلام الخالي عن المعنى الثاني فصيحاً لأنه ليس له الخلو من التعقيد ودفعه بأن مثل هذا الكلام بمنزلة الساقط عن درجة الاعتبار عند البلاغ غير وجيه لأن الكلام الخالي من المجاز والكناية إذا روعي فيه المطابقة لمقتضى الحال كيف يكون ساقطاً عن درجة الاعتبار إلا أن يقال هو ساقط باعتبار الدلالة على المعنى وإن كان معتبراً من حيث رعاية مقتضى الحال وبعد نتيجة عليه أن المعتبر في البلاغة سقوط ما ليس له معنى ثان بمعنى مقتضى الحال لا باعتبار الكون مجازاً أو حقيقة والاحسن أن يقال خص صاحب الإيضاح البيان الخالي عن التعقيد بما استعمل في المعنى المجازي لأنه المحتاج إلى البيان والتوضيح \* وأما الخلو من التعقيد المعنوي لعدم معنى ثان فواضح لا حاجة إلى بيان هذا مثال التعقيد المعنوي قول عباس بن الأحنف \* شعر \* ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا \* وتسكب عيناى الدموع لتجيدا \* فالشاعر قصد إلى أن يحصل المراد بأن يكون في الاستغناء عنه كالمهارب ويبري نفسه عنه معرضاً ومن هذا حكم بأن الحرص شوم والحرص محزوم وقيل لو لم تطلب الرزق يطلبك وفي الحديث زر غداً تزدد حباً وبالجملة جعل سكب الدموع وهو البكاء كناية عما يلزم فراق المحبوبين من الحزن وأصاب لأنه واضح الانتقال لأنه كثيراً ما يجعل دليلاً عليه وجعل جمود العين كناية عن السرور قياساً على جعل السكب بمقابله ولم يصب لأن سكب الدموع قلما يفارق الحزن بخلاف جمود العين فإنه يعم أزمدة الخلو من الحزن سواء كان زمن السرور أو لا فلا ينتقل منه إلى السرور بل إلى الخلو من الحزن هذا كله خلاصة ما في المطول والاطول والجليلي وأبي القاسم \*

المعقد على صيغة اسم المفعول من التعقيد فزد شعراء عبارتست از بيتي كه شاعر آنرا بر شكل گرهي نويسد و این داخل موشع است كذا في مجمع الصنائع \*

العمدة بالضم وسكون الميم مقابل الفضلة كما يجيء في فصل اللام من باب الفاء ويطلق أيضاً على الرفع كما مر في لفظ الاعراب \*

العماد بالكسر عند الكوفيين من النحاة هو الفصل كما يجيء في فصل اللام من باب الفاء \*

العمود بالفتح في اللغة بمعنى ستون خانه \* وعند المهندسين هو الخط القائم على خط آخر بحيث لا يجنب بل يقوم مستوياً وهذا هو العمود من الخط على الخط \* وأما العمود من الخط على المصطحف فهو خط قائم على سطح مستو بحيث لا يميل إلى جانب بل يهبط بقائمة

مع كل خط يخرج في ذلك السطح من الفصل المشترك بين ذلك السطح و بين ذلك الخط \* و اما العمود من السطح على السطح فهو سطح قائم على سطح آخر بحيث لا يميل الى جانب بان يكون بحيث لو اخرج كل عمود من الفصل المشترك بين السطحين على احدهما لماس السطح الآخر ب كله بان يقع كل ذلك الخط الخارج في ذلك السطح و السطحان حينئذ متقاطعان على قوائم و ان لم يماسه ب كله فالسطحان مائلان هكذا يستفاد من ضابط قواعد الحساب - و عند بفتحتين جمع عمود است \*

**عند معنوي** در اصطلاح صوفيه عبارت است از روح عالم و قلب آن و نفس آن و آن حقيقت انسان كامل است كذا في لطائف اللغات \*

**الاعتماد** عند المتكلمين هو الميل عند الحكماء و يجيى في فصل اللام من باب الميم \* و اعتماد اسم الفاعل و اسم المفعول على صاحبه عند النحاة هو ان يذكر بعد صاحبه اي بعد المتصف به و هو المبتدأ و الموصول و الموصوف و ذو الحال \* و اعتماده على الهمزة و ما النافية هو ان يذكر بعد هما هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية و غيره \*

**التعاند** بالنون عند الحكماء هو التقابل بين امرين وجوديين بحيث لا يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر ولا يكون بينهما غاية الخلاف والتباعد و هذان الامران يسميان بالمتعاندتين كالحمرة و الصفرة فانهما متعاندان و قد سبق ايضا في لفظ التضاد في فصل الدال المهملة من باب الضاد المعجمة \*

**العندية** بالكسرة هي فرقة من السونسطائية ينكرون ثبوت الحقائق و يزعمون انها تابعة للاعتقادات و قد سبق في فصل الطاء المهملة من باب السين المهملة \*

**العنادية** فرقة من السونسطائية ينكرون بحقائق الاشياء و يزعمون انها اوهام و خيالات باطلة و قد سبق ايضا هناك \* و عند اهل البيان تطلق على قسم من الاعتارة وهو ما لا يمكن فيه اجتماع المستعار و المستعار منه في شئ و يقابلها الوفاقية كما يجيى في فصل الراء \* و عند المنطقيين تطلق على شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي لذاتي الجزئين او بسلب ذلك التنافي ان حكم فيها بان مفهوم احدهما منافي للآخر مع قطع النظر عن الواقع فيشتمل التعريف الصادقة والكاذبة و المراد بالجزئين المقدم و التالي و في التنافي لذاتي الجزئين بقطع النظر عن الواقع اشارة الى ان ليس المراد ان يكون المراد بهما مع قطع النظر عن كل امر خارج عن ذاتيهما فلا يتصور الا بين الشئ و نقيضه مع تحقق العناد بين الشئ و مساوي نقيضه او احص منه او اعم منه مثالها اما ان يكون هذا العدد زوجا او يكون فردا هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي و قد سبق ايضا في لفظ الشرطية \*

**العادة** قيل هي مرادف الاستعمال و قيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ من موضوعه الاصلي الى معناه المجازي شرعا و غلب استعماله فيه كالصلوة و الزكاة حتى صار بمنزلة الحقيقة و يسمى اذ ذاك



حقيقة شرعية من العادة نقله الى معناه المجازي عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان ويسمى حقيقة عرفية \* وقد يقال الاستعمال راجع الى القول يعني انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع والعرف دون موضوعه الاصلي كالصلوة والادابة فانهما لا يستعملان في الشرع والعرف الا في الاركان المعهودة وفي ذوات القوائم الاربع والعادة راجعة الى الفعل كذا في كشف البزدوي في باب ما يهجر منه المعنى الحقيقي في شرح قول البزدوي قد يترك المعنى الحقيقي بدلالة الاستعمال والعادة \* وفي التلويح العادة تشتمل العرف الخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال انتهى \* وفي الاشياء والنظائر ذكر الهندي في شرح المغني العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المقبولة عند الطائفة السليمة وهي انواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة كالرفع للمحاة والعرفية الشرعية كالصلوة والزكاة والحج تركت معانيها اللغوية بمعانيها الشرعية \*

**الاعادة** هي عند الفقهاء من الشافعية من اقسام الحكم باعتبار متعلقه وهو الفعل وهي ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وفيل لعدر فالفرد اذا صلى ثانيا مع الجماعة كانت اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر دون الاول لعدم الخلل فيه كذا في العضدي \* وفي كشف البزدوي قال بعض الاموليين الاداء تسليم عين الواجب في وقته المعين شرعا والقضاء تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعا والاعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهو اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال كذا ذكر في الميزان فعلى هذا اذا فعل ثانيا في الوقت او خارج الوقت يكون اعادة \* ثم قال الاعادة ان كانت واجبة بان يقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القراءة او ركنا من الصلوة مثلا فهي داخلية في الاداء والقضاء لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا فيكون اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت وان لم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقصا لا فاسدا بان ترك مثلا في الصلوة شيئا يجب بتركه سجدة السهو فلا تكون داخلية في الاداء والقضاء لانهما من اقسام الواجب بالامر وهي ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثاني والثاني بمنزلة سجود السهو انتهى ما في كشف البزدوي \*

**المعاد** بالفتح نذر بلغاء اسم صفتى است وآن ابن است كه عجز مصراع اول بصدر مصراع دوم وعجز مصراع دوم بصدر سوم باز آيد تا باخر مثاله

\* شعر \*

آمد بهار خرم مجزي گرفت سادة \* سادة همي چكوبد گوید بيدار باده

باده طرب نزايد از دست حور زاده \* زاده زهور خورشيد اورا فراغ داده

كذا في مجمع الصنائع و ابن اخص از تشبييع است چنانكه گذشت \* ومعاد نذر اهل كلام بهشرا گویند

وآن در قسم است جسماني و روحاني و قد سبق في لفظ الحشر في فصل الرأ من باب الحاء المهمة و معاد نزد صوفيسه اسماء كلي الهي را گویند چنانکه مبدأ اسماء كلي كوني را گویند و آمدن سالك از راه اسماء كلي كوني بود كه مبدأ اوست و رجوع او از راه اسماء كلي الهي باشد كه معاد اوست • و در شرح گلشن ميگويد كه مبدأ هريكي آن اسم است كه ازان اسم ظهور يافته است كما بدأكم تعودون اي برادر شيعي مظهر است و مبدأ و معاد او همان اسم است و عارف همان اسم مظهر آنست مگر انسان كامل كه مظهر و عارف جميع اسماء است كذا في كشف اللغات •

العبد در لغت معروف و در اصطلاح صوفيه چيزي كه عائد شود بر قلب از تجلي جمال تا وقت تجلي بهر روش كه باشد خواه جلالي و خواه جمالي كذا في لطائف اللغات •  
الاعتقاد مقابل الغرابة و المعتاد مقابل الغريب كما يجيى •

العهد بالضم و سكون الهاء تطلق على معان سبقت في لفظ الدرك في فصل القاف من باب الدال المهمة •

فصل الرأ المهمة • العبارة بالكسر وتخفيف الموحدة لغة تفسير الرؤيا يقال عَبَّرْتُ الرؤيا عَبْرَهَا عبارة اي فسرتها و كذا عَبَّرْتُهَا و عَبَّرْتُ عَنْ فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور و هو عاقبة الرؤيا و لانها تكلم عما في الضمير • و عند البلغاء هي الالفاظ الفصيحة الدالة على المعاني المركبة بتركيب فصيح بليغ كما في جامع الصنائع قال عبارات نزل بلغاء آنست كه الفاظي را بتركيبي آرد كه فصحاء و بلغاء در منشآت خود آورده اند و مترسلان در مراسلات خود صرف کرده اند و از تلفظ بدان الفاظ ممتاز شده و عوام بدان الفاظ تلفظ نتوان كرد و معني آن ندانند و مراد از عوام موزون طبعان اند نه عاميان كه ايشان لائق ذكر نيستند انتهى • و عند الاصوليين هي عبارة النص و المراد بالنص اللفظ المفهوم المعنى فمعنى عبارة النص عين النص فيكون من باب اضافة العام الى الخاص كما في قولهم نفس الشيء فعبارة النص لفظ يثبت به حكم سياق الكلام له فقولنا لفظ بمنزلة الجذس يشتمل الاشارة و الدالة و الامتناع و بقولنا يثبت به حكم خرج الدالة و الامتناع و بالقيد الاخير خرج الاشارة و قد سبق ايضا في لفظ الظاهر في فصل الرأ من باب الظاء المعجمة • و قيل عبارة النص دلالة النظم على المعنى المسوق له بذاء على ان العبارة و اخواتها من اقسام الدلالة فهذا على حذف المضاف اي دلالة عبارة النص دلالة النظم النخ و النظم اللفظ هكذا يستفاد من كشف البزدوي و شرح الشاشي و يجيى في لفظ النص ايضا في فصل الصاد المهمة من باب النون •

الاعتبار في اللغة رد الشيعي الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه و منه سمي الاصل الذي ترد اليه النظائر عبرة و هو يشتمل الاتعاظ و القياس العقلي و الشرعي كما يستفاد من التوضيح و التسليم في

الأمور الاعتبارية • القضايا الاعتبارية • العاذرية ( ٩٤٠ ) التعزير • العشرة • العاشر • العاصر • المنصر

باب القياس • وعند المحدثين هو تفتحص حال الحديث الذي يظن انه فرد ليعلم هل له متابع ام لا وذلك بان يتتبع طرق الحديث من الجوامع والمسانيد والاجزاء • وقول ابن الصلاح معرفة الاعتبار والمتابعات والشواهد قد توهم ان الاعتبار قسم للمتابعات والشواهد وليس كذلك بل هو هيئة التوصل اليهما هكذا في خلاصة الخلاصة وشرح النخبة • وعند الاصوليين هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم قال في التلويح معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف اى العلة في عين الحكم لا اعتبار عين الوصف في جنس الحكم ولا اعتبار جنس الوصف في عين الحكم ولا اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم ويجئ في لفظ المناوبة في فصل البناء الموحدة من باب النون ما يتعلق بذلك •

الامور الاعتبارية سبقت في فصل الرأ من باب الالف •

القضايا الاعتبارية قسم من المحسوسات والمشاهدات وقد سبقت في فصل السين من باب

الحاء المهملة •

العاذرية بالذال المعجمة فرقة من النجذات عذروا الناس بالجهالات في الفروع كما يجئ في فصل

الدال من باب النون •

التعزير كالتصريف من العز بالراء المعجمة بمعنى الرد والردع وشرعا هو تاديب دون الحد كما

في الكافي والفرق بينه وبين الحد على ما في فتاوى الاحتساب ان الحد مقدر والتعزير مفوض الى راي الامام وان الحد يدرأ بالشبهات والتعزير يجب مع الشبهات وان الحد لا يجب على الصبي والتعزير يشرع عليه وان الحد يطلق على الذمي ان كان مقدرا والتعزير لا يطلق عليه وانما يسمى عقوبة لان التعزير شرع للتطهير والكافر ليس من اهل التطهير وانما يسمى في حق اهل الذمة اذا كان غير مقدر عقوبة كذا في نصاب التعزير انتهى •

العشرة بكسر عين وكون شين معجمه زندكاني نيك كردن ونزد صوفيه لذات اس است با حق

تعالى باشعور كذا في كشف اللغات •

العاشر بالشين المعجمة لغة آخذ العشر من عشرت القوم عشرا بالضم في الموضعين اى اخذت

منهم العشر وشريعة من نصبه الامام على الطريق لاخذ صدقة التجار وامنهم من اللصوص كما في الكرمانى وغيره من المتداولات كذا في جامع الرموز •

العاصر بالصاد المهملة عند اطباء دواء يبلغ قنضه الى اخراج ما في تجويف العضو كالايلم

كذا في الموجز في فن الادوية •

العنصر بضم العين والصاد وفتحهما بينهما نون في اللغة الاصل جمعه العناصر وتسمى ايضا بالامهات

والاعطقات والمواد والاركان • والعنصري العناصر الاربعة من النار والهواء والماء والارض كما في شرح

الموافق وفي شرح التجريد العنصري هو العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلاثة انتهى وعرف العنصر بأنه جسم بسيط فيه مبدأ ميل مستقيم والبسيط بمعنى ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة والميل المستقيم هو الميل الذي يكون الى جانب المركز او المحيط وهذا القيد لخراج الفلكيات والمتأخرون من الحكماء على ان العناصر اربعة خفيف مطلق وهو النار وخفيف مضاف وهو الهواء وثقل مطلق وهو الارض وثقل مضاف وهو الماء ومعنى الخفيف والثقل المطلقين والمضافين سبق في لفظ الثقل في فصل الام من باب الذاء المثلثة \* وقال بعض المتكلمين هي واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انما هي النار لشدة بساطتها ولان الحرارة مدبرة للكائنات وحصلت البواقي بالتكاثف الثاني انما هي الهواء لرطوبته ومطارعه للانفعالات وتحصل النار بحرارة الهواء الماطمة والباقيان بالبرودة الكثفة الثالث انما هي الماء ان قبوله التخلخل والتكاثف محسوس الرابع انما هي الارض وحصلت البواقي بالتلطيف الخامس انما هي البخار لتوسطه بين الاربعة في اللطامة والكثافة فبازدياد كثافته يصير ارضا وماء و بازدياد لطافته يصير نارا وهواء \* وقيل ليست واحدة لان التركيب يستدعي تعدد ما منه ذلك التركيب فائنان على ثلاثة اقوال الاول هما النار فانه في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترقة والماء ارض متخلخلة الثاني هما الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب لانهما حصول الاشكال والى اليابس للحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث هما الارض والهواء لمثل ذلك \* وقيل العناصر ثلثة الارض والماء لما مر والنار للحرارة المدبرة \* وقيل اصول المركبات ليست اربعا او مادونها بل هي اجسام صلبة غير متجزية لانهما لها وفي كلام الامدي جواهر صلبة النخ \* وقيل اصول المركبات السطوح لان التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس اول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة \* فائدة \* العناصر بجملتها كرية الاشكال لان الشكل الطبيعي للبسيط كرة وكان من حق الماء ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال وهاك بسبب الارض والاتصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة وصار الماء والارض بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة ليكون منشأ للنبات ومسكناً للحيوانات \* فائدة \* العناصر اربعة تقبل الكون والفساد فينقلب كل من الاربعة الى الآخر بعضها بلا واسطة وهو كل عنصر يشارك عناصر آخر في كيفية واحدة ويحالفه في اخرى فينقلب الارض الى الماء وبالعكس كما يجعل اهل التحيل من طلاب الاكسير الاحجار مياها سيالة ويقلب الماء في بعض المواضع حجرا صلبا وكذلك الماء ينقلب الى الهواء بالتسخين وبالعكس بالتبريد وكذا ينقلب الهواء الى النار كما في كثير الحدادين وبالعكس كما في شعلة النار والاصعدت تلك الشعلة الى السماء وتحرق كل شي في فوقها يقع وليس كذلك وبعضها بواسطة وهو حيث يختلجان في الكيفيتين كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء بل يغليب هواء ثم نارا وعلى هذا

**نفس • فائدة •** زعم الحكماء ان العناصر الاربعة هي الاركان التي تتركب منها المركبات \* **فائدة •** طبقات العناصر سبع اعلاها النارية الصرفة و محاذها ماس بمقعر فلك القمر و تحته طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة و الاجزاء الهوائية الحارة تتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة و تتكون فيها الكواكب ذوات الاذنان والذياك ونحوها • ثم الطبقة الزمهريرية وهي الهواء الصرف الذي يبرد بمجاورة الارض و الماء و لم يصل اليه انعكاس الاشعة و المشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب و الرعد و البرق و الصواعق فلا يكون هواء صرفا • ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية • ثم الطبقة التربةية وهي ما فيه ارضية و هوائية • ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية • ثم الطبقة الارضية الصرفة المحيطة بالمركز وهي تراب صرف لا لون لها و الاشهر انها تسع طبقات طبقة النار الصرفة ثم طبقة ما يمتزج من النار و الهواء الحار الذي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة و تتكون فيها الكواكب و ذوات الاذنان و الذياك و الاعمدة ثم طبقة الهواء الغالب التي يحدث فيها الشهب ثم طبقة الزمهريرية ثم طبقة ما يمتزج من الارض و الهواء ثم طبقة الهواء الكثيف المجاور للارض و الماء ثم طبقة الماء وهي البحر الا ان بعض هذه الطبقة منكشف عن الارض ثم طبقة الارض لمخالطة بغيرها تتكون فيها الجبال و المعادن و النباتات و الحيوان ثم طبقة الارض الصرفة المحيطة بالمركز •

**عنصر القضية** عند المنطقيين هو الكيفية الدائمة للنسبة بين طرفي القضية و تسمى مادة القضية و يجيئ في بيان الموجهات في فصل الهاء من باب الواو •

**العقار** بفتح العين و القاف المخففة في اللغة الارض و الشجر و المتاع كما في الصحاح و غيره فهو شامل للمنقول ايضا • وفي الشريعة العروة مبنية كانت اولا و ما في العمادي انه العروة المبنية لا يخلو من شئ فان البناء ليس من العقار في شئ كما لا يخفى على المتدبر كذا في جامع الرموز في كتاب الفلاح في فصل النفقة •

**العقر** بالضم و مكون القاف كابدين كه بشبهة وطي واجب شؤد كذا في الصراح • وفي الجوهرة النيرة العقر اذا ذكر في الحرائر يراد به مهر المثل و اذا ذكر في الاماء فهو عشر قيمتها انكانت بكرا و انكانت ثيبا فنصف عشر قيمتها كذا ذكره السرخسي رح • وفي جامع الرموز في كتاب المكاتب العقر مقدار مهر المثل و قيل مقدار بدل اجارة المرأة للوطي لو كان الاستيجار مباحا و الفتوى على الاول •

**العمرة** بالضم و مكون الميم هي اسم من الاعتماد لغة القصد الى مكان عامر كما في المغرب او الزيارة التي فيها عمارة الود كما في المفردات و شريعة افعال مخصوصة و تسمى بالحج الاصغر ايضا كذا في جامع الرموز في كتاب الحج •

**العمرى** بالضم و المكون اسم من الاعمار يقال اعمرته لدار عمرى اي جعلتها له يسكنها مدة عمره فاذا مات عادت اليه هكذا فعلوا في الجاهلية وهي في الشريعة جعل داره لشخص مدة عمر ذلك الشخص



بشرط أن يرث الدار على المعمر أو على ورثته إذا مات المعمر أو الشخص المعمر له وهو صحيح و الشرط باطل فالدار للمعمر له حال حيوته و لورثته بعد مماته كذا في جامع الرموز في كتاب الهبة •

**العمروية** فرقة من المعتزلة مثل الواصلية في الاحكام الا انهم فسقوا الفريقين في قصتي عثمان رضى وهم مفسدون الى عمرو بن عبيد و كان من رواة الحديث معروفنا بالزهد تابع واصل بن عطاء في الاحكام الذي يذكر في بيان الواصلية و زاد عليه تعميم التفسير كذا في شرح المواقف •

**المعمرية** فرقة من المعتزلة اتباع معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام و اما الاعراض فيخترعها الاجسام اما طبعها كالنار الاحراق و الشمس للحرارة و اما اختيارا كالحياوان الالوان • قيل و من العجب ان حدوث الاجسام و فناءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام و قالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل على التقادم الزماني و الله سبحانه ليس بزمني ولا يعلم الله نفسه و لا اتحد العالم و المعلوم و الانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او توأيدا بقاء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة كذا في شرح المواقف •

**المعيار** بكسر الميم عند الاصوليدين هو الظرف المساوي للمظروف كالوقت للصوم و قد سبق في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة •

**الاستعارة** في اللغة بعاريت خواستن چيزي و نزد فارسيان عبارتيست از اضافت مشبه به بمشبهه و اين خلاف اصطلاح عربيان است و اين بر دو گونه است يكي حقيقت دوم مجاز حقيقت آنست كه مستعار و مستعار منه ثابت و معلوم باشند و آنرا بر دو نمط يانده اند يكي ترشيع دوم تجريد ترشيع آنست كه مستعار و مستعار منه ثابت و معلوم باشند و لوازم جانبدن را رعايت كنند مثاله • شعر •  
اي شاه سخفوران گراز تيغ زبان • تو كام براندي و جهان بگرفتي • تيغ مستعار است و زبان مستعار منه و رعايت لوازم تيغ و زبان نيز كرده است و تجريد آنست كه بديك جانب رعايت لوازم كنند و يكي از موجودات يعني از اعيان باشد و دوم از اعراض مثاله • شعر • زان شكر لب كه خوردني نيست • هر لحظه خوريم زهر غصه • شكر مستعار است و لب مستعار منه اينجا رعايت شكر كرده و غصه از اعيان نيست كه خورده شود و رعايت غصه هيچ نكرده و مجاز آنست كه مشبه به و مشبه هر دو عرض باشند يعني محسوس حواس ظاهره و يا آنكه از متصورات باشند يعني محسوس حواس باطنه و يا يكي عرض باشد و دوم متصور مثاله • شعر •  
هر جا كه كسي است در جهان خواهم كشت • تا كس سخن عشق ندارد بزبان • سخن عرض است و عشق از انها است كه آنرا در ذهن تصور كنند و سخن و عشق نيز از متصورات است كه در خارج وجودي ندارد بدانكه آنچه اينجا از تعريف حقيقت و مجاز ذكر كرده شده بر اصطلاح پارسيدانست و اين را مولانا فجر الدين قواس در كتاب خود آورده است و اين نيز مخالف عربيان است كذا في جامع الصنائع •

والاستعارة بمؤد الفقهاء والأصوليين عبارة عن مطلق المجاز بمعنى المرادف له • وفي اصطلاح علماء البيان عبارة عن نوع من المجاز كذا في كشف البزدري وجلي المطول وذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وأبصارهم الآية الاستعارة تستعمل بمعنى المجاز مطلقا وبمعنى مجاز علاقته المشابهة مفردا كان أو مركبا وقد تخصص بالمفرد منه وتقابل بالتمثيل حينئذ كما في مواضع كثيرة من الكشاف والتمثيل وإن كان مطلق التشبيه غلب على الاستعارة المركبة ولا مشاحة في الاصطلاح انتهى كلامه والقول بتخصص الاستعارة بالمفرد قول الشيخ عبد القاهر جار الله • وأما على مذهب السكاكي فالاستعارة تشتمل التمثيل ويقال للتمثيل استعارة تمثيلية كذا ذكر مولانا عصام الدين في حاشية البيضاوي وقد مر في لفظ المجاز ما يتعلق بذلك قال أهل البيان المجاز إن كانت العلاقة فيه غير المشابهة فمجاز مرسل وإلا فاستعارة فالاستعارة على هذا هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي أي الحقيقي ولما سبق في تعريف الحقيقة اللغوية أن استعمال اللفظ لا يكون إلا بإرادة المعنى منه فإذا أطلق نحو المشفر على شفة الإنسان وأريد تشبيهها بمشفر الأبل في الغلط فهو استعارة وإن أريد أنه إطلاق المقيد على المطلق كإطلاق المرسل على الأنف من غير قصد إلى التشبيه فمجاز مرسل فاللفظ الواحد بالدسبة إلى المعنى الواحد يجوز أن يكون استعارة وإن يكون مجازا مرسلا باعتبارين ولا يخفى أنك إذا قلت رأيت مشفرزبد وقصدت الاستعارة وليس مشفرة غليظا فهو حكم كاذب بخلاف ما إذا كان مجازا مرسلا وكثيرا ما يطلق الاستعارة على فعل المتكلم أعني استعمال اسم المشبه به في المشبه والمراد بالاسم ما يقابل المسمى أعني اللفظ لا ما يقابل الفعل والحرف فالاستعارة ح تكون بمعنى المصدر فيصح منه الاشتقاق فالمتكلم مستعير واللفظ المشبه به مستعار والمعنى المشبه به مستعار منه والمعنى المشبه مستعار له هكذا في الأطول وأكثر كتب هذا الفن وزاد صاحب كشف البزدري ما يقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحليين لكن في الاتقان أركان الاستعارة ثلاثة مستعار وهو اللفظ المشبه به ومستعار منه وهو اللفظ المشبه ومستعار له وهو المعنى الجامع • وفي بعض الرسائل المستعار منه في الاستعارة بالكناية هو المشبه على مذهب السكاكي انتهى ثم قال صاحب الاتقان بعد تعريف الاستعارة بما سبق قال بعضهم حقيقة الاستعارة أن تستعار الكلمة من شيء معروف بها إلى شيء لم يعرف بها وحكمة ذلك إظهار الخفي والجلي وإيضاح الظاهر الذي ليس بجلي أو حصول المبالغة أو المجموع مثال إظهار الخفي وأنه في أم الكتاب فإن حقيقته وأنه في أصل الكتاب فاستعير لفظ الأم للأصل لأن الأولاد تنشأ من الأم كما تنشأ الفروع من الأصول وحكمة ذلك تمثيل ما ليس بمركبي حتى يصير مرقيا فينتقل السامع من حد السماع إلى حد العيان وذلك إلباس في البيان ومثال إيضاح ما ليس بجلي ليصير جليا وإخفاء لهما جناح الذل فأن المراد منه أمر الولد بالذل وأولاده رحمة فاستعير للذل أولا جانب ثم للجانب جناح أي إخفاء

جانب. الذل اي اخفض جانبك ذلاً و حكمة الاستعارة في هذا جعل ما ليس بمركباً لاجل حسن البيان ولما كان المراد خفض جانب الولد للوالدين بحيث لا يبقى الولد من الذل لهما والاستكانة متمكنة احتيج في الاستعارة الى ما هو ابلغ من الاولى فاستعير لفظ الجناح لما فيه من المعاني التي لا تحصل من خفض الجانب لان من يميل جانبه الى جهة السفلى اذنى ميل صدق عليه انه خفض جانبه و المراد خفض يلصق الجنب بالارض ولا يحصل ذلك الا بذكر الجناح كالمطائر ومثال المبالغة و فجرنا الارض عيوناً اي فجرنا عيون الارض ولو عبر بذلك لم يكن فيه من المبالغة ما في الاول المشعر بان الارض كلها صارت عيوناً انتهى \* فائدة \* اختلفوا في الاستعارة اهي مجاز لغوي او عقلي فالجمهور على انها مجاز لغوي لكونها موضوعاً للمشبه به لا للمشبه ولا لام منهما \* وقيل انها مجاز عقلي لا بمعنى اسناد الفعل او معناه الى ما هو له بتأويل بل بمعنى ان التصرف فيها في امر عقلي لا لغوي لانها لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به فكان استعمالها فيما وضعت له لان مجرد نقل الاسم لو كان استعارة لكانت الاعلام المنقولة كيزيد ويشكر استعارة ورد بان الادعاء لا يقتضي ان تكون مستعملة فيما وضعت له للعلم الضروري بان الاسد مثلاً موضوع للسبع المخصوص وفي صورة الاستعارة مستعمل في الرجل الشجاع وتحقيق ذلك ان ادعاء دخوله في جنس المشبه به مبني على انه جعل افراد الاسد بطريق التاويل قسمين احدهما المتعارف وهو الذي له غاية الجرة ونهاية القوة في مذل تلك الجنة وتلك الانياب والمخالب التي غير ذلك والثاني غير المتعارف وهو الذي له تلك الجرة وتلك القوة لكن لا في تلك الجنة والهيكل المخصوص و لفظ الاسد انما هو موضوع للمتعارف فاستعماله في غير المتعارف استعمال في غير ما وضع له كذا في المطول وقال صاحب الاطول ويمكن ان يقال اذا قلت رأيت اسداً وحكمت بروية رجل شجاع يمكن فيه طريقان احدهما ان يجعل الاسد مستعاراً لمفهوم الرجل الشجاع والثاني ان يستعمل فيما وضع له الاسد ويجعل مفهوم الاسد آلة لملاحظة الرجل الشجاع ويعتبر تجوزاً عقلياً في التركيب التقديدي الحاصل من جعل مفهوم الاسد عنواناً للرجل الشجاع فيكون التركيب بين الرجل الشجاع ومفهوم الاسد مبني على التجوز العقلي فلا يكون هناك مجاز لغوي الا ترى انه لا تجوز لغة في قولنا لي نهار صائم فقد حقق القول بانه مجاز عقلي ولكن اكثر الناس لا يعلمون \* فائدة \* الاستعارة تفارق الكذب بوجهين بالبذاء على التاويل وبذنب القرينة على ارادة خلاف الظاهر \* التقسيم \* للاستعارة تقسيمات باعتبار الاول باعتبار الطرفين اي المستعار منه والمستعار له الى وفاقية وعنادية لان اجتماع الطرفين في شيء اما ممكن وتسمى وفاقية اما بين الطرفين من الموافقة نحو احييائه في قوله تعالى او من كان ميتاً فأحييناه اي ضالاً فهديناه استعار الاحياء من معناه الحقيقي وهو جعل الشيء حياً للهداية التي هي الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب والاحياء والهداية مما يمكن اجتماعهما في شيء واما ممكن وتسمى عنادية لتعاند الطرفين كاستعارة الميت في الآية للضال اذ

لا يجتمع الموت مع الضلال ومنها اي من العنادية التهمكية والتعليكية وهما الاستعارة التي استعملت في ضد معناها الحقيقي او نقيضة تذيلا للتضاد والتناقض منزلة تناسب بواسطة تمليح او تهكم نحو فبشرهم بعذاب اليم اي اذبرهم استعيرت البشارة التي هي الاخبار بما يظهر سرورا في المخبر به للانذار الذي هو ضدها بادخال الانذار في جنس البشارة على سبيل التهكم و كذا قولك رأيت اسدا وانت تريد جبانا على سبيل التمليح والظرافة والاستهزاء الثاني باعتبار الجامع الى قسمين لان الجامع اما غير داخل في مفهوم الطرفين كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع فان الشجاعة خارجة عن مفهوم الطرفين واما داخل في مفهوم الطرفين نحو قوله عليه السلام خير الناس رجلٌ يمسك بعنان فرسه كلما سمع هيفة طار اليها او رجل في شعبة في حذيمة له يعبد الله حتى ياتيه الموت الهيفة الصوت المهييب والشعبة راس الجبل والمعنى خبر الناس رجل أخذ بعنان فرسه واستعد للجهاد او رجل اعتزل الناس وسكن في راس جبل في غنم له قليل يرعاها ويكتفي بها في امر معاشه ويعبد الله حتى ياتيه الموت اعتار الطيران للعدو والجامع وهو قطع المسافة بسرعة داخل في مفهومهما وايضا باعتبار الجامع اما عامية وهي المبتدلة لظهور الجامع فيها نحو رأيت اسدا يرمي او خاصية وهي الغريبة اي البعيدة عن العامة والغربة قد تحصل في نفس الشبه كما في قول يزيد بن مسلمة يصصف فرسا بانه مودب و انه اذا نزل عنه صاحبه والقي عنانه في قربوس سرجه اي مقدّم سرجه وقف على مكانه حتى يعود اليه • شعر • واذا احتبى قربوسه بعنانه • علّك الشكيم الى انصراف الزائر • علّك اي مضغ والشكيم اللجام و اراد بالزائر نفسه فاعتار الاحتباء وهو ان يجمع الرجل ظهرا وساقيه بثوب او غيره لوقوع العنان في قربوس السرج فصارت الاستعارة غريبة لغربة التشبيه • وقد تحصل الغربة بتصرف في العامية نحو قوله • شعر • أخذنا باطراف الاحاديث بيننا • وسألت باعناق المطي الاباطح • الاباطح جمع ابطح وهو مسيل الماء فيه دقاق الحصى اي أخذت المطايا في سرعة المضي استعار ميلان السيول الواقعة في الاباطح لسير الابل سيرا سريعا في غاية السرعة المشتملة على لين وسلاسة والتشبيه فيها ظاهر عامي وهو السرعة لكن قد تصرف فيه بما افاده اللطف والغربة ان اسند سالت الى الاباطح دون المطي واعناقها حتى افاد انه امتلأت الاباطح من الابل و ادخل الاعناق في السير حيث جعلت الاباطح مائلة مع الاعناق فجعل الاعناق سائرة اشارة الى ان سرعة سير الابل وبطوئه انما يظهران غالباً في الاعناق الثالث باعتبار الثلاثة اي المستعار منه والمستعار له والجامع الى خمسة اقسام الاول استعارة محسوس لمحسوس بوجه محسوس نحو اشتعل الراس شيئا فالمستعار منه هو النار والمستعار له هو الشيب والوجه اي الجامع هو الاندساط الذي هو في النار اقوى والجميع حسبي والقرينة هو الاشتعال الذي هو من خواص النار وهو ابلغ مما قيل اشتعل شيب الراس لانادته عموم الشيب لجميع الراس والثاني استعارة محسوس لمحسوس بوجه عقلي نحو آية لهم الليل نسلخ منه النهار فالمستعار منه السلخ الذي هو كقسط الجلد

من نحو الشاة والمستعار له كشف الضوء عن مكان الليل وهما عسيان والجامع ما يعقل من ترتب امر على آخر كترتب ظهور اللحم على الكشط وترتب ظهور الظلمة على كشف الضوء عن مكان الليل والترتب امر عقلي قال ابن ابي الاصمعي هي الطَّفُّ من الاولى والثالث استعارة معقول لمعقول بوجه عقلي قال ابن ابي الاصمعي هي الطف الاستعارات نحو من بعثنا من مرقدنا فان المستعار منه الرقاد اي النوم والمستعار له الموت والجامع عدم ظهور الفعل والكل عقلي الرابع استعارة محسوس لمعقول بوجه عقلي نحو مستهم الدماء والضراء استعير المسم وهو صفة في الاجسام وهو محسوس لمقاساة الشدة والجامع المحسوس وهو عقلياء الخامس استعارة معقول لمحسوس والجامع عقلي نحو انا لما طغى الماء المستعار منه التكبر وهو عقلي والمستعار له كثرة الماء وهو حسي والجامع الاستعلاء وهو عقلي ايضا هذا هو الموانق لما ذكره السكاكي وزاد الخطيب قسما سادسا وهو استعارة محسوس لمحسوس والجامع مختلف بعضه حسي وبعضه عقلي كقولك رأيت شمسا وانت تريد انسانا كالشمس في حسن الطلعة ونباهة الشأن فحسن الطلعة حسي ونباهة الشأن عقلية ومعنى الحسي والعقلي قد مر في التشبيه الرابع باعتبار اللفظ الى قسمين لان اللفظ المستعار ان كان اسم جنس فاستعارة اصلية كاسد وقتل المشجاع والضرب الشديد والافاستعارة تبعية كالفعل والمشتقات وسائر الحروف والمراد باسم الجنس ما دل على نفس الذات الصالحة لان تصديق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف والمراد بالذات ما يستقل بالمفهومية وقولنا من غير اعتبار وصف اي من غير اعتبار وصف متعلق بهذا الذات فلا يتوهم الاشكال بان الفعل وصف وهو ملحوظ فدخل علم الجنس في حد اسم الجنس وخرج العلم الشخصي والصفات واسماء الزمان والمكان والآلة ثم المراد باسم الجنس اسم من الحقيقي والحكمي اي المتأول باسم الجنس نحو حاتم فان الاستعارة فيه اصلية وفيه نظر لان الحاتم مؤول بالمتذاهي في الجود فيكون متأولا بصفة وقد استعير من مفهوم المتذاهي في الجود لمن له كمال جود فيكون ملحقا بالتبعية دون الاصلية واجيب بان مفهوم الحاتم وان تضمن نوع وصفية لكنه لم يصربه كليا بل اشتهر ذاته المشخصة بوصف من الاوصاف خارج عن مدلوله كاشتهار الاجناس باوصافها الخارجة عن مفهوماتها بخلاف الاسماء المشتقة فان المعاني المصدرية المعتبرة فيها داخلية في مفهوماتها الاصلية فلذلك كانت الاعلام المشتهرة بفروع وصفية ملحقه باسماء الاجناس دون الصفات والحاصل ان اسم الجنس يدل على ذات صالحة للموصوفية مشتهرة بمعنى يصلح ان يكون وجه الشبه وكذا العلم اذا اشتهر بمعنى فالاستعارة وبهما اصلية والافعال والحروف لا تصلح للموصوفية وكذا المشتقات وانما كانت استعارة الفعل وما يشتق منه والحرف تبعية لان الفعل والمشتقات موضوعة بوضعين وضع المادة والهيئة فلذا كان في استعاراتها لا تتغير معاني الهيئات فلا وجه لاستعارة الهيئة فالاستعارة فيها انما هي باعتبار موادها فيستعار مصدرها ليستعار موادها تبعية استعارة المصدر وكذا اذا استعير الفعل باعتبار الزمان كما



يعبر عن المستقبل بالماضي تكون تبعية لتشبيه الضرب في المستقبل مثلا بالضرب في الماضي في تحقق الوقوع فيستعار له ضرب فاستعارة الهيئة ليست بتبعية استعارة المصدر بل اللفظ بتمامه مستعار بتبعية استعارة الجزء وكذا الحروف فان الاستعارة فيها تجري أولا في متعلق معناها وهو هنا ما يعبر عنها به عند تفسير معانيها كقولنا من معناه الابتداء والى معناه الانتهاء نحو فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا شبه ترتب العداوة والحزن على الالتقاط بترتيب علته الغائية عليه ثم امتعير في المشبه اللام الموضوعة للمشبه به فيكون الاستعارة في اللام تبعا للاستعارة في المجرور ثم اعلم ان الاستعارة في الفعل على قسمين احدهما ان يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا والثاني ان يشبه الضرب في المستقبل بالضرب في الماضي مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدري اعني الضرب موجودا في كل من المشبه والمشبّه به لكنه قيد في كل واحد منهما بقيد مغاير للآخر فصح التشبيه لذلك كذا افاده المحقق الشريف لكن ذكر العلامة عضد الملة والدين في الفوائد الغيائية ان الفعل يدل على النسبة ويستدعي حدثا وزمانا والاستعارة متصورة في كل واحد من الثلثة ففي النسبة كـلزم الامير الجند وفي الزمان كذا في اصحاب الجنة وفي الحدث نحو فبشرهم بعذاب اليم انتهى وذلك لان الفعل قد يوضع للنسبة الانشائية نحو اضرب وهي مشتهرة بصفات تصلح لان يشبه بها كالوجوب وقد يوضع للنسبة الاخبارية وهي مشتهرة بالمطابقة والامطابقة ويستعار الفعل من احدهما للآخر كاستعارة رحمه الله لارحمه واستعارة فليتبوء في قوله عليه السلام من تبوء على الكذب فليتبوء مقعده على النار للنسبة الاستقبالية الخبرية فانه بمعنى يتبوء مقعده من النار صرح به في شرح الحديث ورواه صاحب الاطول بان النسبة جزء معنى الفعل فلا يستعار عنها بخلاف المصدر فانه لا يستعار من معناه الفعل بل يستعار من معناه نفس المصدر ويشترك منه الفعل ولا يمكن مثله في النسبة فالحق عدم جريانها في النسبة كما قاله السيد السند \* فائدة \* قال الفاضل الجليلي القوم انما تعرضوا للاستعارة التبعية المصروفة والظاهر تحقق الاستعارة التبعية المكنية كما في قولك اعجبني الضارب دم زيد ولعلم لم يتعرضوا لها لعدم وجدانهم اياها في كلام الباغي \* فائدة \* لم يقسموا المجاز المرسل الى الاصلي والتبعي على قياس الاستعارة لكن ربما يشعر بذلك كلامهم قال في المفتاح ومن امثلة المجاز قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله استعمل قرأت مكان اردت القراءة لكون القراءة مسببة من ارادتها استعمالا مجازيا يعني استعمال المشتق بتبعية المشتق منه كذا في شرح بعض رسائل الاستعارة الخامس باعتبار المقارنة بما يلائم شيئا من الطرفين وعدمها الى ثلثة اقسام احدها المطلقة وهي ما لم يقترن بصفة ولا تفريع مما يلائم المستعار له او المستعار منه نحو عندي اسد والمراد بالاقتران بما يلائم الاقتران بما يلائم مما سوى القرينة والا فالقرينة مما يلائم المستعار له فلا يوجد استعارة

مطلقاً والمراد بالصفة المعنوية لا اللفظية النحوي والمراد بالتفريع ما يكون إيراد فرع الاستعارة سواء ذكر على صورة التفريع وهو تصديره بالغاء اولاً وثانيها المجردة وهي ما قرن بما يلائم المستعار له وينبغي ان يفيد ما يلائم المستعار له بان لا يكون فيه تبعيد الكلام عن الاستعارة وتزييف لدعوى الاتحاد اذ ذكروا ان في التجريد كثرة المبالغة في التشبيه كقوله تعالى فأذاقها الله لباس الجوع والخوف فان الاذقة تجريد اللباس للمستعار لشدة الجوع والخوف بعلاقة العموم لجميع البدن عموم اللباس ولذا اختاره على طعم الجوع الذي هو انصب بالاذقة وإنما كانت الاذقة من ملائمت المستعار له مع انه ليس الجوع والخوف من المظنومات لانه شاعت الاذقة في البلايا والشدائد و جرت مجرى الحقيقة في اصابتها فيقولون ذاق فلان البؤس والضرر و اذاقه العذاب شبه ما يدرك من اثر الضرر والالم بما يدرك من طعم المر والبشع و اختار التجريد على الترشيح ولم يقل فكساها الله لباس الجوع والخوف لان الإدراك بالذوق يستلزم الإدراك باللمس من غير عكس فكان في الاذقة اشعار بشدة الاصابة ليست في الكسوة وثالثها المرشحة وتسمى الترشيحية ايضاً وهي ما قرن بما يلائم المستعار منه نحو اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم فانه استعار الاشتراء للاحتياد والاختيار ثم فرع عليها ما يلائم الاشتراء من فوت الربح واعتبار التجارة • ثم اهتم لم يلتفتوا الى ما يقرن بما يلائم المستعار له في الاستعارة بالكناية مع انه ايضاً ترشيح لانه ليس هناك لفظ يسمى استعارة بل تشبيه محض وكلامهم في الاستعارة المرشحة التي هي قسم من المجاز لا في ترشيح يشتمل ترشيح الاستعارة والتشبيه المضمحل في النفس • و اما عدم التفات السكاكي فيؤهم ما ليس عنده وهو ان المرشحة من اقسام الاستعارة المصروفة اذ التحقيق ان الاستعارة بالكناية اذا زبد فيها على المكينة ما يلائمها تصير مرشحة عنده كذا في الاطول \* فائدة \* قال ابو القاسم تقسيمهم الاستعارة المصروفة الى المجردة والمرشحة يشعر بان الترشيح والتجريد انما يجريان في الاستعارة المصريح بها دون المكينة عندها والصواب ان ما زاد في المكينة على قرينتها اعني اثبات لازم واحد يعد ترشيحاً لها ثم التجريد والترشيح انما يكونان بعد تمام الاستعارة فلا يعد قرينة المصريح بها تجريداً ولا قرينة المكينة عنها ترشيحاً انتهى \* فائدة \* قال صاحب الاطول اذا اجتمع ملائمتان للمستعار له فهل يتعين احد للقرينة او الاختيار الى السامع يجعل ايها شاء قرينة والآخر تجريداً قال بعض الافاضل ما هو اقوى دلالة على الارادة للقرينة والآخر للتجريد ونحن نقول ايها سبق في الدلالة على المراد قرينة والآخر تجريد كيف لا والقرينة ما نصب للدلالة على المراد وقد سبق احد الامرين في الدلالة فلا معنى المنصب الاصل والوجه ان كلا من الملائمتين المجتمعين ان صلح قرينة فقرينة ومع ذلك الاستعارة مجردة ولا تقابل بين المجردة ومتعددة القرينة بل كل متعددة القرينة مجردة \* فائدة \* قد يجتمع التجريد والترشيح كقول زهير • عمر • ادى اسد شاكى السلاح مقذوف • له لبد اظفاره لم تقلم • ووجه اجتماعهما صرف دعوى الاتحاد الى المشبه المقارن بالصفة والتفريع والمشبه به حتى يستدعي الدعوى ثبوت الملائمة للمشبه به ايضاً \* فائدة \*

الترشيح يبلغ من التجريد والاطلاق ومن جمع الترشيح والتجريد لشماليه على تحقيق المبالغة في ظهور المعنى التي هي توجب كمال المبالغة في التشبيه فيكون أكثر مبالغة وأتم منامبة بالاستعارة وكذا لاطلاق لبلغ من التجريد ومعنى الترشيحية على ان المستعار له عين المستعار منه لا شيء شبيه به \* فائدة \* في شرح بعض رسائل الاستعارة الترشيح يجوز ان يكون باقيا على حقيقته تابعا في الذكر للتعبير من الشيء بلفظ الاستعارة ولا يقصد به الا تقويتها كانه نقل لفظ المشبه به مع رديفه الى المشبه ويجوز ان يكون مستعارا من ملائم المستعار منه لملائم المستعار له ويكون ترشيح الاستعارة بمجرد انه عبر عن ملائم المستعار له بلفظ موضوع لملائم المستعار منه هذا ولا يخفى ان هذا لا يخص بكون لفظ ملائم المستعار منه مستعارا بل يتحقق الترشيح بذلك التعبير على وجه الاستعارة كان او على وجه المجاز المرسل اما للملائم المذكور او للقدر المشترك بين المشبه والمشبه به وانه يحتمل مثل ذاك في التجريد ايضا ويحتمل تلك الوجوه قوله تعالى واعتصموا بحبل الله حيث استعير الحبل للعهد في ان يكون وسيلة لربط شيئين اشياء وذكر الاعتصام وهو التمسك بالحبل ترشيحا اما باقيا على معناه للوثوق بالعهد او مجازا مرسل في الوثوق بالعهد لعلاقة الاطلاق والتقييد فيكون مجازا مرسل بمرتبين او في الوثوق كانه قيل ثقوا بعهد الله وحينئذ كن من الترشيح والاستعارة ترشيح لآخر السادس باعتبار امر آخر الى اربعة اقسام تصريحية ومكنية وتحقيقية وتخيلية فالنصريحية وتسمى بالمصرحة ايضا هي التي ذكر فيها المشبه به \* والمكنية ما يقابلها وتسمى الاستعارة بالكناية ايضا اعلم انه انفق كلمة القوم على انه اذا لم يذكر من اركان تشبيه شيء بشيء سوى المشبه وذكر معه ما يخص المشبه به كان هنالك استعارة بالكناية واستعارة تخيلية كقولنا اظفار المنيّة اي الموت نَشِبَتْ بفلان لكن اضطربت اقوالهم في تشخيص المعنيين الذين يطلق عليهما هذان اللفظان ومحصل ذلك يرجع الى ثلثة اقوال احدها ما ذهب اليه القدماء وهو ان المستعار بالكناية لفظ المشبه به المستعار للمشبه في النفس المرموز اليه بذكر لازمه من غير تقدير في نظم الكلام وذكر اللازم قرينة على قصده من غرض واثبات ذلك لازم للمشبه استعارة تخيلية ففي المثال المذكور الاستعارة بالكناية السبع المستعار للمنيّة الذي لم يذكر اعتمادا على ان اضافة الاظفار الى المنيّة تدل على ان السبع مستعار لها والاستعارة التخيلية اثبات الاظفار للمنيّة فحينئذ وجه تسميتها بالمكنية والاستعارة بالكناية ظاهر لانها استعارة بالمعنى المصطلح ومتلخصة بالكناية بالمعنى اللغوي اي اخفاء وكذا تسميتها بالتخيلية لاستلزامها استعارة لازم المشبه به للمشبه وتخييل ان المشبه من جنس المشبه به وتأييدها ما ذهب اليه الجسكي صريحا حيث قال الاستعارة بالكناية لفظ المشبه المستعمل في المشبه به ادعاء اي بادعاء انه عينه بقرينة استعارة لفظ هو من لوازم المشبه به بصورة مترهمة متخيلة شبيهة به اثبتت للمدح فالمراد بالمنيّة عنده هو السبع بانواعه بعبارة لها وانكار ان تكون شيئا غير السبع بقرينة اضافة الاظفار التي من خواص السبع اليها في الحقيقة

ان تسميتها بالاستعارة بالكناية او المكنية غير ظاهر حينئذ وفي جملة اياها لقسم من الاستعارة التي هي قسم من المجاز و جعل اضافة الاظفار قرينة الاستعارة نظراً لأن لفظ المشبه فيها هو المستعمل في ما وقع له تطبيقاً والاستعارة ليست كذلك واختار السكاكي رد التبعية الى المكني منها بجعل قرينتها استعارة بالكناية وجعلها اي التبعية قرينة لها على عكس ما ذكره القوم في مثل نطق الحمار من ان نطق استعارة لكانت والحال قرينة لها هذا ولكن في كون ذلك مختار السكاكي نظراً لانه قال في آخر بحث الاستعارة التبعية هذا ما امكن من تلخيص كلام الاصحاب في هذا الفصل ولو انهم جعلوا قسم الاستعارة التبعية من قسم الاستعارة بالكناية بان قالوا فجعلوا في قولهم نطق الحمار هكذا الحال التي ذكرها عندهم قرينة الاستعارة بالتصريح استعارة بالكناية عن المتكلم بواسطة المبالغة في التشبيه على مقتضى المقام وجعلوا مدحة الخطي الى قرينة الاستعارة كما تراه في قولهم واذ المنية انشبت اظفارها يجعلون المنية استعارة بالكناية عن السبع و يجعلون اثبات الاظفار لها قرينة الاستعارة لكان اقرب الى الضبط فتدبر انتهى كلامه وهو صريح في انه رد التبعية الى المكنية على قاعدة القوم فيحذرون لا حاجة له الى استعارة قرينة المكنية لشيء حتى تبقى التبعية مع ذلك بحالها ولا يتقلل الاقسام بهذا ايضا فان قلت لم يجعل السلف المكنية المشبه المستعمل في التشبيه به كما اعتبره في هذا الرد فكيف يتأتى لك توجيه كلامه بان رده على قاعدة السلف من غير ان يكون مختاراً له قلت لا شبهة فيما ذكرنا والعهد عليه في قوله كما تراه في قولهم واذ المنية انشبت اظفارها يجعلون المنية استعارة بالكناية ولا يضرنا فيما ذكرنا من توجيه كلامه • واما التخيلية عند السكاكي فما سيأتي ونالها ما ذهب اليه الخطيب وهي التشبيه المضمر في النفس الذي لم يذكر شيئ من اركانه سوى المشبه ودل عليه اي على ذلك التشبيه بان يثبت للمشبه امر مختص بالمشبه به من غير ان يكون هناك امر متحقق حساً وعقلاً يجري عليه اسم ذلك الامر ويسمى اثبات ذلك الامر استعارة تخيلية والمراد بالتشبيه التسميه اللغوي لا الاصطلاحي فلا يرد ان ذكر المشبه به واجب البتة في التشبيه وانما قيل ودل عليه الخ ليشتمل زياداً في جواب من يشبه الاسد وعلى هذا التسمية بالاستعارة غير ظاهر وكان كونها كناية غير مخفي وبالجملة ففي المكنية ثلثة اقوال وفي التخيلية قولان احدهما قول السكاكي كما يجيء والاخر قول غيره وعلى هذا المذهب الثالث كل من اغطي الاظفار والمنية في المثال المذكور حقيقتان مستعملتان في المعنى الموضوع له وليس في الكلام مجاز لغوي وانما المجاز هو اثبات شيء لشيء ليس هو له وعلى هذا هو عقلي كاثبات الانبات للربيع والاستعارة بالكناية والتخيلية امران معنويان وهما فعلا المتكلم ويتلازمان في الكلام من التخيلية يجب ان تكون قرينة للمكنية البتة وهي يجب ان تكون قرينة للتخيلية البتة • فائدة • قال صاحب الاطول ومن غرائب الحوائج وعجائب اللوائح ان الاستعارة بالكناية فيما بين الاستعارات معلومة معينة على التشبيه الجواب لكمال المبالغة في التشبيه فهو ابلغ من المصراحة فكما ان قولنا السبع كالمنية

تشبيه مقلوب يعود الغرض منه إلى المشبه به كذلك انشبت المنية اظفارها استعارة مقلوبة استعير بعد تشبيه السبع بالمنية المنية للسبع الادعائي و اريد بالمنية معناها بعد جعلها سبعا تذبذبا على ان المنية بلغت في الاغتيال مرتبة ينبغي ان يستعار للسبع عنها اسمها دون العكس فالمنية رُضِعَتْ موضع السبع لكن هذا على ما جرى عليه السكاكي \* و التحقيقية هي ما يكون المشبه متحققا حسا او عقلا نحو رأيت اسدا يرمي فان الاسد مستعار للرجل الشجاع و هو امر متحقق حسا و نحو اهدنا الصراط المستقيم اي الدين الحق و هو امر متحقق عقلا لا حسا اما التخيلية فعند غير السكاكي ما مر واما عند السكاكي فهي استعارة لا تحقق لمعناها حسا و لا عقلا بل معناها صورة و همية محضة و لما كان عدم تحقق المعنى لا حسا و لا عقلا شاملا لما لم يتعلق به توهم ايضا اُضْرَفَ عنه بقوله بل معناها الخ و المراد بالصورة ذر الصورة فان الصورة جادت بهذا المعنى ايضا و المراد بالوهمية ما يخترعه المتخيلة باعمال الوهم اياه فان للانسان قوة لها تركيب المتفرقات و تفريق المركبات اذا استعملها العقل تسمى مفكرة و اذا استعملها الوهم تسمى متخيلة و لما كان حصول هذا المعنى المستعار له باعمال الوهم سميت استعارة تخيلية و من لم يعرفه قال المناسب حينئذ ان تسمى توهمية وعد الدسمية بـ تخيلية من امارات تعسف السكاكي و تفسيره و اما وصف الوهمية بقوله محضة اي لا يشوبها شئ من التحقق الحسي و العقلي للفرق بينه و بين اعتبار السلف فان اظفار المنية عندهم امر متحقق شابه توهم الذبوت للمنية و هناك اختلاط توهم و تحقق بخلاف ما اعتبره فانه امر وهمي محض لا تحقق له لا باعتبار ذاته و لا باعتبار ثبوته و تعريفه هذا صادق على لفظ مستعمل في صورة و همية محضة من غير ان تجعل قرينة الاستعارة بخلاف تفسير السلف و الخطيب فانها لا تنفك عندهم عن الاستعارة بالكناية وقد مرّج به حيث مثل للتخيلية باظفار المنية الشبيهة بالسبع اهلمت فلانا و السلف و الخطيب اما ان يذكروا المثال و يجعلوه مصنوعا او يجعلوا الاظفار ترشيعا للتشبيه لا استعارة تخيلية و رد ما ذكره فانه يقتضي ان يكون الترشيح استعارة تخيلية للزوم مثل ما ذكره فيه مع ان الترشيح ليس من المجاز و الاستعارة واجب بان الامر الذي هو من خواص المشبه به لما قرن في التخيلية بالمشبه كالمنية مثلا حملناه على المجاز و جعلناه عبارة عن امر متوهم يمكن اثباته للمشبه و في الترشيح لما قرن بلفظ المشبه به لم يحتاج الى ذلك لانه جعل المشبه به هو هذا المعنى مع لوازمه فاذا قلنا رأيت اسدا يفترس اقرانه و رأيت بحرا يتلاطم امواجه بالمشبه به هو الاسد الموصوف بالافتراس الحقيقي و البحر الموصوف بالتلاطم الحقيقي بخلاف اظفار المنية فانها مجاز عن الصورة الوهمية ليصح اضافتها الى الوهمية ليصح اضافتها الى المنية و محصله ان حفظ ظاهر اثبات لوازم المشبه به للمشبه يدعو الى جعل اندال على الاثر استعارة لما يصح اثباته للمشبه و لا يحتاج الى تجوز في ذلك الاثبات و ليس هذا الداعي في الترشيح لانه اثبت للمشبه به فلا وجه لجعله مجازا و لا يلزم عدم خروج الترشيح عن الاستعارة و عدم زيادته



عليها لأنه فرق بين المفيد والمجموع والمشبّه به هو الموصوف والصفة خارجة عنه لا المجموع المركب منهما وأيضا معنى زيادته ان الاستعارة تامة بدونه ويرد على هذا ان الترشيع كما يكون في المصراحة يكون في المكنية ايضا ففي المكنية لم يقرر المشبه به فلا تفرقة هناك ويمكن ان يفرق بان التخيلية لو حصلت على حقيقتها لا يثبت الحكم المقصود في الكلام للمكني عنها كما عرفت بخلاف المصراحة فان قولنا جادني احد له لبد لو اثبت فيه اللبد الحقيقي للاسد المستعمل في الرجل الشجاع مجازا لم يمنع من اثبات المجيى للاسد فان مآله جادني رجل شجاع لما شبهه به لبد لكنه لا يتم في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا فانه لو اريد الامر بالاعتصام الحقيقي لفات ما قصد بيانه للعهد فلا بد من جعل الاعتصام استعارة لما يثبت العهد \* فائدة \* التصريحية تعم الحقيقية والتخيلية والكل مجاز لغوي ومتباين هذا عند السكاكي \* والمكنية داخلية في الحقيقية عند السلف لان اللفظ المستعار المضمّر في النفس وهو محقق المعنى \* والتصريحية عند الخطيب ترادف الحقيقية وتباين التخيلية لانها عنده ليست لفظا فلا تكون محقق المعنى وكذا تباين المكنية لانها عنده نفس التشبيه المضمّر في النفس فلا تكون محقق المعنى \* فائدة \* في تحقيق قرينة الاستعارة بالكناية ذهب السلف حوى صاحب الكشاف الى ان الامر الذي اثبت للمشبه من خواص المشبه به مستعمل في معناه الحقيقي وانما المجاز في الاثبات ويحكمون بعدم انفكاك المكني عنه عنها واليه ذهب الخطيب ايضا وجوز صاحب الكشاف كون قرينتها استعارة حقيقية وكذا السكاكي ووجه الفرق بين ما يجعل قرينة للمكنية ويجعل نفسه تخيلا او استعارة حقيقية او اثباته تخيلا وبين ما يجعل زائدا عليها وترشيحا قوة الاختصاص بالمشبه به فايهما اقوى اختصاصا وتعلقا به فهو القرينة وما حواه ترشيح وكذا الحال بين القرينة والترشيح في الاستعارة المصراحة والظاهر ان ما يحضر السامع اولا فهو القرينة وما حواه ترشيح ذلك ان تجعل الجميع قرينة في مقام شدة الاهتمام بالايضاح هكذا في شرح بعض رسائل الاستعارة \* فائدة \* في الاتقان انك تقوم الاستعارة ببناء على انكارهم المجاز وقوم اطلاقها في القرآن لان فيها ايها ما للحاجة ولانه لم يرد في ذلك اذن الشارع وعليه القاضي عبد الوهاب المالكي انتهى \* خاتمة \* اذا جرى في الكلام لفظة ذات قرينة دالة على تشبيه شيعي بمعناه فهو على وجهين احدهما ان لا يكون المشبه مذكورا ولا مقدرا كقولك ثقيت في الحمام احدا اي رجلا شجاعا ولا خلاف في ان هذا استعارة لا تشبيه وتايبهما ان يكون المشبه مذكورا او مقدرا حينئذ فاسم المشبه به ان كان خبرا عن المشبه او في حكم الخبر كخبر باب كانه وان والمفعول الثاني لباب علمت والحال والنعمة فالاصح انه يسمى تشبيها لا استعارة لان اسم المشبه به اذا وقع هذه المواقع كان الكلام مصوغا لاثبات معناه لما اجري عليه او نفية عنه فاذا قلت لبد لاسد فاصوغ الكلام لاثبات الاعدية لزيد وهو ممتنع حقيقة فيحصل على انه لاثبات شبه من الاسد له فيكون الاتيان بالاسد لاثبات التشبيه فيكون خليفا بان يسمى تشبيها لان المشبه به انما جئ به لانه تشبيه

بـخلاف نحو لقيت اسدا فان الاتيان بالمشبه به ليس لاثبات معناه لشئ بل صوغ الكلام لاثبات الفعل واقعا على الاسد فلا يكون لاثبات التشبيه فيكون قصد التشبيه مكنونا في الضمير لا يعرف الا بعد نظر وتامل - هذا خلاصة كلام الشيخ في اسرار البلاغة و عليه جميع المحققين ومن الناس من ذهب الى ان الثاني ايضا اعني زيد امد استعارة لاجرائه على المشبه مع حذف كلمة التشبيه و الخلاف لفظي مبني على جعل الاستعارة اسما لذكر المشبه به مع خلو الكلام عن المشبه على وجه ينبئ عن التشبيه او اسما لذكر المشبه به لاجرائه على المشبه مع حذف كلمة التشبيه \* ثم انه نقل عن اسرار البلاغة ان اطلاق الاستعارة في زيد الاسد لا يحسن لانه يحسن دخول ادوات التشبيه من تغيير بصورة الكلام فيقال زيد كالاسد بخلاف ما اذا كان المشبه به نكرة نحو زيد اسد فانه لا يحسن زيد كاسد والا لكان من قبيل قياس حال زيد الى المجهول و هو امدما ولهذا يحسن كان زيدا اسد لان المراد بالخبر العموم فالتشبيه بالنوع لا بفرد فليس كالتشبيه بالمجهول و انما يحسن دخول الكاف بتغيير صورته و جعله معرفة بان يقال زيد كالاسد فاطلاق اسم الاستعارة ههنا لا يبعد و يقرب الاطلاق مزيد قرب ان يكون النكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض فان تقدير اداة التشبيه فيه يحتاج الى كثرة التغيير كان يقال هو كابدرا الا انه يسكن الارض وقد يكون في الصلات والصفات التي تجيء في هذا القبيل ما يحول تقدير اداة التشبيه فيه فيشتد استحقاقه لاسم الاستعارة و يزيد قربها منها كقوله اسد دم الاسد الهزبر خضابه فانه لا سبيل الى ان يقال المعنى انه كالاسد للتناقض لان تشبيهه بجنس السبع المعروف دليل على انه درنة او مثله و جعل دم الهزبر الذي هو اقوى الجنس خضاب يده دليل على انه فوقه فليس الكلام مصوغا لاثبات التشبيه بينهما بل لاثبات تلك الصفة فالكلام فيه مبني على ان كون الممدوح اسدا امر تقرر وثبت و انما العمل في اثبات الصفة الغريبة فمحصول هذا النوع من الكلام انك تدعي حديث شئ هو من الجنس المذكور الا انه اختص بصفة عجيبة لم يتوهم جوازها فلم يكن لتقدير التشبيه فيه معنى ولقد ضعف هذا الكلام صاحب الطول والمطول وقال الحق ان امثال زيد امد تشبيه مطلقا هذا اذا كان اسم المشبه به خبرا عن اسم المشبه او في حكم الخبر و ان لم يكن كذلك فنحو لقيت من زيد امدا و لقيني منه اسد فلا يسمى استعارة بالاتفاق لانه لم يجر اسم المشبه به على المشبه لا باستعماله فيه كما في لقيت امدا ولا باثبات معناه له كما في زيد اسد على اختلاف المذهبين و لا يسمى تشبيها ايضا لان الاتيان باسم المشبه به ليس لاثبات التشبيه اذ لم يقصد الدلالة على المشاركة و انما التشبيه مكنون في الضمير لا يظهر الا بعد تامل خلافا للسكاكي فانه يصمي مثل ذلك تشبيها وهذا النزاع ايضا لفظي راجع الى تفسير التشبيه فمن اطلق الدلالة المذكورة في تعريف التشبيه عن كونها لا على وجه التجريد والاستعارة وعن كونها على وجه التصريح سماه تشبيها ومن قيدها \* قال صاحب الطول ونحن نقول في لقيت من زيد امدا تجريد امد من زيد بمحصل زيد اسد \*

وهذا يجعل يتضمن تشبيه زيد بالاسد حتى صار اسدا بالغا غاية الجنس حتى تجرد عنه اسد لكن هذا التشبيه مكنون في الضمير خفي لان دعوى امديته مفروغ عنها منزلة منزلة امر متقرر لا يشوبه شائبة خفاء ولا يجعل السكاكي هذا من التشبيه المصطلح وكذلك يتضمن التشبيه تجريد الاسد الحقيقي عنه ان لا يخفى ان المجرد عنه لا يكون الا شبه اسد فينصرف الكلام الى تجريد الشبه فهو في افادة التشبيه بحكم رد العقل الى التشبيه بمنزلة حمل الاسد على المشبه فهو الذي سماه السكاكي تشبيها ولا ينبغي ان يذاع فيه معه وكيف وهو ايضا في تقدير المشبه والاداة كانه قيل لقيت من زيد رجلا كالاسد ولا تفاوت في ذلك بينه وبين زيد اسد انتهى وهذا بحث تركناها خوفا من الاطواب \*

**فصل الزاء المعجمة \* العجز بالفتح** وسكون الجيم كما في المنتخب ضد القدرة وقيل عدم القدرة كما يجيء في فصل الراء من باب القاف قال الشيخ الاشعري في اصح قوليه ان العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض وله قول ضعيف وهو ان العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود و اليه ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه وجواز تعلق العجز بالضدين فرع ذلك فيجوز تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما على هذا القول واما على القول الاول فلا يجوز كذا في شرح المواقف \* وعجز در اصطلاح بلغاء آنست كه ايراد معني تركيبي كه خواهد نتواند كرد و آنچه اذكيذ تمام نتواند كرد كذا في جامع الصنائع \* والعجز بحركات العين وسكون الجيم و بفتح العين وكسر الجيم وضمها ايضا في اللغة بمعنى مريد و پس هر چيزي كما في المنتخب وعند الشعراء هو آخر كلمة من البيت او الفقرة و يسمى بالضرب ايضا كذا في المطول في بحث الارصاد في فن البدع \*

**العجز بالفتح** اسم لمونث وهي لغة من احدى و خمسين سنة الى آخر العمر و شرعا من خمسين كذا في جامع الرموز في كتاب الصلوة في بيان صفة الصلوة \*

**المعجزة** اسم فاعل من الاعجاز وهي في الشرع امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرر بالتحدي مع عدم المعارضة و انما اخذ احد المرين لان المعجزة كما تكون اتيانا بغير المعتاد كذلك قد تكون منعا عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الصحة و الحيوة و التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه من النبوة فلا بد ان يكون الخارق موافقا للدعوى اذ لا شهادة بدون موافقة فخرج الدهانة كنطق الجهاد بانه مقتر كذاب لانها لا تكون موافقة للدعوى وكذا خرج الارهاص والكرامة لعدم اقترانهما بالدعوى و اما قولهم كرامة الولي معجزة لنبيه مع عدم كونها مقررنا بالدعوى فعلمي على التشبيه لا على انها معجزة حقيقة اذ يشترط في المعجزة ان تكون ظاهرة على يد مدعى النبوة و بقيد عدم المعارضة خرج الاستدراج

والسحر والشعوذة مع ان الحق ان السحر والشعوذة ليسا من الخوارق و ايضا لا يخلق الله تعالى الخارق  
 الموافق للدعوى في يد الكاذب في دعوى الرسالة بحكم العادة و لا نقض بالفرضيات اذ صادة النقض في  
 التعريفات يجب ان تكون من الواقعات و بالجملة فالمعجزة امر خارق يظهر على يد مدعى النبوة موافقا لدعواه  
 و قد سبق بيانها في لفظ الخارق ايضا في فصل القاف من باب الخفاء المعجزة \* اعلم ان للمعجزة سبعة شروط  
 الأول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التورث لان التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله  
 وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي و انتم لا تقدررون  
 عليه ففعل و عجزوا فانه معجز ولا فعل لله ثمه اذ عدم خلق القدرة ليس فعلا و من جعل الترك وجوديا بقاء  
 على انه الكف حذف هذا القيد لعدم الحاجة اليه الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز بدونه  
 و شرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده على الهواء و مشييه على الماء  
 لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله و ليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة \* معجزة الثالث ان  
 يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له  
 و هل يشترط التصريح بالتحدي و طلب المعارضة كما ذهب اليه البعض الحق انه لا يشترط بل يكفي  
 قرائن الاحوال مثل ان يقال له ان كنت نبيا فاطهره معجزا ففعل الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال  
 معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه لعدم تخرجه منزلة تصديق الله اياه السادس ان  
 لا يكون المعجز مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يدل على صدقه بل  
 ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق \* اما اذا قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذب  
 الميت له ففيه احتمالان والصحيح انه معجزة لان المعجزة هي احيائه وهو غير مكذب له و الحي بعد الحياة  
 يتكلم باختياريه ما يشاء \* و قيل عدم كونه معجزة انما هو اذا عاش بعد الاحياء زمانا و استمر على التكذيب  
 و لو خثر ميتا في الحال بطل الاعجاز لانه كان احيي للتكذيب فصار كتكذيب الضب والصحيح انه لا فرق  
 لوجود الاختياري في الصورتين والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من  
 الخوارق و لا يقدر احد ان ياتي بواحد منها وفي كلام الامدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معيننا  
 فلا بد في معارضته من المماثلة و اذا لم يكن معيننا فاكثر الاصحاب على انه لابد فيها من المماثلة و قال  
 القاضي لاحاجة اليها و هو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه و هو انا آتي بخارق الخ فاذا اتى غيره بخارق  
 وان لم يكن مماثلة لما اتاه فقد ظهر المخالفة فيما ادعاه و تحقق المعارضة السامع ان لا يكون المعجز  
 متقدما على الدعوى بل مقارنا لها لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على  
 يدي قبل لم يدل على صدقه و يطالب بالاثبات بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعاً \* و اما المتأخر من  
 الدعوى فاما ان يكون تأخره بزمان يصور معتاد مثله فظاهر انه دال على صدقه او بزمان متطاول مثلي ان

يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز لكن اختلفوا في وجه دلالة ف قيل  
 اخباره عن الغيب فيكون المعجز مقارنا للدعوى لكن تخاف عنها علمنا بكونه معجزا وقيل حصوله يكون  
 متاخرا من الدعوى وقيل يصير قوله اي اخباره معجزا عند حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا  
 القول متاخرا باعتبار صفته اعني كونه معجزا والحق ان المتأخر هو علمنا بكونه معجزا \* فأدلة \* اختلفوا  
 في كيفية حصولها المذهب عندنا معاصر الاشاعة انه فعل الفاعل المختار وهو الله سبحانه يظهرها  
 على يد من يريد تصديقه وقال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترتك ممثل ان يمسك  
 عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما  
 لصفاء جوهرها في اصل مطرتها واما لتصفيتها بضرب من المجاهدة وقطع العلائق متعلق بالانجذاب الى عالم  
 القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدن كما يشاهد في المرضى من ان النفس  
 لاشتغالها بمقاومة المرض تمنع عن التحليل وتمسك عن القوت مدة واما القول فكالأخبار بالغيب وسببه  
 انجذاب نفسه التقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقالها بما فيها من الصور وانتقال الصورة  
 الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل فبان يفعل فعلا لايفي به قوة غيره من نفث جبل وشق  
 بحر ومجيبه ان نفسه لقوتها تنصرف في مادة العناصر كما تنصرف في اجزاء بدنه \* فأدلة \* اختلفوا في كيفية  
 دلالتها على صدق مدعى النبوة فعند الاشاعة اجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقبيه فان اظهر  
 المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات وقالت المعتزلة خلقها  
 على يد الكاذب مقدور لله تعالى لكنه ممنوع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال فيبيح من الله  
 وقال الشيخ وبعض اصحابنا انه غير مقدور في نفسه لان للمعجزة دلالة على الصدق فطعا فلا بد لها من  
 وجه دلالة وان لم نعلم الوجه بعينه فان دل المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو  
 محال والا تفك المعجز عما يلزمه وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس لازما عقلا بل عادة فاذا  
 جوزنا انخراق العادة جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب واما بدون  
 ذلك التجويز فلا لان العلم بصدق الكاذب محال \* فأدلة \* من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها  
 ومنهم من انكر دلالتها على الصدق ومنهم من انكر العلم بها وان شئت التفصيل فارجع الى شرح الموافف  
 وشرح الطوابع وغيرها \*

العزیز بالراء المعجزة اختلف المحدثون في تعريفه فقال ابن مندة وقررة ابن الصلاح والنوري هو  
 حديث يرويه اثنان او ثلاثة فعلى هذا بينه وبين المشهور عموم من وجه فان المشهور ما رواه اكثر من اثنين  
 اي يكون له طرق فوق اثنين ما لم يجتمع شروط التواتر \* وقيل هو ما لا يرويه اقل من اثنين عن اثنين اي  
 من اقل من اثنين ان توالي رواية اثنين فقط من اثنين فقط لا يكاد يوجد فيشتمل ما يوجد في بعض مواضع



استفاده ثلثة او اكثر اذ الاقل هو المعتبر والحاكم على الاكثر في الحند في هذا العلم وحاشاه ان العزيز ما يروى  
بائنين في بعض المواضع ولا يروى بافل في موضع ما فخرج المتواتر والمشهور والقريب هكذا يفهم من  
شرح النخبة وحواشيه \* وفي خلاصة الخلاصة العزيز ما رواه اثنان او ثلثة من المجمع عدالته ويكون دور  
المشهور في عدد الرجال والاشاعة والمشهور ما رواه جماعة لا تباه حد النواتر ممن يجمع على عدالته \*

**فصل السين المهملة \* العدسي** هو المنسوب الى العدس بالدال \* وعند المهندسين هو سطح  
يحيط به قوسان مختلفا التحدب كل منهما اعظم من نصف الدائرة وسمى شلجيميا ايضا ماذا ادير المسطح  
العدسي على قطرة الاصغر نصف دوره يحدث جسم عدسي وان كادت احدى القوسين نصف الدائرة والاخرى  
اعظم منه يسمى بالشبيه بالعدسي و الشبيه بالشلجيمي كذا في ضابط قواعد الحساب في المساحة \*

**العكس** بالفتح وسكون الكاف يطلق على معان منها نفي الشيء قالوا عكس الاثبات نفي و  
لذا قيل العكس في باب المعروف مفسر دانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق عليه الحد  
لم يصدق عليه المحدود والطرد مفسر بانه كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وقد سبق في لفظ  
الطرد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين ويؤيده ما قال في شرح المواقف في مبحث المنصريات  
من ان الضوء كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر واللون عكسه اي كيفية يتوقف ابصارها  
على ابصار شيء آخر انتهى ومنها ما هو قسم من المعارضة كما يجيء في فصل الضاد المعجمة ومنها  
الرجعة وهي حركة الكوكب على خلاف التوالي وعلى هذا اصطلاح المنجمين و اهل الهيئة وقد سبق  
في فصل العين من باب الراء المهملتين ليكون مولانا عبد العلي برجندي در شرح زنج الخ بيكي در  
باب هشتم ميفرمايد كوكب راجع چون از برجى ببرجى مقدم نقل كند آنرا عكس گویند و نقل  
راس و ذنب قمر را ببرج ديگر نيز عكس گویند انتهى كلامه ومنها العمل بعكس ما افاده المائل و  
يسمى ايضا بالتعاكس والتعكيس والتحليل و عليه اصطلاح المحاسبين وطريقه انه ان ضعف السائل  
عددا فينصف المجيب له او جذر ميريح او ضرب فيقسم او زاد فينقص او عكس فيعكس مبتدئا للعمل من  
آخر السؤال ليخرج الجواب نلو قيل اي عدد ضرب في نفسه وزد على الحاصل اثنان وضعف وزد على  
الحاصل ثلثة وقسم المجتمع على خمسة وضرب الخارج في عشرة حصل خمسون فاقسم الخمسين على  
العشرة واضرب الخارج وهو الخمسة في نفسها وانقص من الحاصل وهو خمسة وعشرون ثلثة يبقى اثنان  
وعشرون وانقص من منصف ذلك اثنين يبقى تسعة وجذر التسعة وهو ثلثة هو الجواب كذا في شرح  
خلاصة الحساب \* وعكس النسبة عندهم يجيء في فصل الباء الموحدة من باب النون ومنها ان تقدم في  
الكلام جزوا ثم تعكس فتقدم ما اخرت وتؤخر ما قدمت و يسمى تبديلا ايضا وهذا من مصطلحات اهل  
البديع المحدود في المحسّنات المعنوية ويقع على وجوه منها ان يقع بين احد طرفي جملة و ما اضيف اليه

ذلك الطرف نحو عادات السادات سادات العادات فان العكس فيه قد وقع بين العادات و هو احد طرفي الكلام وبين السادات وهو الذي اضيف اليه العادات ومعنى وقوعه بينهما انه قدم العادات على السادات ثم عكس فقدم السادات على العادات ومنها ان يقع بين متعلقي فعلين في جملتين نحو تولج الليل في النهار و تولج النهار في الليل ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومنها ان يقع بين لفظين في طرفي جملتين نحو لاهن حل لهم و لاهم يحلون لهن ومنها ان يقع بين طرفي الجملة كما قيل • شعر •

طويت لحرار الفنون و نيلها • رداء شبابي و الجنون فنون

فحين تعاطيت الفنون و حفظها • تبين لي ان الفنون جنون

كذا في المطول • و في الاثنان بعد تعريف العكس بما ذكر قال ابن ابي الاصبع و من غريب اسلوب هذا النوع قوله تعالى و من يعمل من الصالحات من ذكرا و انثى و هو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة و لا يظلمون شيئا • و من احسن ديناً ممن اسلم وجهه لله و هو محسن فان نظم الآية الثانية عكس نظم الاولى لتقدم العمل في الاولى عن الايمان و تاخره في الثانية عن الاسلام • و منه نوع يسمى القلب و المقلوب المستوي و ما لا يستحيل بالانعكاس و هو ان تقرأ الكلمة من آخرها الى اولها كما تقرأ من اولها الى آخرها نحو كل في فلک و ربك فكبر و لائلا في في القرآن انتهى لكن صاحب التلخيص ذكر القلب و المقلوب المستوي في المحسنات اللفظية فعلى هذا لا يكون هو من انواع العكس ومنها ما يسمى عكسا مستويا و عكسا مستقيما و هو تبديل كل من طرفي القضية بالآخر مع بقاء الصدق و الكيفية اي الانجاب و السلب بحالهما و هذا من مصطلحات المنطقيين و هو المتبادر عند اطلاق لفظ العكس كما في شرح اشراق الحكمة و قد يطلقون العكس مجازا على القضية الحاصلة من هذا التبديل • و قيل الظاهر انه حقيقة لكثرة الاستعمال في ذلك فيقال عكس الموجبة الكلية موجبة جزئية وهكذا في بواقي القضايا وذاك ان تجمع بينهما بان العكس نقل او لا من المعنى اللغوي الى المعنى المصدري الذي يشتق منه سائر الصيغ كقولهم عكس و انعكس و انعكس و نحوها ثم استعمل في القضية المخصوصة بعلاقة السببية ثم كثر استعماله فيها حتى صار حقيقة بالغلبة • ثم المراد بتبديل الطرفين التبديل المعنوي اي المغير للمعنى حتى يخرج تبديل طرفي المنفصلة فانهم قالوا لا عكس للمنفصلات و يحتمل ان يكون مرادهم انه ليس للمنفصلات عكس معتد به فينبذ الحاجة الى تخصيص التبديل و ذكر الطرفين اولى من الموضوع و المحمول كما ذكره البعض لشموله عكس الحملات و الشرطيات • والمراد بطرفي القضية طرفاها في الذكر فلا يرد ان طرفي القضية الحقيقية لم يدخل في التعريف فان الطرف الاول منها ذات الموضوع و الثاني وصف المحمول و في العكس يصير ذات المحمول موضوعا و وصف الموضوع محمولا و المراد ببقاء الصدق لزوم بقاء المعنى انه لو فرض الاصل صادقا لزم منه لذاته مع قطع النظر عن خصوص المادة صدق الفرع بلا واسطة فرع آخر

لصدق المفروض في الاصل في الفرع لذاته بلا واسطة ليدخل في التعريف عكس القضية الكاذبة وليخرج عنه تبديل طرفي القضية بحيث يحصل منه قضية لازمة لصدق مع الاصل لحصول المادة كتبديل الموجبة الكلية بالموجبة الكلية في قولنا كل انسان ناطق وكل ناطق انسان وليخرج عنه تبديل طرفيها بحيث يحصل منه قضية اعم من العكس كتبديل طرفي السالبة الكلية بحيث يحصل سالبة جزئية وتبديل طرفي الضرورية بحيث يحصل ممكنة عامة وانما اشترطوا بقاء الصدق لان العكس لازم خاص من لوازم الاصل ويستحيل صدق الملزوم بدون اللازم فعند التحقيق العكس بالمعنى المصدري تبديل طرفي القضية بحيث يحصل منه اخص قضايا لازمة لها لذاتها موافقة لها في الكيف وبالمعنى الحاصل بالمصدر اخص قضايا حاصلة بتبديل طرفي القضية لازمة للاصل لذاته موافقة له في الكيف فلا بد في اثبات انعكاس قضية الى قضية من بيان لزوم العكس للاصل في جميع المواد بدليل او تنبيه ومن بيان عدم لزوم قضية اخص منه كذلك بنخلها عنه في بعض المواد كما يقال الموجبة كلية او جزئية تنعكس موجبة جزئية للزومها لهما في جميع المواد وعدم لزوم الموجبة الكلية لشيئ منهما في جميعها لتخلفها عنهما فيما اذا كان المحمول اعم من الموضوع والتالي اعم من المقدم كما في قولك كل انسان حيوان وقولنا اذا كان الشيء انسانا كان حيوانا اذ لا يصدق العكس هناك كلية مع صدق الاصلين قطعا ولم يعتبروا بقاء الكذب لجواز لزوم الصدق الكاذب والمراد ببقاء الكيف بقاء الكيف الموجود في الاصل في الفرع بمعنى ان يكون عكس الموجبة موجبة وعكس السالبة سالبة اعلم ان معنى انعكاس القضية انه يلزمها العكس لزوما كلياً ومعنى عدم انعكاسها انه ليس يلزمها العكس لزوما كلياً \* فائدة \* السالبة الكلية تنعكس كنفسها والجزئية لا تنعكس لجواز عموم الموضوع والموجبة مطلقا تنعكس جزئية ولا عكس للمنفصلات والاتفاقيات لعدم الجدوى واما بحسب الجهة فمن السوالب الكلية تنعكس الدائمات والعامتان كنفسهما والخاصتان عامتين مع اللادوام في البعض ولا عكس للبواقي ومن السوالب الجزئية لا تنعكس الا الخاصتان كنفسهما ومن الموجبات تنعكس الوجوديتان والوقتيتان والمطلقة العامة مطلقة عامة والخاصتان حينية لا دائمة ومنها ما يسمى عكس النقيض وهو تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف بحالهما وقد يطلق عكس النقيض ايضا على القضية الحاصلة من هذا التبديل والمعنى الاول اصل بالنسبة الى الثاني والثاني منقول منه والمراد بتبديل نقيضي الطرفين تبديل كل من الطرفين بنقيض الطرف الآخر والمراد ببقاء الصدق والكيف ما عرفت في العكس المستوي والحاصل ان عكس النقيض قد يطلق على جعل نقيض المحكوم به محكوما عليه ونقيض المحكوم عليه محكوما به على وجه يحصل اخص القضايا اللازمة للاصل بهذا التبديل مع الموافقة في الكيف بلا واسطة ومع قطع النظر عن خصوص المادة \* وقد يطلق على اخص القضايا اللازمة للاصل على الوجه المذكور فاذا قلنا كل انسان حيوان كان عكس نقيضه كالمسا ليس بحيوان ليس بانسان

ونحن الآن نبدأ على اصطلاح قدماء المنطقيين وقالوا المستعمل في العلوم هو هذا المعنى وحكم  
الموجبات فيه حكم السوالب في العكس المستوي والبيان البيان واما عند المتأخرين منهم فنعكس النقيض  
جعل نقيض المحكوم به من الاصل محكوما عليه وعين المحكوم عليه هذه محكوما به مع بقاء الصدق دون الكيف  
اي على وجه يحصل اخص القضايا اللازمة للاصل على هذا التبديل مع المخالفة في الكيف بلا واسطة  
ومع قطع النظر عن خصوص المادة وقد يستعمل في هذا الاصطلاح ايضا في اخص القضايا اللازمة للاصل  
على هذا الوجه فنعكس نقيض قولنا كل انسان حيوان لا شئ مما ليس بحيوان بانسان وحكم الموجبات  
مدهم ايضا حكم السوالب في العكس المستوي لا بالعكس اي ليس حكم السوالب من عكس النقيض  
حكم الموجبات في العكس المستوي كما قاله المتقدمون \* فائدة \* قال المولوي عبد الحكيم في حاشية  
القطبي لا يفهم من تقييد العكس بالمستوي و اضافته الى النقيض ان للعكس معنى اصطلاحيا مشتركا  
بينهما بل بعد تخصيص العكس اللفوي بالصفة و الاضافة استعمال كل من القيدتين في معنى اصطلاحيا  
و ليس لفظ العكس مشتركا لفظيا بينهما اذ لا دليل على وضعه للمعنيين انتهى \* فائدة \* للقوم في بيان  
انعكاس القضايا طرق ثلاث الاول الخلف و الثاني الافتراض و الثالث وهو ان يعكس نقيض الاصل  
او جزئه ليحصل ما ينافي الاصل هذا كله خلاصة ما في تكملة الحاشية الجالية و ما في حاشية القطبي  
المولوي عبد الحكيم \*

التعاكس و التعميس عند المحامين هو العكس كما مر \*

الانعكاس هو العكس ايضا \*

فصل الشين • العرش بالفتح وكون الراء المهملة في لسان اهل الشرع هو الذي سماه الحكماء

فلك الاملاك • و العرش الاكبر عند الصوفية قلب الانسان الكامل كما في كشف اللغات \*

فصل الصاد • العقص بالفتح وكون القاف عند اهل العروض هو اجتماع الخرم و العصب

و الكف او نقول هو جمع و الخرم و النقص و النقص الكف بعد العصب فمفاعلتان بالنقص يصير مفاعيل ثم  
بالخرم يصير فاعيل ولعدم كونه مستعملا يوضع موضعه مفعول كذا في عنوان الشرف و جامع الصنائع  
و رسالة قطب الدين السرخسي \*

فصل الضاد • العرض بالفتح وكون الراء في اللغة المتاع و هو الذي لا يدخله كيدل و لا وزن

ولا يكون حيوانا ولا عقارا كذا في الصحاح • و في جامع الرموز و باع الاب عرض ابنه بسكون الراء و فتحها اي  
متاعا النقيدين و الماكول و الملبوس من المنقولات و هو في الاصل غير النقيدين من المال كما في المغرب  
و المقائس و غيرهما انتهى و المراد به في باب النفقة المنقول كذا في الشمني و العروض الجمع و عرض  
بسكون وا برلي معاني ديگر هم آمده چنانکه فراخي و پهنای و روی کوه و ملخ بسیار و کوه و کنار کوه

و غير آن چنانكه در منتخب مذکور است \* و عرض الانسان هو البعد الآخذ من يمين القوس الى يساره و عرض الحيوان ايضا كذا في شرح المواقف في مبحث الكم لكن في شرح الطوالع البعد الآخذ من راس الحيوان الى ذنبه عرض الحيوان \* و العرض عند اهل العربية هو طلب الفعل بلين و تاديب نحو الاتنزل بذاتصيب خيرا كذا في معنى اللبب في بحث الا و المراد انه كلام دال على طلب الفعل الخ لانه قسم من الانشاء على قياس ما عرفت في الترجي و عند الحديثين هو قراءة الحديث على الشيخ و انما سميت القراءة عرضا لعارضه على الشيخ سواء قرأ هو او غيره و هو يسمع و يختلف في نسبتها الى السماع فالمثقول عن مالك و اكثر اصحاب الحديث المساواة و عن ابي حنيفة رج و اصحابه ترجيح القراءة و عن الجمهور ترجيح السماع كذا في خلاصة الخلاصة \* و في شرح النخبة و شرحه يطلق العرض عندهم ايضا على قسم من المنازلة و هو ان يحضر الطالب كتاب الشيخ اما اصله او فرعه المقابل به فيعرضه على الشيخ فهذا القسم يسمى غير واحد من ائمة الحديث عرضا و قال النووي هذا عرض المنازلة و اما ما تقدم فيسمى عرض القراءة ليميز احدهما عن الآخر انتهى \* و عند الحكماء يطلق على معن احدها السطح و هو ماله امتدادان و بهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض \* و ثلثها الامتداد المفروض ثانيا المقاطع الامتداد المفروض اولا على قوائم و هو ثلثي الاعداد الثلاثة الجسمية \* و ثلثها الامتداد الانصر كذا في شرح المواقف في مبحث الكم و عند اهل الهيئة يطلق على اشياء منها عرض البلد و هو بعد سمت راس اهله اي مكانه عن معدل النهار من جانب لا اقرب منه و هو انما يتصور في الآفاق المائلة لا في اوفى خط الاستواء اذ في المواضع الكائنة على خط الاستواء يمر المعدل بسمت رؤس اهله و اما المواضع التي على احد جانبي خط الاستواء شمالا او جنوبا فسمت رؤس اهلهما بعد عن المعدل اما في جانب الشمال و يسمى عرضا شماليا او في جانب الجنوب و يسمى عرضا جنوبيا و انما يتحقق هذا البعد بدائرة تمر بسمت الراس و قطبي المعدل و هي دائرة نصف النهار و لذا قيل عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار فيما بين معدل النهار و سمت الراس اي من جانب لا اقرب منه و هي مساوية لقوس من دائرة نصف النهار فيما بين المعدل و سمت العدم من جانب لا اقرب منه بذات على ان نصف النهار قد تنصف بقطبي الاق و بمعدل النهار و ايضا هي مساوية لارتفاع قطب المعدل و انحطاطه فان البعد بين قطب دائرة محيط الاخرى كالبعد بين محيط الاولى و قطب الاخرى و لهذا اطلق على كل واحدة منهما انها عرض البلد فعرض البلد كما يفسر بما سبق كذلك يفسر بقوس منها فيما بين المعدل و سمت القدم من جانب لا اقرب منه و بقوس منها بين الاق و قطب المعدل من جانب لا اقرب منه \* و القوس التي بين العطينين او المنطقتين تسمى تمام عرض البلد و منها عرض اقليم الرؤية و يسمى بالعرض المحكم ايضا كما في شرح التذكرة و هو بعد سمت الراس عن منطقة البروج من جانب لا اقرب منه فهو قوس من دائرة عرض اقليم الرؤية بين



قطب الانق و المنطقة او بين الانق و قطب المنطقة من جانب لا اقرب منه و دائرة عرض اقليم البرية هي دائرة السموت و منها عرض الانق الحادث و هو قوس من دائرة نصف النهار الحادث بين قطب الانق الحادث و معدل النهار من جانب لا اقرب منه و منها عرض جزء من المنطقة و يسمى بالميل الثاني كما يسمى و بعرض معدل النهار ايضا كما في القانون المسعودي و هو قوس من دائرة العرض بين جزء من المنطقة و بين المعدل من جانب لا اقرب منه و منها عرض الكوكب و هو بعده عن المنطقة و هو قوس من دائرة العرض بين المنطقة و بين الكوكب من جانب لا اقرب منه و المراد بالكوكب راس الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب المنتهي الى الفلك الاعظم فالكوكب اذا كان على نفس المنطقة فلا عرض له و الا فله عرض اما شمالي او جنوبي و هذا هو العرض الحقيقي للكوكب \* و اما العرض المرئي له فهو قوس من دائرة العرض بين المنطقة و بين المكان المرئي للكوكب و منها عرض مركز التدوير و هو بعد مركز التدوير عن المنطقة و هو قوس من دائرة العرض بين المنطقة و مركز التدوير من جانب لا اقرب منه \* و لو قيل عرض نقطة قوس من دائرة العرض بين تلك النقطة و المنطقة من جانب لا اقرب منه يتناول عرض الكوكب و عرض مركز التدوير و يسمى هذا العرض اي عرض مركز التدوير بعرض الخارج المركز و هو ميل الفلك المائل اي بعده عن المذطعة يسمى به لان ميل الفلك المائل قوس من دائرة العرض التي تمر بقطبي الممثل ما بين الفلك المائل و الممثل من جانب لا اقرب منه و سطح الفلك الخارج في سطح الفلك المائل فميل الفلك المائل عن الممثل الذي هو عرضه يكون عرض الفلك الخارج المركز اعلم انه لا عرض للشمس اصلا لكون خارجه في سطح منطقة البروج بخلاف السيارات الاخر و انه لا عرض للقمر سوى هذا العرض لان افلاكه المائل و الحامل و التدوير في سطح واحد لا ميل لبعضها عن بعض ثم ان ميل الفلك المائل في العلوية و العمر ثابت و في السفليين غير ثابت بل كلما باع مركز تدوير الزهرة او عطارد احدى العقدتين انطبق المائل على المنطقة و صار في سطحها فاذا جاوز مركز التدوير تلك العقدة التي بلغها امترق المائل عن المنطقة و صار مقاطعا لها على التقاصف و ابتداء نصف المائل الذي عليه مركز التدوير في الميل عن المنطقة اما المزهرة الى الشمال و اما لعطارد الى الجنوب و نصفه الآخر بخلاف ثم هذا الميل يزداد شيئا فشيئا حتى ينتهي مركز التدوير الى منتصف ما بين العقدتين فهناك غاية الميل ثم ياخذ الميل في الانقصاص شيئا فشيئا و يتوجه المائل نحو الانطباق على المنطقة حتى ينطبق عليه ثانيا عند بلوغ مركز التدوير العقدة الاخرى فاذا جاوز مركز التدوير هذه العقدة عادت الحالة الاولى اي يصير النصف الذي عليه المركز الآن اما في الزهرة فشماليا و كان قبل وصول المركز اليه جنوبيا و النصف الذي كان شماليا كان جنوبيا \* و اما في عطارد فبالعكس فعلى هذا يكون مائل كل منهما متحركا في العرض الى الجنوب و بالعكس الى غاية ما من غير اتمام الدورة و يكون مركز تدوير الزهرة اما شماليا عن المنطقة

لو منطبقا عليها لا يصير جنوبيا عنها قطعا و يكون مركز تدوير عطارد اما جنوبيا عنها او منطبقا عليها لا يصير شماليا عنها اصلا ومنها عرض التدوير و يسمى بالميل و بميل ذروة التدوير و حضيضه ايضا وهو ميل القطر المار بالذروة و الحضيض عن سطح الفلك المائل و لا يكون القطر المذكور في سطح المائل الا في وقتين بيهانه ان ميل هذا القطر غير ثابت ايضا بل يصير هذا القطر في العلوية منطبقا على المنطقة و المائل عند كون مركز التدوير في احدى العقدتين اي الراس او الذنب ثم اذا جاوز عن الراس الى الشمال اخذت الذروة في الميل الى الجنوب عن المائل متقاربة الى منطقة البروج و اخذ الحضيض في الميل الى الشمال عنه متباعدة عن المنطقة و يزداد شيئا فشيئا حتى يبلغ الغاية عند بلوغ المركز منتصف ما بين العقدتين ثم ياخذ في الانقصاص شيئا فشيئا الى ان ينطبق القطر المذكور ثانيا على المائل و المنطقة عند بلوغ المركز الذنب فاذا جاوز الذنب الى الجنوب اخذت الذروة في الميل عن المائل الى الشمال متقاربة الى المنطقة و اخذ الحضيض في الميل عنه الى الجنوب متباعدة عن المنطقة و هكذا على الرسم المذكور اي يرداد الميل شيئا فشيئا حتى يبلغ اغاية في منتصف العقدتين ثم ينقص حتى يبلغ المركز الى الراس و تعود الحالة الاولى و يلزم من هذا ان يكون ميل الذروة في العلوية ابدا الى جانب المنطقة و ميل الحضيض ابدا الى خلاف جانب المنطقة ولو كان الكوكب على الذروة او الحضيض و مركز التدوير في احدى العقدتين لم يكن للكوكب عرض و الا فله عرض \* و ميل الذروة اذا اجتمع مع ميل المائل ينقص الاول عن الثاني فالباقي عرض الكوكب \* و اذا اجتمع ميل الحضيض مع ميل المائل يزيد الاول على الثاني فالمجموع عرض الكوكب \* و اما في السفليين فالقطر المذكور اما يدطبق على المائل عند بلوغ \* مركز التدوير منتصف ما بين العقدتين و هناك غاية ميل المائل عن المنطقة \* و لما كان اوجا السفليين و حضيضاهما على منتصف العقدتين كان انطباق القطر على المائل في المنتصف اما عند الارج او الحضيض فعند الارج تبندى الذروة في الميل اما في الزهرة ما في الشمال عن المائل متباعدة عن المنطقة و يلزمه ميل الحضيض الى الجنوب متقاربا اليها في الابتداء و يزداد الميل شيئا فشيئا حتى يصل المركز الى العقدة و ينطبق المائل على المنطقة فهناك الذروة في غاية الميل عن المائل و المنطقة شمالا و الحضيض في غاية الميل عنهما جنوبا فلو كان الزهرة على الحضيض كان جنوبيا عن المنطقة فاذا جاوز المركز العقدة انتقص الميل على التدريج فاذا وصل الى المنتصف و هناك حضيض الحامل انطبق القطر على المائل ثانيا و من ههنا تبندى الذروة في الميل عن المائل الى الجنوب متوجهة نحو المنطقة و الحضيض في الميل عنه الى الشمال متباعدة عن المنطقة فاذا وصل المركز العقدة الاخرى و انطبق المائل على المنطقة كانا في غاية الميل عنهما اما الذروة ففي الجنوب و اما الحضيض ففي الشمال فلو كان الزهرة حينئذ على الذروة كان جنوبيا عن المنطقة \* و اما في عطارد فعند الارج تبندى الذروة في الميل عن المائل الى الجنوب متباعدة عن المنطقة

و ميل الحضيض منه حينئذ الى الشمال متوجها نحو المنطقة فاذا بلغ المركز العقدة و انطبق المائل على المنطقة فهناك ميل الذروة عنهما الى الجنوب يبلغ الغاية وكذا ميل الحضيض عنهما الى الشمال فلو كان عطارد حينئذ على الحضيض كان شماليا عن المنطقة فاذا جاوز المركز العقدة انقصر الميل شيئا فشيئا حتى اذا وصل الى المنتصف كان ميل المائل عن المنطقة في الغاية و انطبق القطر على المائل فانيا و هناك حضيض الحامل و منه تبدى الذروة في الميل عن المائل شمالا متوجهة نحو المنطقة في الابتداء و الحضيض بالعكس فاذا انتهى المركز الى العقدة الاخرى كان الذروة في غاية الميل الشمالي عنهما و الحضيض في غاية الميل الجنوبي فلو كان عطارد حينئذ على الذروة يصير شماليا عن المنطقة و تبين من ذلك ان المائل في السفليين اذا كان في غاية الميل عن المنطقة لم يكن للقطر المذكور ميل عن المائل و اذا كان المائل عديم الميل عن المنطقة كان القطر في غاية الميل عن المائل بل عن المنطقة ايضا و منها عرض الورا و يسمى ايضا بالانحراف و الالتواء و الالتفاف و هو ميل العطر المار بالبعدين الاوسطين من التدوير عن سطح الفاك المائل و هذا مخنص بالسفليين بخلاف عرض الخارج المركز فانه يعم الخمسة المتحركة و بخلاف عرض التدوير فانه يعم الخمسة المتحركة اعلم ان ابتداء الانحراف اما هو عند بلوغ مركز التدوير احدى العقدتين على معنى ان القطر المذكور في سطح المائل و منطبق عليه هذا و حين جاوز المركز العقدة ابتدئ العطر في الانحراف عن سطح المائل و يزيد على التدريج و يبلغ غايته عند منتصف العقدتين فان كان المنتصف الذي بلغه المركز هو الاوج كان الطرف الشرقي من القطر المذكور اي المار بالبعدين الاوسطين المسمى بالطرف المسائي في غاية ميله عن سطح المائل اما في الزهرة فالى الشمال و اما في عطارد فالى الجنوب و كان الطرف الغربي المسمى بالطرف الصباحي في غاية الميل ايضا ففي الزهرة الى الجنوب و في عطارد الى الشمال و ان كان المنتصف الذي بلغه المركز هو الحضيض فعلى الخلاف فيهما اي كان الطرف المسائي في غاية الميل في الزهرة الى الجنوب و في عطارد الى الشمال و الطرف الصباحي بالعكس فعلم ان الانحراف يبلغ غايته حيث يعدم فيه ميل الذروة و الحضيض اعني عند المنتصفين و انه يعدم بالكلية حيث يكون ميل الذروة و الحضيض في الغاية و ذلك عند العقدتين وقد ظهر من هذا المذكور كله اي من تفصيل حال القطر المار بالذروة و الحضيض من تدوير الخمسة المتحركة و من تفصيل حال القطر المار بالبعدين الاوسطين في السفليين في ميدهما عن المائل ان مدة دور العلك الحامل و مدة دور الفطرين المذكورين متساويتان وكذا ازمان ارباع دوراتهما ايضا متساوية كل ذلك بتقدير العزيز العليم الحكيم \* فائدة \*

اعلم ان اهل العمل يسمون عرض مركز التدوير عن منطقة المائل في السفليين العرض الاول والعرض الثاني يحصل للكوكب بسبب الميل العرض الثاني و بسبب الانحراف العرض الثالث هذا كله خلاصة ما ذكره السيد السند في شرح الملخص و عبد العلي البرجندي في تصانيفه \*

**العريض** كالكريم نزد عروضيان اسم بحريست مقلوب طويل ووزنش مفاعيلن فعولن است چنانكه  
گنجهت در لفظ طويل در فصل لم از باب طامى مهملة •

**العروض** بالفتح راه كوه ونام مكه و مدینه وركن آخر از مصراع اول بيت و علمي است كه ميزان  
شعر از آن موزون كند كذا فى الملتخب • و فى المذهب العروض بالفتح مكه و مدینه و ترازوي شعر و طريقة  
آن الافاريض و العروضات جماعة •

**العرض** بفتح العين عند المتكلمين و الحكماء و غيرهم هو ما يقابل الجوهر كما عرفت فى فصل الراد  
المهملة من باب الجيم و يطلق ايضا على الكلي المحمول على الشئ الخارج عنه و يسمى عرضيا ايضا و يقابله  
الذاتي و قد سبق فى فصل الواو من باب الذال المعجمة فان كان لحوته للشئ لذاته او لجزئه الاعم او  
المساوي او الخارج المساوي يسمى عرضا ذاتيا و ان كان لحوته له بواسطة امر خارج اخص او اعم مطلقا او من  
وجه او بواسطة امر مباين يسمى عرضا غريبا • و قيل العرض الذاتي هو ما يلحق الشئ لذاته او لما يصاربه  
سواء كان جزءا لها او خارجا عنها • و قيل هذا هو العرض الاول و قد سبق ذلك فى المقدمة فى بيان الموضوع  
و ايضا هو اي العرض بالمعنى الثاني اما ان يختص بطبيعة واحدة اي حقيقة واحدة وهو الخاصة المطلقة  
و اما ان لا يختص بها و هو العرض العام كالماشي الانسان و عرف العرض العام بانه المقول على ما تحت اكثر  
من طبيعة واحدة بمقيد الاكثر خرج الخاصة و الكليات الثلاثة الباقية من الكليات الخمس غير داخله فى المقول  
لكون المعروف من اقسام العرضي و تلك من اقسام الذاتي • و ايضا العرض بهذا المعنى اما لازم او غير لازم و اللازم  
ما يمتنع انفكاكه عن الماهية كالضحك بالقوة للانسان و غير اللازم ما لا يمتنع انفكاكه عن الماهية بل يمكن سواء كان  
دائم الثبوت او مفارقا بالفعل و يسمى عرضا مفارقا كالضحك بالفعل للانسان • قيل غير اللازم لا يكون دائم الثبوت  
لان الدوام لا ينفك عن الضرورة التي هي اللزوم فلا يصح تقسيمه اليه و الى المفارق بالفعل كما ذكرتم و اجيب بان  
ذلك التقسيم انما هو بالنظر الى المفهوم فان العقل اذا لاحظ دوام الثبوت جوز انفكاكه عن امتناع الانفكاك  
مطلقا بدور العكس • ثم العرض المفارق اما ان لا يزول بل يدوم بدوام الموضوع او يزول و الاول المفارق بالقوة ككون  
الشخص اميا بالنسبة الى الشخص الذي مات على الامية و الثاني المفارق بالفعل وهو اما سهل الزوال  
كالقيام او غيره كالعشق و ايضا اما مريع الزوال كحمرة الخجل او بطيئ الزوال كالشباب و الكهولة و ذكر لفظ  
العرض مع المفارق وتركه مع الارام بناء على الاصطلاح و لا منافشة فيه صرح به فى بديع الميزان • ثم كل من  
الخاصة و العرض العام اما شامل لجميع افراد المعروض وهو اما لازم او مفارق و اما غير شامل و قد سبق فى لفظ  
الخاصة فى فصل الصاد المهملة من باب الخاء المعجمة • فائدة • هذا العرض ليس العرض القسم للجوهر  
كما زعم البعض لان هذا قد يكون محمولا على الجوهر مواطاة كالمشي المحمول على الانسان مواطاة • و قد  
يكون جوهر كالحديد فانه عرض عام للناطق مع انه جوهر بخلاف العرض القسم للجوهر اي المقابل له فانه

يتمتع ان يكون محمولاً على الجوهر بالمواطاة اذ لا يقال الانسان بياض بل ذو بياض و يمتنع ان يكون جوهره  
لكنه مقابلة له هذا كله خلاصة ما في كتب المنطق \* وللعرض معان أخر قد سبق في لفظ الذات في  
فصل الوار من باب الدال المعجمة \* تقسيم العرض المقابل للجوهر \* فقال المتكلمون العرض اما ان يختص  
بالحي وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالحواس وبغيرها كالعلم والقدرة ونحوهما و حصرها في العشرة  
وهي الحيوة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والام كما حصرها  
صاحب الصحائف باطل لخروج التعجب والضحك والفرح والغم ونحو ذلك واما ان لا يختص به وهو  
الاكوان والمحسوسات باحدى الحواس الظاهرة الخمس \* وقيل الاكوان محسوسة بالبصر بالضرورة ومن انكر  
الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله ولا يخفى ان منشأ هذا القول عدم الفرق بين المحسوس بالذات و  
المحسوس بالواسطة فاننا لانشهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون  
والاجتماع والافتراق فلا و لذا اختلف في كون الاكوان وجودية و لو كانت محسوسة لما وقع الخلاف اعلم ان  
انواع كل واحد من هذه الاقسام متناهية بحسب الوجود بدليل برهان التطبيق وهل يمكن ان يوجد من  
العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية و  
ان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك فمنعه اكثر المعنزة وكثير من الاشاعرة وجوزة  
الجبائي واتباعه والقاضي منا والحق عند المحققين هو التوقف وقال الحكماء اقسامه تسعة الكم والكيف  
والاين والوضع والملك والاضافة ومتى والفعل والانفعال وتسمى هذه مقولات تسعا و ادعوا الحصر  
فيها \* قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها مبطل الحصر مقالوا لانسلم انهما عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج  
و ان علمنا ذلك فنحن لانحصر الاعراض باسرها في التسع بل حصرنا المقولات فيها وهي الاجناس العالمة  
على معنى ان كلما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع اعلم ان حصر المقولات في العشر ابي الجوهر  
والاعراض التسع من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء المفيد المظن  
ولذا خالف بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية والشيخ  
المقتول جعلها خمسة فعدا الحركة مقولة براحها و قال العرض ان لم يكن قاراً فهو الحركة و ان كان قاراً فاما ان  
لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير و حينئذ اما يكون يقتضي لذاته القسمة فهو  
الكم و الا فهو الكيف \* وقد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات و ان المفهرسات الاعتبارية من الامور  
العامّة وغيرها سواء كانت ثابتة او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمي والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك  
مفهرسات المشتقات كالابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس الماهيات لها وحدة نوعية كالسود والبياض  
وكون الشيء ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها من مقولة الفعل وذهب  
بعضهم الى ان مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما \* فائدة \* العرض لم ينكر



وجوده الا ابن كيسان فانه قال العالم كله جواهر والقائلون بوجوده اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شريطة قليلة لا يعابهم كابى الهذيل فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا في محل وجعل البارى مرئدا بتلك الارادة

**\* فائدة \*** العرض لا ينتقل من محل الى محل باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلان الانتقال لا يتصور الا في المنحيز والعرض ليس بمنحيز. واما عند الحكماء فلان تشخصه ليس لذاته والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى الكل سواء ومكونه علة لنسبته هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه لمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى والانتقال لا يتصور الا مع بقاء الهوية **\* فائدة \*** لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للعلافة وجه عدم الجواز ان قيام الصفة بالموصوف معناه ان يكون تحييز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف وهذا لا يتصور الا في المنحيز والعرض ليس بمنحيز **\* فائدة \*** ذهب الاشعري ومذبعوه من محققى الاشاعرة الى ان العرض لا يبغي زمانيين ويعبر عن هذا بتجدد الامثال كما في شرح المتنوي والاعراض جعلتها غير باقية عندهم بل هي على التفضي والتجدد فيدفعني واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه اما هو للعادر المختار واما ذهبوا الى ذاك لانهم قالوا بان السبب المحجوج الى المؤثر هو الحدوث ولزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه عدم تعالى عن ذاك لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقاءه محتاجا الى ذاك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه ولا استغناء املا وذلك لان الاعراض لوبقية في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمان الذاتي وما بعده واللازم وهو امتناع الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس فيكون الملزم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا والتوضيح في شرح المواصف \* وراقهم النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقال النظام والصوفية الاجسام ايضا غير باقية كالاعراض \* وقالت العلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الزمنة والحركات والاصوات \* وذهب ابو علي الجبائي وابنه و ابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات و انواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف **\* فائدة \*** العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمكالمين بالضرورة ولذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر ولم يوجد له مخالف الا ان قدماء العلاسفة القائلين بوجود الاضافات جؤروا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة باطرفين والحق انهما مثالا فاقرب هذا من ذلك مخالف بالشخص لقرب ذلك من هذا وان شارك في الحقيقة النوعية ويوضحه المتخالفان من الاضافات كالابوة والبنوة ان لا يشتبه على ذي مسكة انهما متفاسران بالشخص بل بالذرع ايضا \* وقال ابو هاشم التاليف عرض و انه يقوم بجوهريين لا اكثر

أعلم أن العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محل مختلف فيه واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو باطل • وما نقل من أبي هاشم في التاليف أن حمل على القسم الأول فلا منازعة معه إلا في انقسام التاليف وكونه وجوديا وإن حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة في وجودية التاليف و المشهور أن مراده القسم الثالث الذي بطلانه بديهي و توضيح جميع ذلك يطلب من شرح المواقف •

**العرضي** عند المنطقيين له في كتاب ايساغوجي وفي غير كتاب ايساغوجي معان قد سبق ذكرها في لفظ الذاتي في فصل الواو من باب الذال المعجمة •

**التعريض** كالتصريف عند أهل البيان استعمال لفظ فيما وضع له مع الإشارة إلى ما لم يوضع له من السياق قال السبكي التعريض قسمان قسم يراد به معناه الحقيقي و يشار به إلى المعنى الآخر المقصود نحو قوله تعالى وما لي لا أعبد الذي فطرني أي وما لكم لا تعبدون بدليل قوله و إليه ترجعون وقسم لا يراد بل يضرب مثلا للمعنى الذي هو مقصود التعريض كقول ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم هذا كذا في الاتقان ويجيء الفرق بينه وبين الكناية في فصل الياء التحتية من باب الكاف •

**الاعتراض** كالاجتناب عند أهل المعاني نوع من اطناب الزيادة و سماء قدامة التفات وهو الاتيان بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب في اثناء كلام او كلامين اتصالا معنى للنكتة غير دفع الابهام كذا في الاتقان • وتلك الجملة تسمى معترضة فخرج بقوله لا محل لها من الاعراب التتميم لأن العضلة لا بد لها من الاعراب هذا عند من فسر العضلة في تفسير التتميم بما يقابل العمدة • واما عند من فسرها بما يزيد على اصل المراد فيشتمل التعريف عند التتميم الذي يكون بجملة لا محل لها من الاعراب وبقوله في اثناء كلام او كلامين الايغال و ليس المراد بالكلام هو المعنى اليه و المسند فقط بل مع جميع ما يتعلق بهما من الفضلات و التوابع و المراد باتصال الكلامين أن يكون الثاني بيانا للاول او تأكيدا او بدلا منه او معطوفا عليه و الظاهر أن الصفة المقطوعة مما يتصل معنى بالجملة السابقة و كذا جواب سوال نشأ من الجملة العابقة و خرج بقوله غير دفع الابهام التكميل لكنه يشتمل بعض صور التذييل وهو ما كان بجملة لا محل لها من الاعراب وقعت في اثناء كلام او كلامين متصلين و ينتقض التعريف بمعطوف لا محل له من الاعراب وقع بين المعطوف و المعطوف عليه نحو قوله تعالى الذين يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربهم و يؤمنون به و يستغفرون للذين آمنوا فان قوله و يؤمنون به جملة لا محل لها من الاعراب وقع بين جملتين متصلتين معنى مع أنه لا يسمى اعتراضا و قال قوم قد تكون النكتة في الاعتراض دفع ايهام خلاف المقصود و افترقوا فرقتين فجوز مرفة منهم وقوع الاعتراض في آخر جملة متصلة بها بأن لا تليها جملة أصلا فيكون الاعتراض في آخر الكلام او تليها جملة

فهي متصلة بها معنى وهذا صريح في مواضع من الكشاف فالاعتراض عند هؤلاء ان يوتى في اثناء الكلام او في آخره او بين كلامين متصلين او غير متصلين بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب للكنة لانهم لم يخالفوا الاولين الا في جواز كون الكنة دفع الابهام و جواز ان لاتليها جملة متصلة بها فيبقى اشتراط ان لا يكون لها محل من الاعراب بحاله فيشمل الاعتراض على هذا جميع صور التذييل وبعض صور التكميل وبعض صور الايغال وهو ان يكون بجملة لا محل لها من الاعراب هذا اذا اشترط في التذييل ان يكون جملة لا محل لها من الاعراب وان لم يشترط فيه ذلك يشمل بعض صور التذييل ايضا و يباين التتميم عند من نصر الفضلة بما يقابل العمدة و الا فيشمل بعض صور التتميم ايضا و جواز فرقة اخرى منهم كونه غير جملة فالاعتراض عندهم ان يوتى في اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او غيرها للكنة فيشمل على هذا بعض صور التتميم وبعض صور التكميل وهو ما يكون واقعا في اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى وكذا بعض صور التذييل فعند هؤلاء لا يشترط ان لا يكون للمعتضة محل من الاعراب هكذا يستفاد من الاطول والمطول و ابى القاسم • وقد يقع اعتراض في اعتراض كقوله تعالى فلا أقسم بمواقع النجوم و انه لقسم لو تعلمون عظيم انه لقرآن كريم اعتراض بين القسم و جوابه بقوله و انه لقسم الآية و بين القسم و صفته بقوله لو تعلمون تعظيما للقسم و تحقيقا لاجاله و اعلا ما لهم بان له عظمة لا يعلمونها قال الطيبي في التبيان و وجه حسن الاعتراض حسن الامادة مع ان مجيئه مجيئ ما لا يتوقف فيكون كالحسنة تاتيكم من حيث لا تحسب كذا في الاتقان • فائدة • كثيرا ما يشتبه الاعتراض بالحال كما في قوله تعالى اني وضعتها انثى والله اعلم بما وضعت و ليس الذكر كالانثى و اني ستيتها مريم فان ما بين قوله اني وضعتها انثى وقوله و اني سميتها مريم اعتراض و الفرق انه قال ابن مالك في شرح التسهيل و تميز الاعتراضية عن الحالية امتناع قيام المفرد مقامها و جواز اقترانها بالغاء و ان و العين و لن و حرف تنفيس و جواز كونها طلبية و الحالية تخالف الاعتراضية في جميع ذلك و من جملة الفارقات اللفظية و ان لم يذكره ابن مالك جواز اقتران الاعتراضية بالوار مع تصديرها بالمضارع المنبت و انه تمنع في الحالية هذه الفرق اللفظية • و اما الفرق المعنوية فهو ما اشار اليه صاحب الكشاف من ان الحالية قيد لعامل الحال و وصف له في المعنى بخلاف الاعتراضية فان لها تعلقا بما قبلها لكن ليس بهذه المثابة كذا في جملتي المطول و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى مغني اللبيب و هذا اشعار بان الاعتراض و الاعتراضية تطلقان على الجملة المعتضة ايضا كما ان الاعتراض يطلق على الاتيان بأجملة المذكورة و قد ذكر صاحب المغني وقوع الاعتراض في صبعة عشر موضعا فان شئت التفصيل فارجع اليه •

**اعتراض الكلام** قبل التمام هو الحشو و قد سبق في فصل الواو من باب الحاء المهمة •

**التعارض** و يسمى ايضا بالمعارضة و التناقض عند الأصوليين هو كون الدليلين بحيث يقتضي أحدهما

نوعها اسر و الآخر انتفاؤه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساريفهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع و احرز بانحداد المحل عما يقتضي حل المنكوحة و حرمة امها و بانحداد الزمان عن مثل حل وطى المنكوحة قبل الحيض و حرمة عند الحيض و بالقيود الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص و القياس اذ لا تعارض فيهما و ان قلت ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الاجاب و اردا على ما ورد عليه انفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل و الزمان لتغاير حل المنكوحة و حل امها و كذا المحل قبل الحيض و عنده و لهذا قيل المعارضة تقابل الحجتين المتساريفتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما و الا فلا بد من اشتراط امور آخر مثل اتحاد المكان و الشرط و نحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض • قلت اشتراط اتحاد المحل و الزمان زيادة توضيح و تنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل و الزمان • ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتناهيين و لا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين ظنيين • ثم الفرق بين التعارض و النقص الاجمالي ان النقص الاجمالي يوجب بطلان نفس الدليل بخلاف التعارض فانه يمنع الحكم من غير ان يتعرض للدليل الا ان كل واحد منهما في النصوص مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون الا لمانع فذلك المانع معارض للدليل فيما تخلف عنه و كذا اذا تعارض النص يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض كذا في التلويح و غيره •

**المعارضة** عند الاصويدين يطلق على التعارض كما عرفت و على نوع من الاعترافات وهو اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم و المراد بالخلاف المضافة فالمعترض يعلم دليل المستدل وينفي مدلوله باقامة دليل آخر يدل على خلاف مدلوله فالمعترض يقول للمستدل ما ذكرت من الدليل و ان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه و ليس له تعرض لدليله بالابطال و لهذا خيل هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل وهي على نوعين احدهما المعارضة في الحكم بان يقيم المعترض دليلا على نقيض الحكم المطلوب و يسمى بالمعارضة في حكم الفرع ايضا و بالمعارضة في الفرع ايضا وهي المعني من لفظ المعارضة اذا اطلق كما وقع في العضدي و ثابدها المعارضة في المقدمة بان بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فالمعترض لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة و حاصله ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تفقد هي في الفرع و يسند الحكم اليها معارضا للمجيب وهي بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة و تسمى هذه ايضا بالمعارضة في الاصل و في علة الاصل و بالمطابقة كما في نور الاوار شرح المنار و انما سميت بالمطابقة لان المعارض سائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل و الفرع ثم المعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل و لو بزيادة شئ عليه تفيدته تقريراً و تفسيراً وهو معارضة

فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلن اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين لكن المعارضة اصل فيه و النقص ضمنى لان النقص القصدى لا يرد على الدليل المؤثر و لذلك سمي معارضة فيها معنى المناقضة و لم يسم مناقضة فيها معنى المعارضة فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم و في المناقضة انكاره فكيف هذا ذلك • قلت يكفي في المعارضة التسليم بحسب الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا • فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم و ابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بـلـتـفـاء لازم قلت عند تغاير الدليـلـين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل • ثم دليل المعارض ان دل على نقيض الحكم بعينه نقاب كقولهم في صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فيقول الحنفى صوم فرض فيستغني عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء واما يحتاج الى تعيين واحد فقط فهذا كذاك لكن الصوم في رمضان يتعين قبل الشروع بتعيين الله تعالى و في القضاء اما يتعين بالشروع بتعيين العبد و ان دل على حكم آخر يلزم ذلك النقيض فعكس كقولهم في صلوة النفل عبادة لا يمضى بي فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي في النفل عمل النذر و الشروع كما في الوضوء و ذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود و الاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني و هو الوجوب بالنذر و الشروع جميعا و هو نقيض حكم المعلن فالمعارض اثبت بدليل المعلن وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع و هو نقيض ما اثبتته المعلن من عدم وجوبه بالشروع و القلب اقوى من العكس فان المعارض به جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلن و هو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعارض بالقلب فانه لم يجزى الا بنقيض حكم المعلن • و اما ان يكون بدليل آخر و هي المعارضة الخالصة و اثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغييره او بنفي حكم يلزم منه ذلك النقيض مثال الاول المصحح ركن في الوضوء فيسنّ تثليثه كالغسل فيقال المصحح في الراس مسح فلا يسنّ تثليثه كمسح الخف وهذا الوجه اقوى الوجوه و مثال الثاني قول الحنفى في اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية لـاـخ على مال الصغيرة بالاتفاق فالمعلن اثبت مطلق الولاية و المعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغييره هو التقييد بالاخ و ازم نفي حكم المعلن من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم و نحوه و مثال الثالث ما قال ابو حنيفة رحمه الله في المرأة التي اخبرت بموت زوجها فاعتدت وتزوجت بزوجة آخر فجمادات بولد ثم جاء الزوج الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النصب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود و ولدت منه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تكن لنفي النصب عن الاول



يل لاثبات النصب من الثاني وهذا وان كان حكما آخر الا انه يلزم من ثبوته نفى حكم المعلن وهو ثبوت البغى من الاول والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة لمعارضة فيها معنى المناقضة وتسمى هذا ايضا بالقلب وهذا انما يريد اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو القراءة تكررت فرضا في الركعتين الازيدين فكانت فرضا في الاخيرين كالركوع والسجود فيقال لانسلم هذا بل انما تكرر الركوع والسجود فرضا في الازيدين لانه تكرر فرضا في الاخيرين وان لم تكن كذلك تسمى معارضة خالصة وهي قد تكون لنفي عينة ما اثبتت المستدل عليه وقد تكون لاثبات علة اخرى اما قاصرة او متعددة الى مجمع عليه او مختلف فيه هذا حاصل ما ذكره صاحب التوضيح وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال ان المعارضة على نوعين لان دليل المعلن ان كان بعينه دليل المستدل فهو معارضة فيها معنى المناقضة والا فهو معارضة خالصة والاول هو القاب في اصطلاح اهل الاصول والمناظرة معا والقاب نوعان احدهما ان تبطل العلة معلولا والمعلول علة من قلبت السبب جعلته منكوسا وثانيهما ان تبطل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويقابل القلب العكس وهو ليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سنده الاولي وهو يصلح لترجيح العلة لثباته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حتى ينفى بانتفائها فان ما يطرد وينعكس اولى مما يطرد ولا ينعكس كقوله ما يلزم بالذنب يلزم بالشروع كالسجح فان عكسه ما لا يلزم بالذنب لا يلزم بالشروع كالوضوء وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سنده كما يقال هذه عبادة لا يمضي في ماسدها ولا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل الذنب والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف يسمى قلب التسمية وقلب الاستدواء والدائي اي المعارضة الخالصة ويسمى في علم المناظرة معارضة بالغير خمسة انواع اثنان في الفرع وثلاثة في الاصل وجعل احد الانواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير لاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثلثه كالغسل فيقول ركن فلا يسن تثلثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد رجهي القلب فارادة تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعى ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد الانواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس هكذا في التلويح اعلم ان اصحاب المناظرة قالوا المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم والمراد بالخلاف المناقاة فان اتحد دليلا هما صورة ومادة كما في المغالطات العامة الواردة فمعارضة بالقلب مثاله المدعى ثابت والا لكان نقيضه ثابتا وعلى تقدير ثبوت نقيضه لكان شيء من الاشياء ثابتا فلزم من هذه المقدمات هذه الشرطية ان لم يكن المدعى ثابتا لكان شيء من الاشياء

ثابتاً وينعكس بعكس النقيض إلى هذا أن لم يكن شيئ من الأشياء ثابتاً لكن المدعى ثابتاً وإن اتحد صورتها  
نقط كان يكون على الضرب الأول من الشكل الأول مثلاً مع اختلافهما في المادة فمعارضة بالمثل كما إذا قال  
المعلل العالم محتاج إلى المؤثر وكل محتاج إليه حادث فهو حادث يقول المعارض العالم مستغن من  
المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم فهو قديم وإن لم يتحدلاً لا صورة ولا مادة فمعارضة بالغير كما لو قال المعارض  
في المثال المذكور لو كان العالم حادثاً لما كان مستغنياً لكفه مستغن فليس بحادث كذا في الرشيدية •

**فصل الطاء المهملة • العذوب** بكسر العين وسكون الذال المعجمة وفتح المثناة التثنية  
وسكون الواو على وزن قرطع ب هو الذي إذا جامع القى زبله عند الانزال ولم يملك مقعدته والعذوبة  
بافتح مصدره يعني در جمع حدث كردن كذا في بحر الجواهر •

**فصل الفاء • العرف** بالضم وسكون الراء هو العادة كما في كنز اللغات وهو يشمل العرف العام  
والخاص و غلب عند الإطلاق على العرف العام • وفي شرح المغني العادة ثلاثة أنواع العرفية العامة  
والعرفية الخاصة والعرفية الشرعية وقديرق بينهما باستعمال العادة في الأفعال والعرف في الأقوال وقد سبق  
في فصل الدال المهملة وفي لفظ العجاز في وصل الراء المعجمة من باب الجيم والعرفية العامة عند المنطقيين  
قضية مرجحة بسيطة حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه مادام ذات الموضوع متصفاً بالوصف  
العنواني كقولنا في الموجبة كل كـتب متحرك الأصابع دائماً مادام كاتباً وفي السالبة لا شيء من الكاتب  
بساكن الأصابع دائماً ما دام كاتباً سميت عرفية لأن العرف يفهم هذا المعنى من السالبة عند عدم ذكر  
الجهة حتى لو قيل لا شيء من الذئب بمسقط يفهم منه سلب الاستيقاظ عن الذئب ما دام دائماً قيل وقوم  
فهموا هذا المعنى من الموجبة أيضاً وعامة لأنها أعم من العرفية الخاصة التي هي من الموجبات المركبة  
والعرفية الخاصة عندهم هي العرفية العامة مع قيد الدوام بحسب الذات موجبة كانت كقولنا كل كاتب  
متحرك الأصابع ما دام كاتباً دائماً فتوكيدها من موجبة عرفية عامة وهي الجزء الأول و سالبة مطلقة عامة  
وهي مفهوم الدوام أو سالبة كقولنا لا شيء من الكاتب ساكن الأصابع ما دام كاتباً دائماً فالجزء الأول  
عرفية عامة سالبة والثاني موجبة مطابقة عامة كذا في شرح الشمسية •

**الأعراف** بفتح همزة بربها ونوعي ازخرما وديواري است ميان بهشت و دوزخ كذا في كشف  
اللغات ودر اصطلاح صوفيه عبارات از اطاعت كه آن مقام شهودي حق است در هر شيعي از اعيان ممكنات  
و اوصاف آن ممكنات در حالت بودن الله تعالى متجلي بصوات كه اين شيعي مظهر آن صفات است  
و اين مقام اشرف است كذا في لطائف اللغات •

**المعرفة** هي تطلق على معان منها العلم بمعنى الإدراك مطابقاً تصوراً كان أو تصديقاً ولهذا قيل  
كل معرفة عام ناما تصور أو تصديق ومنها التصور كما سبق وعلى هذا يسمى التصديق علماً كما مر أيضاً ومنها

ادراك البسيط سواء كان تصورا للماهية او تصديقا باحوالها وادراك المركب سواء كان تصورا او تصديقا على هذا الاصطلاح يخص بالعلم فبين المعرفة والعلم تباين بهذا المعنى وكلاهما اخص من العلم بمعنى الادراك مطلقا وكذا الحال في المعنى الثاني للمعرفة والعلم وبهذا الاعتبار يقال عرفت الله دون علمته و مناسبة هذا الاصطلاح بما نسمعه من ائمة اللغة من حيث ان متعلق المعرفة في هذا الاصطلاح وهو البسيط واحد و متعلق العلم وهو المركب متعدد كما انهما كذلك عند اهل اللغة و ان اختلف وجه التعدد والوحدة فان وجه التعدد والوحدة في اللغوي يرجع الى تقييد الاسم الاول باسناد امر اليه و اطلاقه عنه سواء كان مدخوله مركبا او بسيطا وفي الاصطلاح الى نفس المحكوم عليه فان كان مركبا فهو متعلق العلم و ان كان بسيطا فمتعلق المعرفة ومنها ادراك الجزئي سواء كان مفهوما جزئيا او حكما جزئيا و ادراك الكلي مفهوما كليا كان او حكما كليا على هذا الاصطلاح يخص بالعلم وبالنظر الى هذا يقال ايضا عرفت الله دون علمته والمراد بالحكم التصديق و النسبة بينهما على هذا على قياس المعنى الذاتي والثالث و النسبة بين تلك المعاني الثلاثة للمعرفة هي العموم من وجه وكذا بين تلك المعاني الثلاثة للعلم وكذا بين المعرفة بالمعنى الذاتي اي بمعنى التصور و بين العلم بالمعنى الثالث والرابع وكذا بين المعرفة بالمعنى الثالث والرابع وكذا بين العلم بالمعنى الرابع وكذا بين المعرفة بالمعنى الرابع والعلم بالمعنى الثالث كما لا يخفى قيل الاصطلاح الذاتي والرابع متفرعان على الثالث لان الجزئي والتصور شبه بالبسيط والكلي والتصديق بالمركب هذا والاقرب ان يجعل استعمال المعرفة في التصورات والعلم في التصديقات املا لانه عين المعنى اللغوي ثم يفرع عليه المعنيان الآخران هكذا في شرح المطالع وحواشيه وحواشي المطول ومنها ادراك الجزئي عن دليل كما في التوضيح في تعريف الفقه و يسمى معرفة استدلالية ايضا ومنها الادراك الاخير من الادراكين لشيء واحد اذا تخلل بينهما عدم بان ادرك اول ثم ذهب عنه ثم ادرك ثانيا قيل المراد بالذهول هو ما يقضي الى نصيان محجوب الى كسب جديد والا فالحاصل بعد الذهول التفات لا ادراك الا مجارا والحق ان الذهول زوال الصورة من المدركة فيكون الموجود بعده ادراكا و ان كان بلا كسب جديد ومنها الادراك الذي هو بعد الجهل ويعبر عنه ايضا بالادراك المسبوق بالعدم والعلم يقال للادراك المجرد من هذين الاعتبارين بمعنى انه لم يعتبر فيه شيء من هذين القيدتين وبالنظر الى هذه المعاني الثلاثة يقال الله تعالى عالم ولا يقال عارف اذ ليس ادراكه تعالى استدلاليا ولا مسبوقا بالعدم ولا قابلا للذهول و النسبة بين المعرفة والعلم بهذين المعنيين هي العموم مطلقا هكذا في حواشي المطول في تعريف علم المعاني و باقى النسب يظهر بادنى توجه ومنها ما هو مصطلح الصوفية قال في مجمع السلوك المعرفة لغة العلم و عرفا العلم الذي تقدمه ذكره \* وفي عبارة الصوفية العلم الذي لا يقبل الشك اذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته ومعرفة الذات ان يعلم انه تعالى موجود واحد فرد وذات وشيخ وقائم ولا يشبه شيئا ولا يشبهه و اما معرفة الصفات

فان يعرف الله تعالى حياً عالماً سميعاً بصيراً مريداً متكلماً الى غير ذلك من الصفات و انما لا تطلق المعرفة على الله تعالى لانها في الاصل اسم لعلم كان بعد ان لم يكن وعامه تعالى قديم \* ثم المعرفة اما استدلالية وهو الاستدلال بالآيات على خالقها لان منهم من يرى الاشياء فيراه بالاشياء وهذه المعرفة على التحقيق انما تحصل لمن انكشف له شئ من امور الغيب حتى استدل على الله تعالى بالآيات الظاهرة والغائبة فمن اقتصر استدلاله بظاهر العالم دون باطنه فام يستدل بالدليلين فتعطل استدلاله بالباطن وهي درجة العناء الراسخين في العلم و اما شهودية ضرورية وهو الاستدلال بذات آيات على آيات وهي درجة الصديقين وهم اصحاب المشاهدة قل بعض المشايخ رأيت الله قبل كل شئ وهو عرفان الايقان والاحسان فعرفوا كل شئ به لا انهم عروه بشئ انتابى \* ويعرب من هذا ما في شرح الصيغة الفارسية من ان المعرفة اخص من العلم لانها تطلق على معنيين كل منهما نوع من العلم احدهما العام بامر باطن يستدل عليه بآثار ظاهرها كما توسمت شخصاً فعلمت باطن امره بعلامة ظاهرة منه ومن ذلك ما خطب به رسول الله صلى الله عليه وسلم في قومه تعالى فلعرفتم بسميهم ولتعرفتم في الحسن القول وثانيهما العلم بمشهود سبق به عهد كما رأيت شخصاً رأيت قبل ذاك بمدة فعلمت انه ذاك المعهود فقلت عرفته بعد كذا سنة وهذه فالمعرف على الاول غائب وعلى الثاني شاهد وهل التفات البعيد بين عارف وعارف الا لبعده التفات بين المعرفين ومن العارفين من ليس له طرق الى معرفة الله تعالى الا الاستدلال بفعله على صفته وبصفته على اسمه وباسمه على ذاته وانك يذاورن من مكان بعيد \* ومنهم من يحمله العناية اللازمة متطوره الى حريم الشهود فيشهد المعرف تعالى جذه بعد المشاهدة السابقة في معهد الست بربكم ويعرف به اسماء وصفاته على عكس ما يعرفه العارف الاول فبين العارفين بون بين ان الاول اغيبة معروفة كذا ثم يرى خيالا غير مطابق للواقع والثاني لسهود معروفة كمستقيظ يرى مشهوداً حقيقياً مطابقاً للواقع انتهى كلامه \* قال في مجمع السلوك ارحى الله تعالى لداود عليه السلام يا داود اتدري ما معرفتي قال لا قال حيوة انقلب في مشاهدتي \* وقال الواسطي المعرفة ما شاهدته حساً والعلم ما شاهدته خبراً اي بشجر الانبياء عليهم السلام \* وقال البعض المعرفة اسم لعلم تقدمه نكرة وغفلة ولهذا لا يصح اطلاقه على الله تعالى \* وقال الشبلي اذا كنت بالله تعالى متعلقاً لا باعمالك غير فاطر الى ما سواه فانت كامل المعرفة وقيل الرؤية في الآخرة كالمعرفة في الدنيا كما انه تعالى يعرف في الدنيا من غير ادراك كذلك يرى في العقبي من غير ادراك لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار وقالوا من لم يعرف الله تعالى فالكسوت عليه حتم ومن عرف الله تعالى فالصمت له جزم ولذلك قيل من عرف الله كَلَّ لسانه ولا يعارضه ما قيل من عرف الله طَلَّ لسانه ان المعنى من عرف الله باذات كَلَّ لسانه ومن عرف الله بالصفات طال لسانه چه كسيكه در معرفت صفاتست و در مقام تلويح است و كسيكه در معرفت ذاتست مقام تمكين دارد.

عن موسى عليه السلام در مقام تلويح بود زبان دراز کرده گفت رب ارني انظر اليك و جوابي  
 لن تراني آمد و چون مصطفی عليه السلام در مقام تمكين بود زبان دراز نکرد و رؤيت نحواست لهذا  
 برؤيت ممتاز آمد أو يقال المعنى من عرف الله بمعرفة الشهودية الضرورية كل لسانه و من عرف الله  
 بمعرفة الاستدلالية طال لسانه انتهى \* وفي خلاصة السلوك المعرفة ظهور الشيء للنفس عن ثقة قال به علي  
 بن عيسى و قال عبد الله بن يحيى اذا اراك الاضطراب من مقام العلم بدوام الصحبة فهو معرفة \* و قيل  
 المعرفة احاطة العلم بالاشياء قال عليه الصلوة والسلام لو عرفتم الله حق معرفته لزال الجبال عن دعائكم قال  
 ابو يزيد حقيقة المعرفة الحيوة بذكر الله و حقيقة الجهل الغفلة عن الله حكى ابو علي ثمرة المعرفة اذا  
 ابتلي صبر و اذا أعطى النعم شكر و اذا اصابه المكروه رضي \* و قال اهل الاشارات العارف من لا يشغله  
 هافل طرفه عين قال الجنيد العارف الذي نطق الحق من سره و هو ساكت \* و قيل الذي ضاعت الدنيا  
 عليه بسعته \* و قيل الناس على اربعة اصناف الثابت الذي يعمل للدرجات و المحب الذي يعمل  
 للزلفى القريبة و العارف الذي يعمل لرضاء ربه من غير حفظ لنفسه منذ و منها ما هو مصطلح النفاة  
 وهي اسم وضع لشيء بعيد و قيل اسم وضع ليستعمل في شيء بعيد و يقابلها الفكرة اعلم ان التعريف عبارة  
 من جعل الذات مشارا بها الى خارج اشارة و ضعية و يقابلها التفسير و هو جعل الذات غير مشار بها  
 الى خارج في الوضع و المراد بالذات المعنى المستقل بالمفهومية الذي يصلح ان يحكم عليه به و هو معنى  
 الاسم فقط فان معنى الفعل و الجملة لدخول النسبة فيه خارج عن تلك الصلاحية و كذا معنى الحرف  
 ثم لا يفتى ان المشار به الى خارج انما هو اللفظ الدال على الذات و انما نسب اليها مجازا او اراد بالذات  
 ما يدل عليها مجازا فالتعريف و التفسير من عوارض الذات اي من عوارض ما يكون مدلوله الذات  
 فلا يجرىان في غير الاسم فعلى هذا لو بدل الذات بالاسم لكان انسب و المراد بالخارج مقابل الذهن و انما  
 قيل الى خارج لان كل اسم موضوع للدلالة على ما سبق في علم المخاطب يكون ذلك الاسم دالا عليه  
 و من ثم لا يحتمل ان يخاطب بلسان الا من سبق معرفته بذلك اللسان فعلى هذا كل لفظ فهو اشارة الى  
 ما ثبت في ذهن المخاطب ان ذلك اللفظ موضوع له فلو لم يقل الى خارج لدخل في الحد جميع  
 الاسماء معارفها و تكراتها و توضيح ان المعرفة يشار بها الى ما في الذهن من حيث حضوره فيه و لهذا قيل  
 المعرفة يقصد بها معين عند السامع من حيث هو معين كانه اشارة اليه بذلك الاعتبار \* و اما الذكرة  
 فيقصد بها التفات الذهن الى المعين من حيث ذاته و لا يلاحظ فيها تعيينه وان كان معيناً في نفسه لكن  
 بدون مصاحبة القعيرين و ملاحظته نرق جلي و لا شك في ان الامر الحاضر في الذهن وان كان امرا ذهنيا  
 الرأيه مع قيد الحضور في الذهن امر خارج من الذهن لان الموجود في الذهن مجرد ذاته لا مع قيد  
 الحضور فيه فالمراد بالخارج المعين من حيث هو معين و قد يفيد الخارج بالمختص و يجعل فائدته



الضائر، العائدة إلى عالم مختص بشيء قبله فهو رجل ناقص، ونحوه رجل جرحه شوك  
واخذه رجا لها قصة فان هذه الضائر تكررات ان لم يسبق اختصاص المرجوع اليه بحكم ولو قلت رب رجل كريم  
واخيه ورب شاة سوداء و سخلتها لم يجز لان الضمير معرفة لرجوعه الى نكرة مخصصة بالصفة وفيه بحسب  
لانه ان كانت هذه الضائر اشارة الى ما في الذهن من حيث حضوره فيه كان الظاهر كونها معرفة لانكرة  
وان كانت اشارة اليه من حيث ذاته خرجت من قيد خارج فلم يحتج الى قيد مختص وايضا معنى  
التعريف هو التعيين اي اشارة الى معلوم حاضر في ذهن السامع من حيث هو معلوم وان كان صبيها  
كما سبق وهذا المعنى موجود في الضمير العائد الى النكرة فلا وجه للحكم بكونه نكرة وايضا لما اعتبر مبرور  
الاشارة الى الخارج فاعتبار التخصص العير الواصل الى حد التعيين مستبعد جدا ولما كان الحق ادخال  
تلك الضائر في المعارف لم يقيد الخارج بالمختص . وانما قيل اشارة وضعية ليخرج عن الحد التكرار  
المعينة عند مخاطبة نحو اتيت رجلا اذا علمه المتكلم بعينه ان ليس في رجلا اشارة لاوضعا ولا استعمالا الى  
معين ويدخل في الحد تعريف الاعلام المشتركة ان يشار بها الى معين بحسب الوضع بالمعرفة على هذا  
ما اشير به الى خارج اشارة وضعية وعند من قيد الخارج بالمختص هي ما اشير به الى خارج مختص  
اشارة وضعية و النكرة ما ليس كذلك ثم اعلم ان الجمهور على ان المعنى في المعرفة التعيين عند الاستعمال  
دون الوضع معروفا المعرفة بما وضع يستعمل في شيء بعينه اي متابس بعينه اي في شيء معين من  
حيث انه معين وحاصله اشارة الى انه معهود ومعلوم بوجه ما وبهذا خرج النكرة لان معاني التكررات وان  
اوجبت معلوميتها للسامع لكن ليس في اللفظ اشارة الى تلك المعلوماتية ولما اعتبر التعيين عند الاستعمال  
دخل في الحد المضمرات والمبهمات وسائر المعارف فان لفظ انا لا يستعمل الا في الاشخاص المعينة ان  
لا يصح ان يقال انا ويراد به متكلم لا بعينه ولدت موضوعا لواحد منها والا لكانت في غيره مجازا  
ولا لكل واحد منها والا لكانت مشتركة موضوعا اوضاعا بعدد الامراد وايضا لاقدرة على وضعها لامور متعينة  
لا يمكن ضبطها وملاحظتها حين الوضع فوجب ان تكون موضوعا لمفهوم كلي شامل لكل الامراد ويكون الغرض  
من وضعها ان استعمالها في امراده المعينة دونه ما سوى العلم معارف استعمالية لا وضعية فالشبه المذكور  
في التعريف اعم مما وضع اللفظ المستعمل فيه له كالاعلام ومما وضع لما يصدق عليه كما في سائر المعارف  
وهذا هو الذي اختاره المحقق الفخازي وقل في التاويل بانه الاحسن وذهب بعض المتأخرين الى ان  
المعتبر التعيين عند الوضع وعرفوها بما وضع لشيء بعينه فالموضوع له لابد ان يكون معينا سواء كان الوضع خاصا  
كما في العلم او عاما كما في غيره من المعارف ولا يلزم المجاز ولا الاشتراك وتعدد الاوضاع وبدن على قولهم لا ضرورة  
على وضعها لامور اليه انه كيف صح منكم اشتراط ان لا يستعمل الا في واحد معين من طائفة من المعينات بغير  
ضبط المستعمل فيه يمكن ان يضبط الموضوع له ويوضع له ولو صح ما ذكرتموه لكانت التسمية والافعال مجازية

لا يفتقن لها الله لا تستعمل فيما وضعت هي لها من المفاهيم الكلية بل لا يصح استعمالها فيها أصلا وهذا مستبعد جدا كيف لا ولو كانت كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز الحقيقة ولما احتج في نفي الاستلزام ان يتمسك في ذلك بامثلة نادرة وهذا هو الذي اختاره السيد السند وماحب الاطول وغيرهما وقالوا بانه هو الحق الحقيقي بالتحقيق ويجيب لذلك توضيح في لفظ الوضع هذا كله خلاصة ما في المطول وحواشيه والاطول في بيان مائدة تعريف المسند اليه أعلم ان المعارف بحسب الاستقراء ست المضمرات والاعلام والمبهومات وما عرف باللام وما عرف بالذات والمضاف الى احدي هذه الخمسة ولم يذكر المتقدمون ما عرف بالذات لرجوعه الى ذى اللام اذ اصل يا رجل يا ايها الرجل ويذكر هذا المعرف باللام والاضافة فانول استهزئيا بينهم ان لام التعريف يكون للعهد الخارجي ولتعريف الجنس والعهد الذهني ولاستغراق وكذلك المعرف بالاضافة وذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والجنس لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا وجعلوا تعريف الاستغراق من اقسام تعريف الجنس واختلفوا في المعهود الذهني فبعضهم جعله من اقسام العهد الخارجي وقال اذا ذكر بعض امراء الجنس خارجا او هذا فحمل الفرد على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد ويسمى المعهود خارجيا او ذهنيا والى هذا ذهب صاحب التوضيح كما صرح به الفاضل الجليلي في حاشية التلويح في بيان الماظ العموم والى هذا يشير ايضا ما وقع في الاتعان حيث قال التعريف باللام نوعان عهدية وجنسية وكل منهما ثلاثة اقسام فالحديثة اما ان يكون مصحوبها معهودا ذكرنا نحو كما ارسلنا الى نوحون رحولا فعصى نوحون الرسول وضابطته ان يستد الضمير مسدها مع مصحوبها او معهودا ذهنيا فهو اذ هما في الغار او معهودا حضوريا نحو اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي قال ابن عصفور وكذا كل ما وقع بعد اسم لشارة نحو جازي هذا الرجل وبعد اي في الذائد نحو يا ايها الرجل او اذا الفجائية نحو خرجت ماذا الاسد او بي اسم الزمان الحاضر نحو الآن انتهت نظرك والجنسية اما لاستغراق الافراد وهي التي يخلفها لفظ كل حقيقة نحو خلق الانسان ضعيفا ومن دلائلها محبة الاستثناء من مدخولها نحو ان الانسان لفي خمر الا الذين آمنوا اوصفه بالجمع نحو او الطعل الذين لم يظهروا واما لاستغراق خصائص الافراد وهي التي يخلفها لفظ كل مجازا نحو ذلك الكتاب اي الكتاب الكامل في الهداية الجامع لصفات جميع الكتب المنزلة وخصائصها واما لتعريف الماهية والحقيقة والجنس وهي التي لا يخلفها كل حقيقة ولا مجازا نحو جعلنا من الماء كل شئ حيا ومثل هذا في المغني ايضا وبعضهم جعله اي المعهود الذهني من اقسام الجنس ولذا حقق صاحب المعتاح ان لام التعريف لشارة الى تعيين حصة من مفهوم مدخوله او تعيين نفس المفهوم والعهد الذهني والاستغراق من اقسام لام تعريف الجنس وأعلم ان معنى التعريف مطلقا هو المشارة الى ان مطلق اللفظ معهود اي معلوم حاضر في الذهن فافرق بين

لأن الجنس والام العهد في الحقيقة اذ كل منهما اشارة الى مفهوم ثابتة ان المصهور في احدهما جنس وفي الآخر  
 حصة منه لتسمية احدهما بلام الجنس و الآخر بلام العهد اصطلاح عائد الى معروض اللعنين ابي التعريف  
 لا الى التعيين نفسه ولهذا قال ائمة الامور حقيقة التعريف العهد لا غير و الى هذا اشار السكاكي واختار  
 في اللام ان معناها العهد ابي اشارة الى ان مدلول اللفظ مصهور ابي معلوم حاضر في ذهن السامع واذا كانت  
 اللام موضوعة لمعنى العهد مطلقا ابي سواء كان الحاضر ماهية او حصة منها كان تعريف الحقيقة تسما من  
 العهد كما ان ما سبوة تعريف عهد قسم آخر منه وهذا كلام حق هكذا يستفاد من الاطول و حواشي المطول  
 وبهذا ظهر فساد ما في بعض شروح المغني ان الالف والام عند السكاكي اما هي تعريف العهد الذهني  
 خاصة و اما الجنسية والاستغراقية والعهدية خارجيا مكلها داخلية في العهد الذهني انتهى واعلم ايضا  
 انه اذا دخلت اللام على اسم الجنس فاما ان يشار بها الى حصة معينة منه فردا كان او افرادا مذكورة  
 تحقيقا او تقديرا و يسمى لام العهد الخارجي و الاول و هو ما كان مذكورا تحقيقا بان يذكر سابقا في كلامك  
 او كلام غيرك صريحا او غير صريح هو العهد الحقيقي و الثاني و هو ما كان مذكورا تقديرا بان يكون معلوما  
 حقيقة لو ادعاء لغرض و هو العهد التقديري و اما ان يشار بها الى الجنس نفسه و حينئذ اما ان يقصد  
 الجنس من حيث هو كما في التعريفات و في نحو قولنا الرجل خير من المرأة و يسمى لام الحقيقة و الطبيعة  
 و اما ان يقصد الجنس من حيث هو موجود في ضمن الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة له في  
 ضمنها فاما بي جميعها كما في المقام الخطابي و هو الاستغراق او في بعضها و هو المصهور الذهني فان قلت  
 هلا جعلت العهد الخارجي كالذهني راجعا الى الجنس قلت لان معرفة الجنس غير كافية في تعيين  
 شي من افراده بل يحتاج فيه الى معرفة اخرى ثم الظاهر ان الاسم في المصهور الخارجي له وضع آخر بارز  
 خصوصية كل مصهور و مثله يسمى وضعا عاما و لا حاجة الى ذاك في العهد الذهني والاستغراق والتعريف  
 الجنسي اذا جعل اسماء الاجناس موضوعة للماهيات من حيث هي هذا خلاصة ما قال عضد الملة في الفوائد  
 الفيائية بهذا صريح في ان لام الحقيقة و لام الطبيعة بمعنى واحد و هو قسم من لام الجنس مقابل للمصهور  
 الذهني والاستغراق و المفهوم من المطول و الايضاح ان لام الجنس و لام الحقيقة بمعنى واحد كذا في الاطول  
 \* فائدة \* توأم لام الجنس تشير الى نفس الحقيقة معناه ان لام الجنس تشير الى مطلق المفهوم ابي مفهوم  
 المسمى سواء كان حقيقيا او مجازيا فانها كما تدخل على الحقيقة تدخل على المجاز ايضا كقولك الابد  
 الذي يرمي خير من الاسد المقترس و سواء اقتصر الحكم على المفهوم او افضي صفة الى الفرد و ليس مهيأة  
 انها تشير الى نفس المفهوم من غير زيادة كما توهم و الا لم يصح جعل العهد الذهني و الاستغراق داخلين  
 تحته و قد تكون الإشارة الى نفس الحقيقة لدعوى التجديد مع شيء و جعل منه قوله تعالى اولئك هم  
 المفلسون و هو الذي قصد جار الملة حديثه قال ابي معنى التعريف في المفلسون الدلالة على ان المفلسين

هم الذين ان جعلت صفة المفليجين و تحققوا بما هم فيه و تصوروا بصورتهم الحقيقية فهم لا يعدون تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل اليه من ثمرات الاقدام ان زيدا هو هو وقد يشار بها الى تعيين الجنس من حيث انتسابه الى المسند اليه فيرجع التعيين الى الانساب كما في بيت حسان ووالدك العبد ابي المعروف بالعبودية مظهر ان تعريف الجنس ليس تعريفا لفظيا لا يحكم به الا بضبط احكام اللفظ من غير حفظ المعنى فيه كما قال بعض محققى النحاة كل لام تعريف سوى لام العهد لا معنى للتعريف فيها فان الناظرين فى المعاني لهم شرب آخر و لا يعتبرون التعريف اللفظي و لذلك تراهم طورا ذكر علم الجنس باتسامه في مقام التعرض للعلم و احكامه فلام الجنس تشير الى نفس الحقيقة باعتبار حضورها و تعينها و عهديتها فى الذهن و لذا قال السكاكي لابد في تعريف الجنس من تذييله منزلة المعهود بوجه من الوجوه الخطابية اما لكون ذلك الشيء محتاجا اليه على طريق التحقيق او على طريق التحكم فهو لذلك حاضر فى الذهن او لانه عظيم الخطر معقود به الهمم لذلك على احد الطريقتين او لانه لا يغيب عن الجنس على احد الطريقتين و اما لانه جار على الاسن كذا الدور فى الكلام على احد الطريقتين فان قلت لم لم يجعل علم الجنس موضوعا بجوهره اما وضع له المعروف بلام الجنس قلت لان اعتبار التعيين الذهني تكلف اذ ليس نظر ارباب وضع اللفظ الا على الامور الخارجية و ذر اللام يدعو اليه لئلا يلغو اللام و لا داعي اليه في نحو اسامة كذا فى الاطول \* فائدة \* الاستعوان مطلعا باللام كان او غيره ضربان حقيقي نحو عالم الغيب و الشهادة و عرفي نحو جمع الامير الصاعقة اى صاعقة بلده او مملكته \* و هو المحقق التقناراني الحقيقي بالشمول لكل ما يتناوله اللفظ بحسب اللغة وكذا اراد اعم من التنازل بحسب المعنى المجازي او الحقيقي والعرفي بالشمول لما يتناوله اللفظ بحسب منغاهم العرف والعرف لا طار يراد به العرف العام فيتيجه انه يبقى الشمول شرعا واصطلاحا واسطة وان الظاهر لغوي و عرفي \* و فسرفي شرح المسداح السيد السند ايضا الحقيقي بما كان شموله للامران على سبيل الحقيقة بل لا يخرج من والعرفي مما يعد شمولاً في عرفت الناس وان خرج عنه كثير من افراد المفهوم هذا ولا يخفى عاين ان المسمى الى الحقيقي والعرفي لا يختص الاستغراق بل هو تخصيص من غير تخصيص ان المعروف باللام اصلا اواحدا منها يكون عرفيا و حقيقيا فنحو ادخل السوق عرفي اذ المراد سوق من اسواق البلد لا اسواق الدنيا بل الإشارة الى الحقيقة من حيث هي ايضا كذلك لانك ربما تقول في بلد البطيخ خير من العنب لان بطيخه خير من عنبه فالاشارة في كل من البطيخ والعنب الى جنس خاص منهما معودة العرف و لذا قد عرفت ذلك في بلد آخر هذه دققة ود ابداعا السكاكي واتخذها من جاء بعده مذهباً والحق ان الاستغراق الاحقيقى والتصرف في امثال هذا المثل فى الاسم المعروف حيث خص ببعض مفهومه بقرينة التمايز ما يريده بالصيغة لحد من الصلغتين و ادخل اللام فاستفيد العموم كذا فى الاطول \* فائدة \*

الفرق بين المعرفة بلام الحقيقة والطبيعة و بين اسماء الاجناس التي ليصحت فيها دلالة على البهائية والكلية نحو رجمي وذكرى ونحوهما من المصادر الى المصادر ليس فيها قصد الا الى الحقيقة المتحدة بالاجتماع هو ان المعرفة بلام الحقيقة يقصد فيه الاشارة الى الحقيقة باعتبار حضورها في الذهن وليس اسماء الاجناس المذكورة كذلك والفرق بينه وبين علم الجنس هو ان علم الجنس يدل بجموده على حضور الماهية في الذهن بخلاف المعرفة باللام نانه يدل على الحضور بالآلة ومثل هذا الفرق بين المعهود الخارجي وعلم الشخص وايضا المعرفة باللام كثيراً ما لا يدل على المعهود بشخصه بخلاف علم الشخص والعرق بين المعرفة بلام الاستغراق وبين كل مضافا الى الفكرة ان المعرفة مستحصل في الماهية بخلاف كل مضافا الى الفكرة وايضا في المعرفة باللام اشارة الى حضورها في الذهن دون كل مضافا الى الفكرة هكذا في المطول و ابى القاسم والعرق بين المعهود الذهني وبين الفكرة هو ان الفكرة تفيد ان ذلك الاسم بعض من جملة الحقيقة نحو ادخل سوقا سواء كانت موضوعة الحقيقة مع وحدة او كانت موضوعة للحقيقة المتحدة لانها مع القوانين تفيد الماهية مع وحدة لا بعيدا فاطلاقها على الواحد حقيقة بخلاف المعرفة باللام نحو ادخل السوق فان المراد به نفس الحقيقة والبعضية مستفادة من القرينة فان الدخول امان ان الحقيقة المتحدة المرادة بالمعرفة باللام متحدة مع معهود فاطلاقه على الواحد مجاز وبالجملة قولك ادخل سوقا يأتي لواحد من حاق اللفظ فالفكرة اقوى في الاتيان لواحد ولذا قالوا المعهود الذهني في المعنى كالنكرة وان كان في اللفظ معرفة صرفة اوجود الالام وعدم الذنوين ولذا يجري عليه احكام المعارف تارة من وقوعه مبتدأ وذا حال وصفا للمعرفة ونحو ذلك واحكام النكرات تارة اخرى كتوصيفه بالجملة في قول الشاعر ع • • ولقد امر على اللئيم يسبني • وفي قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا • هذا حاصل ما في الاطول لكن في المطول ان اطلاق المعرفة بلام الحقيقة وكذا علم الجنس على الواحد حقيقة ان لم يستعمل الا فيما وضع له والفرق بين المعرفة والفكرة ان ارادة البعض في الفكرة بنفس اللفظ وفي المعرفة بالقرينة واعتبر عليه بان الموضوع له الماهية المطلقة والمستعمل فيه هو الماهية المخلوطة ولا شك في تفايرهما فينبغي ان يكون مجازا واجيب بان الموضوع له هو الماهية لا بشرط شئى وهي تتحقق في ضمن المخلوطة والمستعمل فيه ليس الا الماهية لا بشرط شئى والفرد المنتشر انما فهم من القرينة وانما سمي معهودا باعتبار مطابقته للماهية المعهودة فله عهد بهذا الاعتبار فسمي معهودا ذهنيا قال صاحب الاطول لا يخفى ان المعرفة في مقام الاستغراق ايضا كالنكرة لانه يأتي للموحدات من غير اشارة الى تعيينها غاية انه متحد مع الماهية المعهودة كالمعهود الذهني والمعرفة بلام الحقيقة من المصادر كالنكرة منها في المعنى فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بهذا القسم ويمكن ان يقال يراد ان هذا في المعنى كالنكرة في اعتبار اللفظ وليس غيره كذاك • اذا لم يصاحبه معاملة النكرة ونظرهم في هذا التخصيص



محمود لأن منطوق الافادة وهو الفرد في هذا القسم مبهم فلم يحدد بتعيين تعلق بالمفهوم بخلاف ما اذا اريد جميع الافراد فانها لتعينها بالعموم نائبة مناب المتممين \* فأئدة \* اعلم ان التعريف باللام و الغذاء وبلاضافة جاء لمداول اللفظ من الخارج و اما تعريف بافى المعارف فمن جوهر اللفظ و لوضعه الامر الماخوذ مع التعيين و ما ذكره السيد السند ناقلًا عن الرضي ان تعريف الموصول و اسم الاشارة و الضمير من الخارج كالمعرف باللام و الغذاء و الاضافة و الانقسام الى الخمسة بحسب تفاوت ما يستفاد منه مزيتف لان الخارج في الموصول و نظائره قرينة المراد من اللفظ لا الاشارة الى تعيينه كما قال و لان تفاوت ما يستفاد منه ازيد من الخمسة كذا في الاطول \*

المعارف انت عاره بما سبق \*

المعروف له معان منها ما سبق و منها ما ذكر في شرح نصاب الصبيان قال معروف در اصطلاح لفظي كه بهر دو زبان عربي و عجمي موضوع باشد بي تغييرى چون مكه و مدينه و اكثر اسماء مواضع و اوديه و اعلام ازین قسم است چنانچه در آخر صراح مذكور است اما آنچه از مختصر ابن حاسب و شرواح مستفاد ميگردد اين نوع داخل معرب است و اتفاق لغتين بعيد است و اعلام موضوع نيست در لغت و ارنجاست كه اعلام را از قسم حقيقت و مجاز خارج گویند و منها ما هو مصطلح النكاح و يقال له المعلوم ايضا و يقابله المجهول و يجيى في لفظ الفعل في فصل اللام من باب الفاء و منها ما هو مصطلح الحديثين و هو قسم من المقبول مقابل للمنكر قالوا المعروف حديث رواه الضعيف مخالفا لمن هو اضعف منه و الحديث الذي رواه اضعف مخالفا لمن هو ضعيف يسمى منكرا فراوي المعروف ضعيف و كذا راوى المنكر الا ان الضعف فيه اكثر هكذا في مقدمة شرح المشكوة و منهم من لم يشترط في المنكر قيد المخالفة و قال من فحس غلطه او كثرت غفله او ظهر مسقه فحديثه منكر كذا في شرح النخبة و قال القسطلاني المنكر هو الذي لا يعرف مثله من غير جهة راويه و لا متابع له فيه و لا شان انتهى فلم يعتبر قيد المخالفة و لا الضعف و قال ابن الصلاح الصحيح التفصيل فما خالف فيه المنفرد من هو احفظ و اضبط نشان مردود و ان لم يخالف بل روى شيئا لم يرد غير و هو عدل ضابط فصحيح او غير ضابط و لا يبعد من درجة الضابط فحسن و ان بعد نشان منكر كذا ذكر القسطلاني و يطلق عندهم على ما يقابل المجهول ايضا كما مر في فصل اللام من باب الجيم \*

التعريف عند اهل العربية هو جعل الذات مشارا بها الى خارج اشارة و ضعية و يقابلها التذكير و قد سبق في لفظ المعرفة \* و عند المنطقيين و المتكلمين هو الطريق الموصول الى المطلوب التصوري و يسمى معروفا بكسر الراء المشددة و قولا شارحا ايضا و يسمى حدا ايضا عند الاصوليين و اهل العربية كما سبق في لفظ الجحد و ذلك المطلوب التصوري يسمى معروفا بفتح الراء المشددة و محدودا و الطريق ما يمكن التوصل

فيه بصحيح النظر الى المطلوب كما مر ايضا وبالجملته فالمعروف ما يقتضب به التصور فخرج ما يحصل بطريق  
 الحدس وما يحصل من الملزومات البيئة من العلم باللازم فان الاكتساب انما هو بالنظر قال المنطقيون لابد  
 في المعروف من مميزات فان كان المميز ذاتيا سمي المعروف حدا وان كان عرضيا سمي المعروف رسما و اذا اجتمع  
 المميزان سمي رسما اكمل من الحد وكل من الحد والرسم ان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينهما وبين غيره  
 المسمى بالجنس القريب تمام والا فناقص والمركب من الجنس والفصل القريبين حد تام كالحيوان الناطق  
 في تعريف الانسان والمركب من الخاصة والجنس الغريب رسم تام كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان  
 والتعريف بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد حد ناقص  
 والتعريف بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الرسم رسم  
 ناقص اعلم ان التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعروف كقولك الاسم كزبد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له  
 كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة هو بالحققة تعريف بالمشابهة التي بين ذاك المعروف وبين  
 المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة التمييز فهي خاصة لذلك المعروف فيكون التعريف بها رسما  
 ناقصا داخلا في اقسام المعروف الحقيقي والام يصح التعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة  
 ولما كان استيناس العفول القاصرة بالامثلة اكثر لكون الجزئي اول المدركات شاع في مخاطبات المتعلمين  
 التعريف به واعلم ايضا ان التعريف يطلو بالاشتراك على معنيين احدهما التعريف الحقيقي وهو  
 الذي يقصد به تحصيل ما ليس يحصل من التصورات وهو الذي ذكر سابقا وهو ينقسم الى قسمين  
 الاول ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج سواء كانت موجودة او لا ويسمى تعريفا  
 بحسب الاسم وتعريفا اسميا فاذا علم مفهوم الجنس مثلا احتمالا و اريد تصوره بوجه اكمل فان قصد نفس  
 مفهومه باجزائه كان ذلك حدا له اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذاك رسما له اسميا والثاني  
 ما يقصد به تصور حقائق موجودة اي معلومة الوجود في الخارج بقربة المقابلة ويسمى تعريفا بحسب  
 الحقيقة اما حدا او رسما ثم الظاهر من عباراتهم ان المعتبر في كونه تعريفا بحسب الاسم او بحسب  
 الحقيقة الوجود الخارجي فالامور الاعتبارية التي لها حقائق في نفس الامر كالوجود والوجوب والامكان  
 يكون لها تعريفات بحسب الاسم فقط لكن لا شبهة في ان لها حقائق في نفس الامر والفاظها يجوز ان تكون  
 موضوعة بازائها وان تكون موضوعة باراء لوزامها فيكون لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة اما  
 حدودا او رسوما كالحقائق الخارجية فانصواب عدم التخصيص بالاموجودات الخارجية وان يراد بالوجود  
 في الخارج الوجود في نفس الامر وبه مرجح المحقق التفازاني في التلويح فعلى هذا الماهيات الحقيقية  
 اي الثابتة في نفس الامر لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة بخلاف الماهيات الاعتبارية اي  
 الكثنة بحسب اعتبار العقل كالمفاهيم والمفاهيم المصطاحقة فانها تعرف بحسب الاسم لا بحسب

الحقيقة وتأتيها التعريف اللفظي وهو الذي يقصد به الإشارة إلى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم أن اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار إليها بمعنى قولنا الغضنفر الأسد أن ما وضع له الغضنفر هو ما وضع له الأسد فالمستفاد منه تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني والعلم بوضعه له فمآله إلى التصديق أي التصديق بالوضع فهو في الحقيقة من مطالب هل المركبة وإن كان يسأل عنه بما نظرا إلى امتزاج المعاني بعد العلم بالوضع فبقال ما الغضنفر وهو طرفة أهل اللغة وخارج من المعروف الحقيقي وأقسامه المذكورة فإن التعريف الحقيقي ما يكون صورة سببا لتصور شئ آخر وأما لم يكن في التعريف اللفظي المغيرة إلا من حيث اللفظ لا يتحقق هذا تصوران متغابران بالذات أو بالاعتبار فضلا عن كون أحدهما سببا للآخر وما قيل من أن المفهوم من حيث أنه مدلول اللفظ الأول مغاير لنفسه من حيث أنه مدلول اللفظ الثاني فبالحيثية الثانية سبب و بالحيثية الأولى مسبب ففيه أن المفرد من التعريف اللفظي احضار ذات مفهوم اللفظ الأول بتوسط اللفظ الذاتي لا احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الأول بتوسط احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الذاتي فظهر من هذا فساد ما ذهب إليه المحققون التفاضليين من أن التعريف اللفظي من المطالب التصورية وبالذات إلى هذا ذهب صاحب السلم إلى أن الاشتراك بين المعنيين معنوي حيث قال معرف الشئ ما يحمل عليه تصورا وتحصيلا أو تفسيريا والذاتي اللفظي والأول الحقيقي ففيه تحصيل صورة غير حاصلة فإن علم وجودها فهو بحسب الحقيقة والا فبحسب الاسم ثم قال التعريف اللفظي من المطالب التصورية فانه جواب ما وكلمة هو جواب ما فهو تصور لا ترى إذا قلنا الغضنفر موجود فقال المخاطب ما الغضنفر ففسره بالاسد مايس هناك حكم وهكذا ذكر المحقق الدواني حيث قال وانت خبير بانه إذا كان الغرض منه معرفة حال اللفظ وانه موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا خارجا عن المطالب التصورية واما إذا كان الغرض منه تصوير معنى اللفظ أي احضاره فليس كذلك كما إذا قلنا الغضنفر موجود فلم يفهم السامع منه معنى ففسرناه بالاسد فيحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية انتهى وفيه أن هذا التفسير لا احضار صورة حاصلة للمحكم عليه بموجود وليس كل ما يفيد احضار صورة حاصلة تعريفنا لفظيا والا لكان جميع الالفاظ المعلومة ارضاعها تعريفات لفظية لكونها مفيدة لاحضار صورة حاصلة بل هو أي التعريف اللفظي ما يفيد احضار صورة حاصلة ويعلم بأن اللفظ موضوع بارائها كقولنا الغضنفر الأسد على أنه يرد على قوله ففسرناه بالاسد ليحصل معناه أنه أن أراد به أن التفسير يفيد حصول المعنى ابتداء فموضوع وإن أراد أنه يفيد بتوسط افادته العام بانه موضوع فمعلم لكن حينئذ يكون التفسير المذكور للعلم بالوضع وحصول المعنى بتبعه فتدبر \* فائدة \*

من حق التعريف اللفظي أن يكون بالفاظ مفردة مرادفة فإن لم توجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله ويجري في الحروف والأفعال أيضا \* فائدة \* يجب معرفة المعرف قبل معرفة المعرف قبلية

زمانية و ذاتية فان كونه طريقا لتلك المعرفة يثبت القبلية الزمانية و كونه سببا لها يثبت القبلية الذاتية فيكون غير المعروف و يكون ايضا اجلي منه و لابد ان يصاربه في العموم و الخصوص ليحصل به التمييز اذ لولا لدخل فيه غير المعروف على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا مطردا او خرج عنه بعض ارادة على تقدير كونه اخص اما مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا و منعكسا و هذا مذهب المتأخرين و اما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايरे و منه ناقص يميزه عن بعض ما يغايرة و صرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم و جوزوا الرسم بالاعم و الاخص و ايد ذلك بان المعروف لابد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار كما يقتضيه تعريفه للمعرف بما يستلزم معرفته معرفته فان المعرفة تقتضى التمييز في الجملة و اما التمييز عن جميعها فليس بشرط لان التصورات المنكسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي او عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا بالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان ارحما \* فائدة \* كل من تسمي التعريف الحقيقي لا يتجه عليه منع لان المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذلك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم عليه بكونه حيوانا ناطقا و الا لكان مصدقا لا مصورا بل بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد و المحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال للكاتب لا اسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لانسلم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له و نحو ذلك فان هذه الدعاوي صادرة عنه صفا و قابلية للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في المفهومات الحقيقية و ان سهل في المفهومات الاعتبارية و كذا لا يتجه على الحد النقض و المعارضة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق و اريد ان هذا مدلوله لـ او املاحا كان هذا تعريفا لفظيا قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته لمولانا عبد الحكيم \* فائدة \* يحترز في التعريف عن الالفاظ الغريبة الوحشية و عن المشترك و المجاز بلا قرينة ظاهرة و بالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود \* فائدة \* المركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما و ناقصا دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اصلا ان لاجز له فان تركب عنهما اي عن المركب و البسيط غيرهما و لا يكون ذلك الغير بديهي التصور حد بهما و الا فلا اذ لم يقعا جزا للشيء و كل متصور كسبي مركب او بسيط له خاصة شاملة لازمة بيئة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم و الا فلا فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا امكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته و الا فالذات ثم انه يقدم في التعريف الاعم ثم المشهور ان الشخص لا يحد بل طريق ادراكه الحواس انما الحد للكليات المرتسمة في العقل دون الجزئيات المنطبعة في الآلات لان معرفة الشخص لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة و نحوها و الحد لا يفيد ذلك لان غيلته الحكم التام

وهو انما يشتمل على حقوقات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول ان الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتياز من جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين في العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير هكذا في المضدي وهواشيه \*

**العطف** بالفتح وسكون الطاء المهملة في اللفة الامالة \* وعند النحاة يطلق على المعنى المصدري

وهو ان يميل المعطوف الى المعطوف عليه في الاعراب او الحكم كما وقع في المكمل وعلى المعطوف وهو مشترك بين معنيين الاول العطف بالحرف ويسمى عطف النسق بفتح النون والسين ايضا لكونه مع متبوعه على نسق واحد وهو تابع يقصد مع متبوعه متوسطا بينهما احدى الحروف العشرة وهي الواو والغاء وثم وحتى واو واما وام ولاوبل ولكن وقد يجيء الا ايضا على قلة كما في المغني والمراد بكون المتبوع مقصودا ان لا يذكر لتوطية ذكر التابع فخرج جميع التوابع اما غير البديل فلعدم كونه مقصودا واما الدل فلكونه مقصودا دون المتبوع ولا يخرج المعطوف بلا وبل ولكن وام واما او لعدم كون متبوعه مذكورا لتوطية وقيد التوسط لزيادة التوضيح لان الحد تام بدونه جمعا ومنعا هكذا في شروح الكامية الا انهم زادوا قيد النسبة فانهم قالوا هو تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه لانهم ارادوا تعريف نوع منه وهو عطف الاسم على الاسم واما نحن فاردنا تعريفه بحيث يشتمل غيره ايضا كعطف الجملة على الجملة التي لا محل لها من الاعراب لظهور ان التابع هناك غير مقصود بالنسبة مع متبوعه اذ لا نسبة هناك مع المتبوع كما وقع في الهداد **التقسيم** في المغني العطف ثلثة اقسام الاول العطف على اللفظ وهو الاصل نحو ليس زيد بقائم ولا قاعد بالجرو شرطه امكان توجه العامل الى المعطوف فلا يجوز في نحو ما جادني من امرأة ولا زيد الا الرفع عطفًا على الموضع لان من الزائدة لا تعمل في المعارف والثاني العطف على المحل ويسمى بالعطف على الموضع ايضا نحو ليس زيد بقائم ولا قاعدا بالنصب وله عند المحققين شروط ثلثة اولها امكان ظهور ذلك المحل في الفصيح الا ترى انه يجوز في ليس زيد بقائم ان تسقط الباء فتنصب وعلى هذا فلا يجوز مررت بزيد وعمرو خلفا لابن جني لانه يجوز مررت زيدا ثانيها ان يكون الموضع بحق الامالة فلا يجوز هذا ضارب زيدا واخيه خلفا للبغداديين لان الوصف المستوفي بشروط العمل الاصل اعماله لا الاضافة ثالثها وجود المحرز اي الطالب لذلك المحل خلفا للكوفيين وبعض البصريين ولذا امتنع ان زيدا وعمرو قائمان وذلك لان الطالب لرفع زيد هو الابتداء اي التجرد عن العوامل اللفظية وقد زال بدخول ان ومن الغريب قول ابي حيان ان من شرط العطف على الموضع ان يكون للمعطوف عليه لفظ وموضع فيعمل صورة المسئلة شرطا لها ثم انه اسقط الشرط الاول ولا بد منه الثالث العطف على التوهم ويسمى في القرآن العطف على المعنى نحو ليس زيد قائما ولا قاعد بالخفض على توهم دخول الباء في الخبر



و شرط جواز صحة دخول ذلك العامل المتوهم و شرط حسنه كثرة دخوله هناك كما في المثال المذكور ويقع هذا في المجرور كما عرفت وفي المجزوم نحو لولا آخرتني الى اجل قريب فاصدق و اكن لان معنى لولا آخرتني فاصدق و معنى ان آخرتني اصدق واحد وفي المنصوب نحو قام القسوم غير زيد و عمرو بالنصب فان غير زيد في موضع الا زيدا قال سيديويه ان من الناس من يغلطون فيقولون انهم اجمعون ذاهبون و انك و زيد ذاهبان و ذلك ان معناه معنى الابتداء و مراده بالغلط ما هجر عنه غيره بالتوهم و في المنصوب امما نحو قوله تعالى و من وراء اسحق يعقوب فيمن فتح الباء كانه قيل و هبنا له اسحق و من وراء اسحق يعقوب و فعلا كقراءة بعضهم و قدوا لو تدهن فيدهنوا حملا على معنى و قدوا ان تدهن و في المركبات كما قيل في قوله تعالى او كالذي مر على فريه انه على معنى ارأيت كالذي حاج او كالذي مر انتهى ما في المغني \* فائدة \* عطف الاسمية على الفعلية و بالعكس فيه ثلثة مذاهب الجواز مطلقا و المنع مطلقا و الجواز في الواو فقط \* فائدة \* عطف الخبر على الانشاء و بالعكس منعه البيانيون و ابن مالك و ابن عصفور و نقله عن الاكثريين و اجازة الصفار و جماعة و رقق الشيخ بهاء الدين السبكي بينهما و حاصله ان اهل البيان متفقون على المنع بلاغة و اكثر النحاة قائلون بجواز لغة كذا في المغني و شرحه و في الارشاد عطف الفعل على الاسم جائز و يجوز عكسه و عطف الجملة على المفرد و يجوز عكسه و عطف الماضي على المضارع و عكسه ايضا و يحتاج كل الى تاويل بالوناق \* فائدة \* عطف القصة على القصة هو ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت المناسبة اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون تلك الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط ان يكون المعطوف و المعطوف عليه جملا متعددا \* و قد يراد بها عطف حاصل مضمون احدهما على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى الانشائية و الخبرية هكذا ذكر المولوي عبد الحكام في حاشية الخياطي في الخطبة فقوله تعالى فان لم تفعلوا و لن تفعلوا الى قوله و بشر المؤمنين ليس من باب عطف الجملة على الجملة بل من باب ضم جمل مسوقة لغرض الى جمل اخرى مسوقة لغرض آخر و المقصود بالعطف المجموع و يجوز ان يراد به عطف الحاصل على الحاصل يعني انه ليس المعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهى يعطف عليه بل المعتمد بالعطف هو الجملة من حيث انها وصف ثواب المؤمنين نهى معطوفة على الجملة من حيث انها وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد و الازهاق و بشر عمروا بالمعفو و الاطلاق ثم هذا المثال يمكن ان يجعل من عطف قصة على قصة بالمعنى الاول و ان لم يكن فيه جمل بل جملتان بان يقال فيه عطف قصة عمرو الدالة على احسن حاله على قصة زيد الدالة على اسوء حاله لكنه اقتصر من القصتين على ما هو العمدة فيهما اذ يفهم منه الباقي منهما فكله قال زيد يعاقب بالقيد و الازهاق فما اسوء حاله و ما اخصر الى غير ذلك و بشر عمروا بالمعفو و الاطلاق

فما احسن حاله وما ارحمه هكذا في المطول ومواسيه في باب الوصل والفصل \* فائدة \* عطف التلقين وهو ان يلقي المخاطب المتكلم بالعطف كما تقول اكرمك فيقول المخاطب وزيدا اي قل وزيدا ايضا وعلى هذا قوله تعالى قال ومن ذريتي بعد قوله اتني جاعلك للناس اماما اي قل ومن ذريتي قيل عليه تلقين القائل يقتضي ان يقال ومن ذريتك و اجاب عنه جدي رحمة الله عليه في حاشيته على البيضاوي بان معنى عطف التلقين ان يقول المخاطب للمتكلم قل وهذا ايضا عطفًا على ما قلت على وجه يذغبي لك لا على وجه قلت انا مثل ان تقول ومن ذريتك لا ان تقول ومن ذريتي و انما قال المخاطب ومن ذريتي مناسبا لحاله \* فائدة \* عطف احد المترادفين على الآخر ويسمى بالعطف التفسيرى ايضا انكر المبرد وقومه في القرآن \* وفيل المخلص في هذا ان يعتقد ان مجموع المترادفين يحصل معنى لا يوجد عند انفرادهما فان التركيب يحدث امرا زائدا و اذا كانت كثرة الحروف تفيد زيادة المعنى فكذلك كثرة الالفاظ \* وقد يعطف الشيعى على نفسه تاييدا كما في فتح الباري شرح صحيح البخاري \* فائدة \* عطف الخاص على العام النبيه على فضله حتى كانه ايس من جنس العام و سماه البعض بالنجريد كانه جرد من الجملة و افرد بالذكر تفصيلا ومنه حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى \* فائدة \* عطف العام على الخاص انكر بعضهم وجوده فاعطوا و العائدة فيه واضحة وهو التعميم و امراد الاول بالذكر اهتماما بشانه و منه ان صلوتي ونسكي و الفسك العبادة فهو اعم كذا في الانقان \* فائدة \* جمعوا على جواز العطف على معمولي عامل واحد نحو ان زيدا ذاهب و عمرا جالس و على معمولات عامل واحد نحو اعلم زيد عمرا بكرا جالسا و ابوبكر خالدا سعيدا منطلقا و اجمعوا على منع العطف على معمول اكثر من عاملين نحو ان زيدا ضارب ابوه لعمرو و اخالت غلامه بكر و اما معمولا عاملين مختلفين فان لم يكن احدهما جارا فقال ابن مالك هو ممتنع اجماعا نحو كان زيد آكلا طعامك عمرو و تمرث بكر و ليس كذلك بل نقل الفارسي الجواز مطلقا عن جماعة و قيل ان منهم الاخفش و ان كان احدهما جارا فان كان الجار مؤخرًا نحو زيد في الدار و الحجرة عمرو او عمرو الحجرة فدخل المهدوي انه ممتنع اجماعا و ليس كذلك بل هو جائز عند من ذكرناه و ان كان الجار مقدما نحو في الدار زيد و الحجرة عمرو فالشهور عن سيدييه المنع و به قال المبرد و ابن السراج و من الاخفش الاجازة قال الكسائي و الفراء و الزجاج فصل قوم منهم الاعلام فقالوا ان ولي المخفوض العاطف كالمثال جاز لانه كذا سمع وان فيه تعادل المتعاطفات و الامتنع نحو في الدار زيد وعمرو الحجرة و الثاني عطف البيان وهو تابع يوضح امر المتبوع من الدال عليه لا على معنى فيه يبقيد الايضاح خرج التاكيد و البدل و عطف النسق اعدم كونها موضحة للمتبوع و بقولنا من الدال عليه اي على المتبوع لا على معنى فيه اي في المتبوع خرج الصفة فان الصفة تدل على معنى في المتبوع بخلاف عطف البيان فانه يدل على نفس المتبوع فهو اعم بالله ابو حفص عمرو لا يلزم من ذلك ان يكون عطف البيان

أوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم يحصل من احدهما على الانفراد  
فيتضح ان يكون الاول اوضح من الثاني كذا في العباب و الفوائد الضيائية ويجيب ما يتعلق بهذا في  
لفظ التوضيح ايضا \* فائدة \* يقترب عطف البيان و البدل في امور ثمانية الاول ان العطف لا يكون  
مضمرا ولا تابعا لمضمرا لانه في الجوامد نظير الذمت في المشتق و اما البدل فيكون تابعا لمضمير بالاتفاق نحو  
قوله تعالى ونرئه ما يقول وكذا يكون مضمرا تابعا لمضمر نحو رأيت اياه او لظاهر كرايت زيدا اياه وخالف في  
ذلك ابن مالك و الصواب في الاول قول الكوفيين انه تأكيد كما في تمت انت الثاني ان البيان لا يخالف  
متبوعه في تعريفه و تذكيره ولا يختلف النحاة في جواز ذلك في البدل نحو بالناسية ناصية كاذبة الثالث  
انه لا يكون جملة بخلاف البدل نحو قوله تعالى ما يقال لك الا ما قد قيل للوسل من قبلك ان ربك  
لذو مغفرة وذو عقاب اليم و هو اصح الاقوال في عرفت زيدا ايومن هو الرابع انه لا يكون تابعا لجملة بخلاف  
البدل نحو قوله تعالى اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم اجرا الخامس انه لا يكون فعلا تابعا لفعل بخلاف  
البدل نحو قوله تعالى و من يفعل ذلك يلق آتاما يضاعف له العذاب السادس انه لا يكون بلفظ الاول  
و يجوز ذلك في البدل بشرط ان يكون مع الثاني زيادة بيان كقراءة يعقوب و ترى كل امة جائية كل امة  
تدعى الى كتابها بنصب كل الثاني فاه ابن الطرارة و تبعه على ذاك ابن مالك وابنه و حجتهم  
ان الشيء لا يبين بنفسه و الحق جواز ذلك في عطف البيان ايضا السابع انه ليس في النية احلاله محل  
الاول بخلاف البدل فانه في حكم تكرير العامل ولذا تعين البدل في نحو انا الضارب الرجل زيد الثامن  
انه ليس في التقدير من جملة اخرى بخلاف البدل واذا تعين البدل في نحو هذ قام عمرو اخوها ونحو  
مررت برجل قام عمرو اخوه ونحو زيدا ضربت عمروا اخاه و ان شئت الزيادة على هذا فارجح الى المغني \*

**ايراد المعطوفات** نزد بلغاء آست كه چند لفظ در يك مصراع و يا يك بيت معطوف آرد مثاله

• بيت • جمال و كمال و جلال توباد • چو احسان و اكرام و جود تو دائم • كذا في جامع الصنائع •

**العفة** بالكسر و تشديد الفاء هي هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور و الخمر كما مر في لفظ  
الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة • و في مجمع السلوك العفة هو ترك الشهوات اي شهوات  
كل شئ •

**العفيفة** كالطيفة ذات لها صفة بها تغلب على الشهوة و حاصله امرأة ذات عفة و شرعا امرأة برئة  
عن الوطي الحرام و التهمة به وهذه هي التي يجب بقذفها اللعان كذا في جامع الرموز في فصل اللعان •

**الاعتكاف** هو افتعال من عكف اذا دام و عكفه حبسه فهو في اللغة اللبس و الدوام و في الشرع  
لبس رجل في مسجد جماعة او امرأة في بيتها بنيتها اي بيعة اللبس و المراد اللبس للعبادة على ان  
يكون الاضامة للعهد ولذا عرفت بانه مكث في مسجد بنية عبادة و المراد بمسجد الجماعة هنا يقوم فيه

جماعة ولو مرة في يوم وعن أبي حنيفة رحمه الله أنه لا يصح إلا نبي ما تقوم خمس مرات والصحيح أنه يصح فيما آن و أقيم • ثم الاعتكاف واجب في المنذور وسنة في العشر الاخير من رمضان ومستحب فيما سواه • وقيل هو حنة مؤكدة مطلقا و اما الصوم فشرط في الواجب لا المستحب وقيل للمستحب ايضا كذا في جامع الرموز وغيره •

**العنف** فزد صوفيه عبارتست از شهوات و آرزوهاي نفس كذا في بعض الرسائل •

**العيانة** بالكسر وفتح الياء التحتية از مرغ فال گرفتن يعني بذا م او يا آواز او يا بخاصيت او و این حرام است و اگر اعتقاد كند كافر گردد كذا في كشف اللغات و قد سبق بيانها في لفظ الطيرة في مصل الرأ من باب الطاء المهملتين •

**فصل القاف • العتق** بالفتح وسكون المثناة فوقانية لغة الخروج عن الرق وكذا العتاق والعذابة بالفتح و العتق بالكسر اسم منه كذا في جامع الرموز • ونى الشرع قوة حكمية تظهر مي حق آدمي بانقطاع حق الاغيار عنه وحاصله الخروج عن المملوكية فمما سبته للمعنى اللغوي ظاهرة كذا في جامع الرموز وغيره •

**الاعتاق** لغة اثبات القوة وشرعا اثبات القوة الشرعية بازالة الملك او ازالة الملك مطلقا اي القوة التي بها يصير المعتق اهلا للشهادة و الولاية قادرا على التصرف في الاغيار و على دفع تصرف الاغيار من نفسه لا مطلقا بل بازالة الملك الذي هو ضعف حكمي او ازالة الملك مطلقا اي غير مقيد بكونه ملكه وحاصله جعله غير مملوك لاحد فيخرج به البيع والهبة ويازم اثبات القوة الشرعية هكذا في الدرر و البرجندي •

**العرق** بفتح العين و الراء في اللغة خوي و هو فضلة مائية للدم خالطها صديد مراري مذمومة من المسام لحرارة جاذبة او لضعف الماسكة او لاستيلاء الطبيعة على مادة البدن او لمرض كما في البحارن •

ويطلق العرق ايضا على شئ يتخذ من الشراب او ثقله ودرية بطريق القرع و الانبيق •

**عرق النساء** بكسر العين وسكون الراء هو وجع من اوجاع المفاصل يبتدى من مفصل الورك وينزل الى خلف على الخخذ ويمتد الى الركبة و ربما يداخ الكعب و النساء بالفتح و القصر اسم عرق مخصوص و هو وريد يمتد على الخخذ من الوحشي الى الكعب فالقياس ان يقال وجع النساء لكن العادة جرت بتسمية وجع النساء بعرق النساء وتقدير الكلام وجع العرق الذي هو النساء فالاضافة بيدنية هكذا في شرح القانونجة و بحر الجواهر • و در وافية گوید آنچه از مرین فرود آید سوي پس شتالنگ و انگشت خورد آنرا عرق النساء گویند و نسا نام رگیست که از سرین تا انگشت خورد فرود آمده •

**العرق المدني** هو ان يحدث على البدن بثرة فينتفخ ثم يتنفط ثم يتقرب فيخرج منها شئ شبيه بالعرق لا يزال يطول و ربما كان له حركة كدودة تحت الجلد قال الفرشي هذا في الحقيقة ليس بعرق و انما هو

حيوان يتولد في البطن كما يتولد باقي اصناف الدود وغارسيه رسته •

**العشق** بالكسر والفتح وسكون الشين المعجمة حده عند اهل السلوك بذل مالك وتحتل ما عليك وقيل هو آخر مرتبة المحبة والمحبة اول درجة العشق كذا في خلاصة السلوك وقيل هو عبارة عن انقراط المحبة وشدتها وقيل نار تقع في القلب فتحرق ما سوى المحبوب وقيل هو بحر البلاء وقيل هو احراق و قتل و بعده بعباد الله تعالى حيوة لا فناء له وقيل جنون الهوى رفض بنساء العقل وقيل قيام القلب مع المعشوق بلا واسطة • شيخ مينا ميغرميد عشق ماخوذ اصبت از عشقه و آن گياهيست كه بر تنه هرد رختى كه به پيچد آنرا خشك سازد و خود ترو تازه باشد پس عشق بر هر تني كه در آيد غير محبوب را خشك كند و محو گرداند و آن تن را ضعيف سازد و دل و روح را منور گرداند كذا في مجمع السلوك وفي الامعان الكامل في باب الارادة وفي مقام العشق يرى العاشق معشوقه فلا يعرفه كما روي عن مجنون ليلى انها مرت به ذات يوم فدعته اليها لتحدثه فقال لها دعني عنك فاني مشغول عنك بليلى وهذا آخر مقامات الوصول والقرب فيها ينكر العارف معرويه ولا يبغى عارفا ولا معروفا ولا عاشقا ولا معشوقا ولا يبقى الا العشق وحده فالعشق هو الذات المحض الصرف الذي لا يدخل تحت رسم ولا اسم ولا نعت ولا وصف فالعشق في ابتداء ظهوره يغنى العاشق حتى لا يبقى له اسم ولا وصف ولا رسم فاذا امتدق العاشق وطمس اخذ العشق في نداء المعشوق فلا يزال يغني منه الاسم ثم الوصف ثم الذات فلا يبقى عاشقا ولا معشوقا حينئذ يظهر العشق بالصورتين ويتصف بالصفتين فيسمى بالعاشق ويسمى بالمعشوق • و در صحائف در محيظه نوزدهم گوید عشق كه عبارت است از امراط محبت پنج درجه دارد اول فقدان دل و من ليس بمفقود القلب ليس بعاشق دوم تاسف عاشق درين مقام بى معشوق خرويش هر دم از حيات متاسف بود سوم وجد چهارم بى صبري گوید • شعر • الصبر عنك مذموم عواقبه • والصبر في سائر الاشياء محمود • پنجم صباست است عاشق درين مقام مدهوش بود و از غلبه عشق بى هوش • و در كشف اللغات گوید عشق جمعيت كمالات را گویند و اين جز حق را نبود و شيخ فخر الدين عراقى عشق را اشارت بذات احديت مطلقه كرده است و اختيار جماعه متاخرين همين است و عاشق آنرا گویند كه اثر عقل درو نباشد و خبر از سر و پا ندارد و خواب و خور بر خود حرام گرداند زبان بذكر و دل بفكر و جان بمشاهده او مشغول دارد •

**العلاقة** بالفتح رابطه باز بستن معني بمعني و بالكسر رابطه بار بستن جسم بجسم كما في كنز اللغات فهي بالفتح يستعمل في المعاني و بالكسر في الامور المحسوسة كما قيل في بعض رسائل الاعتراف قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية العلاقة بالفتح في اصطلاح المنطقيين شيى بسببه يستصحب شيى شيئا استصحبه دعاه الى الصحبة كما في القاموس فالمعنى ان العلاقة شيى بسببه يطلب اليه الشئ



الاول ان يكون الشيء الثاني مصاحبا له وهي قد تكون موجبة ومقتضية لذلك الاستصحاب كما في القضايا الشرطية المتصلة للزمنية وقد لا تكون كما في الشرطيات المتصلة الاتفاقية فالعلاقة بين اللزوميات هي ما يقتضي الاتصال بين طرفيها في نفس الامر كالعلية والتضاييف والتضييف كقولنا ان كان زيد اباع عمر كان عمرو ابنه واما العلية فبان يكون المقدم علة موجبة للتالي سواء كانت علة ناقصة او تامة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا له فان وجود المعلول يستلزم وجود العلة كقولنا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او يكونا معلولي علة واحدة لا كيف ما اتفق والا لكانت الموجودات بأسرها متلازمة لكونها معلولة للواجب تعالى بل لابد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة ارتباط احدهما بالآخر بحيث يمتنع الانفكاك بينهما للذليكون مجرد مصاحبة كما في معلولي العقل الاول اي الفلك الاول والعقل الثاني فانه لا تلازم ولا ارتباط بينهما بل مجرد مصاحبة والسرفيد انه موجب لكل واحد بجهة غير ما هو جهة انجذاب الآخر فلا يمتنع الانفكاك بينهما بخلاف قولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضيئ فان وجود النهار وازادة العالم معلولان لطلوع الشمس وطلوع الشمس مقتضى لعدم الانفكاك بينهما والعلاقة بين الاتفاقيات ما به مجرد المصاحبة والتوافق بين الطرفين من غير اقتضائه ايها اي تلك المصاحبة \* والعلاقة بين الشرطيات المنفصلة العنادية هي ما يقتضي العناد بين طرفيها وفي المنفصلات الاتفاقية هي ما لا يقتضي العناد والتنافي بل مجرد ان يتفق في الواقع ان يكون بين طرفيها مناماة انتهى ما قال المولوي عبد الحكيم وعلاقة المجاز مذهبهم وعند الاصاوين واهل العربية هي اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له اي تعلق ما للمعنى المجازي بالحققيقي اعم من ان يكون اتصالا في المجاورة او في غيرها والعمدة في حصر انواعها الاستقراء و يرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الاولى الاشتراك في الشكل كالانسان للصورة المذقوشة على الجدار \* الثانية الاشتراك في الوصف و يجب ان يكون الصفة ظاهرة ليذتقل الذهن اليها فيفهم الآخر باعتبار ثبوتها له كاطلاق الاسد على اشجاع بخلاف اطلاق الاسد على الابل \* والثالثة انه كائن عليه مثل العبد للمعتق لانه كان عبدا \* والرابعة انه آذل اليه كالخمر للعصير لانه في المال يصير خمرا \* والخامسة المجاورة مثل جري الميزاب والمراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك \* وصاحب التوضيح ضبطه في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الزمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه ان لو كان حاصلا في ذلك الزمان لو في جميع الازمنة لم يكن صحيحا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال

في العقل بوجه ما فلا علاقة و ان كان فاما ان يكون لزوما في مجرى الذهن و هو المقابلة او منضمما الى الخارج و حينئذ ان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية و الا فان كان اللازم صفة للملزم فهو الوصفية له اعنى المشابهة و الا فاللزم اما بان يكون احدهما حاصل في الآخر و هو الحاللية و المسببية او سببا له و هو السببية و المسببية او شرطاً له و هو الشرطية كذا في التلويح •

**التعلق** هو عند اهل العربية نسبة الفعل الى غير الفاعل و يجيى في تعريف المتعدي في فصل

الياء من هذا الباب • و عند المتكلمين هو الاضافة بين العالم و المعلوم و يجيى في فصل الميم •

**التعليق** هو عند النحاة ابطال عمل افعال القلوب لفظاً لا محلاً وجوباً نحو علمت زيد عندك ام عمرو بخلاف الالغاء فانه ابطاله لفظاً و محلاً جوازاً كذا في الموشح شرح الكلية و هكذا في الفوائد الضيائية و عند اهل البديع يطلق على قسم من التصريح كما مر في فصل العين من باب الصاد المهمة • و عند المحدثين حذف راو واحد او اكثر من اوائل اسناد الحديث فالحديث الذي حذف من اوائل اسناده راو واحد فاكثر يسمى معلقاً كقول الشافعي رحمه الله مثلاً قال نافع او قال ابن عمر او قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ما حذف من واسط اسناده فقط فانه منقطع و لا ما حذف من اخره فقط فانه مرسل كذا في خلاصة الخلاصة • و قد يحذف تمام الاسناد كما هو عادة المصنفين حيث يقول قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم و قد يحذف تمام الاسناد الا الصحابي او الا التابعي و الصحابي معاً • و قد يحذف من حديثه و يضيفه الى من فوقه فان كان من فوقه شيخاً لذاك المصنف فقد اختلف فيه هل يسمى تعليقا ام لا و الصحيح التفصيل فان عرف بالنص او الاستقراء ان فاعل ذلك مدلس فتدليس و الا فتعليق •

**العمق** بالضم و سكون الميم يطلق على معان الاول الامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من الامتدادين الاولين اي الطول و العرض على زوايا و هو ثالث الابعاد الجسمية • الثاني الثخن مطلقاً نازلاً كان او صاعداً و يسمى بالجسم التعليمي ايضاً و بهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق • الثالث الثخن النازل اي المقيد باعتبار نزوله و الصاعد حينئذ يسمى سمكا كما مر في لفظ الثخن • الرابع الامتداد الآخذ من صدر الانسان الى ظهره و من ظهر ذوات الاربع الى الارض كذا في شرح المواقف في مبحث الكم •

**المعانقة** بالنون عند القراء هي المراقبة و قد عرفت في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهمة •

**العنقاء** بالفتح في اللغة سيمرغ و عند الصوفية كناية عن الهولوى زبواكه هيلوى ديدنه نميشود جفاقنه

عنقاء كذا في كشف اللغات •

**فصل اللام • العبادلة** قد مر في لفظ العبد في فصل الدال المهمة •

**المعدالة** بالفتح و تخفيف الدال في اللغة الاستقامة و عند اهل الشرع هي الانزجار من مستظورات

دينه و هي متفاوتة و اقصاها ان يستقيم كما امر و هي لا توجد الا في النبي صلى الله عليه وآله وسلم

فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجاء جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة فهذا التفسير عام شامل للمسلم والكافر ايضا لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد كافر منذ طعن الخصم على مذهب ابي حنيفة رحمه الله نعم لا يشتمل الكافر اذا فسرت بانها الاتصاف بالبلوغ والاسلام والعقل والصلاح من اسباب الفسق ونواقض المروءة كما وقع في خلاصة الخلاصة . وقيل بالعدالة ان يجتنب عن الكبائر ولا يصير على الصفات ويكون ملاحه اكثر من فسادة وان يستعمل الصدق ويجتنب عن الكذب ديانة ومروءة وهذا لا يشتمل الكافر لان الكافر من اعظم الكبائر . وفي العضدي العدالة محافظة دينية تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة فقولنا دينية ليخرج الكافر وقلنا على ملازمة التقوى والمروءة ليخرج الفاسق وقلنا من غير بدعة ليخرج المبتدع وهذه لما كانت هيئة نفسية خفية فلا بد لها من علامات تتحقق بها وانما تتحقق باجتذاب امور اربعة الكبائر والاصرار على الصفات وبعض الصفات وهو ما يدل على خسة النفس ودنائة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة وكالكل في الطريق والبول في الطريق وبعض المباح وهو ما يكون مثل ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل في الحرف الدنية كالدباغة والحجامة والحياة مما لا يليق به ذلك من غير ضرورة تحمله على ذلك انتهى \* وفي حاشية للتفتازاني في كون البدعة مخرجة بالعدالة نظر ولهذا لم يتعرض له الامام وقال هي هيئة راسخة في النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعا انتهى . ويقرب منه ما قيل هي ملكة في النفس تمنعها عن اقتران الكبائر والاصرار على الصفات وعن الرذائل المباحة ويقرب منه ايضا ما قال الحكماء هي التوسط بين الافراط والتفريط وهي مركبة من الحكمة والعفة والشجاعة وقد مر في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة \* اعلم ان العدالة المعتمدة في رواية الحديث اعم من العدالة المعتمدة في الشهادة فانها تشتمل الحس والعبد بخلاف عدالة الشهادة فانها لا تشتمل العبد كذا في مقدمة شرح المشكوة \* واعلم ايضا انهم اختلفوا في تفسير عدالة الوصف اي العلة فقال الحنفية هي كونه بحديث يظهر تأثيره في جنس الحكم المعلل به في موضع آخر نصا او جماعا فهي عندهم ثبتت بالتأثير كذا ذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته وقال بعض اصحاب الشافعي هي كونه بحديث يخيل فهي عندهم ثبتت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على اصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدالة ثبتت بالعرض فان لم يرد اصل مناقض ولا معارض صار معدلا والا فلا هكذا يستفاد من المفيد شرح الحسامي وغيره .

**العدل** بالفتح والسكون عند اهل الشرع نعت من العدالة ويسمى عادلا ايضا وقد عرفت العدالة وهذه الهيئة هو تزيه البارئ تعالى عن فعل القبيح والاخلال بالواجب قالوا هو يفعل لغرض لا احتلزام

لنفي النقص العيب وهو قبيح وهو منزّه عنه ويجب عليه اللطف ويجب عليه عوض الآلام الصادرة عنه ان  
 عدم الوجوب يستلزم القبح على ما بين في كتبهم \* وعند النحاة هو خروج الاسم عن صيغته الأصلية تحقيقا  
 او تقديرا الى صيغة اخرى كذا ذكر ابن الحاجب في الكافية فالعدل مصدر مبني للمجهول اي كون الاسم معدولا  
 ولذا فسر بالخروج دون الاخراج والمراد بالخروج الخروج الحاصل بسبب الاخراج اي كونه مخرجا وبقيد الاسم  
 خرج خروج الفعل ان لا يسمى عدلا والمراد خروج مادة الاسم ان لا يتصور خروج الكل اي الاسم الذي هو عبارة  
 عن المادة والصيغة عن جزئه الذي هو الصيغة والمراد بالصيغة الصورة حقيقة او حكما بان تكون لازمة للكلمة  
 كالصورة فان احد الامور الثلاثة لازم لفعل التفضيل فكان لازم بمنزلة الصورة للثلاثة فلا يخرج نحو آخر فانه  
 معدول عن الآخر او آخر من بمعنى الجماعة وكذا سحرة انه معدول عن السحرة الالف والام في المفرد الذي  
 صار علما بالغلبة لازمة له بمنزلة الصورة ولا يراد مطلق الصورة بل الصورة الاصلية اي التي يقتضى الاصل  
 والقاعدة ان يكون ذلك الاسم عليها ثم المراد بالخروج الخروج النحوي اي ما يبحث عنه في النحو بدليل  
 ان العدل من مصطلحات النحاة فخرج المشتقات كلها ولا يرد المصدر الميمي ايضا بل خرج التغيرات  
 التصريفية باسرها قياسية او شاذة لكنه بقي الترخيم والتقدير ثم خرج الترخيم بقوله خرج مادة الاسم لانه  
 تغير المادة لا خروجها عن الصيغة وخروج التقدير ونحوه لعدم دخول المقدر في الصيغة فلا يصدق عليه خروجه  
 عن صيغته الاصلية او المراد بالخروج التصريفي لا المعنى ولا لتخفيف فلا يرد التغيرات التصريفية باسرها قياسية  
 او شاذة وكذلك الترخيم والتصغير ونحوهما \* واما نحو يرم الجمعة في صمت يوم الجمعة فليس بمعدول لعدم  
 كون في داخله في الصيغة لجواز الفصل بالحرف الزائد بخلاف لام التعريف ولا متضمن لان معنى في يفهم  
 بتقديرها لا بنفس قوله يوم الجمعة ونحو لا رجل متضمن للحرف لا معدول واخر معدول لا متضمن وامس معدول  
 و متضمن لدخول اللام في الصيغة وبقاء معنى التعريف بعد العدل فبين العدل والعدل والتضمن عموم من وجه  
 ثم انا نعم قطعاهم اما وجدوا ثلث و مثلث و آخر و جمع و عمر غير منصرفات وام يجدوا فيها سببا ظاهرا غير  
 الوصفية او العسمية احتاجوا الى اعتبار سبب آخر ولم يصحح للاعتبار الا العدل فاعتبروه وجعلوها غير منصرفات  
 للعدل وسبب آخر ولكن لا بد في اعتبار العدل من امرين احدهما وجود اصل الاسم المعدول و ثانيهما  
 اعتبار اخراجه عن ذلك الاصل ان لا يتحقق الفرعية بدون اعتبار ذلك الاخراج ففي بعض تلك الامثلة يوجد  
 دليل غير منع الصرف على وجود الاصل المعدول عنه فوجده محقق بلا شك وفي بعضها لا دليل يوجد  
 عليه الا منع الصرف فيفرض له اصل ليتحقق العدل باخراجه عن ذلك الاصل فانقسم العدل الى التحقيقي  
 و التقديري فقولنا تحقيقا معناه خروجا كائنا عن اصل محقق يدل عليه دليل غير منع الصرف وقوله تقديرا  
 معناه خروجا كائنا عن اصل مقدر مفروض يكون الداعي الى تقديره منع الصرف لا غير فاشار بهذا القول  
 الى تقسيم العدل الى هذين القسمين وليس هذا القول داخلا في التعريف مثال التحقيقي ثلث و

مثلت و الدليل على ان اصلها ثلثة ثلثة مدلا عنه هو ان في معناهما تكرارا دون لفظهما و الاصل انه اذا كان المعنى مكررا كان اللفظ ايضا مكررا كما في جاءني القوم ثلثة ثلثة و مثال التقديرى عمرو وزن عدلا عن عامر و زافر فانهما لما وجدوا غير منصرفين و لم يوجد سبب منع صرفهما ظاهرا الا العلمية اعتبر العدل و لما كان اعتبارا موقوفا على وجود اصل و لم يكن فيهما دليل على وجوده غير منع الصرف قدر ان اصلهما عامر و زافر هكذا يستفاد من شرح الكافية •

**المعدول** هو عند النحاة الاسم المخرج عن صيغته الاصلية كما عرفت فى العدل •

**المعدولة** عند الشعراء هي حرف عطل و حرف عطل آنست كه در وزن در نيايد و ليكن قبشته شود چنانكه راو خود و خورد و هاى چه و كه و سه كما وقع في جامع الصنائع • و عند المنطقيين قضية حملية موضوعها او محمولها عديمي او كلاهما عديان و تسمى مغيرة و غير محصلة ايضا و المراد بالعدمي ما يكون السلب جزوا من مفهومه و الاولى اى ما يكون موضوعه عديا معدولة الموضوع نحو الاحيى جماد و الذائدية معدولة المحمول نحو الجماد لا عالم و الذائدية معدولة الطرفين نحو الاحيى لا عالم و هذا اولى مما قيل العدمي ما يكون حرف السلب جزوا من طرف لعدم شموله للفظ غير و كذا لا يشتمل المعدولة المعقولة نحو زيد اعمى فانها معدولة من حيث المعنى لا من حيث اللفظ و لشموله لنحو الاجماد حي اذا سمي بالاجماد شخص فانها محصلة و ان كان حرف السلب جزوا منه بخلاف ما اذا فسر العدمي بما يكون السلب جزوا من مفهومه فانه يشتمل الصورتين الالديين و لا يشتمل الصورة الثالثة و لا يرد سالبية المحمول لان السلب فيها ليس جزوا لشيى من طرفيها بل خارجا عنهما و يقابل المعدولة المحصلة و هي قضية حملية موضوعها و محمولها كلاهما وجوديان نحو زيد قائم و كل منهما موجبة و سالبة - و قيل الحملية التي موضوعها و محمولها وجوديان ان كانت موجبة صيغ محصلة و ان كانت سالبة صيغ بسيطة و العبرة في ايجاب القضية و سلبها بايقاع النسبة و رفعها لا بطرفيها فمتى كانت النسبة واقعة كانت القضية موجبة و ان كان طرفاها عديين و متى كانت مرفوعة كانت سالبة و ان كان طرفاها وجوديين و الفرق بين الموجبة المعدولة و السالبة المحصلة ان القضية ان كانت ثنائية و تقدمت الرابطة على حرف السلب كانت موجبة معدولة و ان تاخرت كانت سالبة محصلة و ان كانت ثنائية فلا فارق الا الذية او الاصطلاح على تخصيص بعض الالفاظ بالايجاب المعدول و بعضها بالسلب المحصل كتخصيص لفظ غير بالمعدول و ليس للسلب • و قيل الفرق بين الايجاب المعدول و السلب المحصل ان الايجاب المعدول عدم شىى عما من شأنه ان يكون له ذلك الشىى وقت الحكم و السلب المحصل عدم شىى عما ليس من شأنه ذلك الشىى في ذلك الوقت فعدم اللحية من الطفل سلب و عن غيره ايجاب • و منهم من فسر باء من هذا و قال الايجاب المعدول عدم شىى عما من شأنه ذلك الشىى في الجملة سواء كان وقت الحكم او قبله او بعده و السلب المحصل عدم شىى عما ليس من



شأنه ذلك الشيء إما لعدم اللحية من الطفل انجابها وعن المرأة سلب • ومنهم من فسر باصم منه وقال  
الانجاب المعدول عدم شيء مما من شأنه او شأن نوعه او جنسه القريب ان يتصف بذلك الشيء فعصم  
اللحية من الحمار انجاب وعن الشجر سلب • ومنهم من بلغ الغاية في التعميم وقال الانجاب المعدول عدم  
شيء مما من شأنه او شأن نوعه او جنسه القريب او البعيد ان يكون له ذلك الشيء فعصم اللحية  
عن الشجر انجاب وعدم الموضوع للجوهر سلب اذ ليس ذلك من شأنه ولا من شأن نوعه ولا جنسه اذ  
لا جنس له هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع وهاشية الحاشية الجالية وغيرها •

**الاعتدال** هو عند اهل العروض الزحاف الذي يقع في جميع البيت كما مر في فصل الفاء من  
باب الزاء المعجمة في لفظ الزحاف • واعتدال المزاج عند الاطباء مع اقسامه مجيء في لفظ المزاج في فصل  
الجيم من باب الميم • والاعتدال الربيعي والخريفي مر ذكرهما في بيان دائرة البروج في فصل الزاء  
من باب الدال المهملة •

**المعتدل** كسر الدال المهملة عند الشعراء هو البيت الذي يستوفي دائرة كما سبق في فصل التاء المثناة  
الفرقانية من باب الباء الموحدة وعدد المحاسبين هو العدد المساري وقد سبق في فصل الدال المهملة •  
**المتعادلان** من الاعداد المتساويان وقد يطلق على عددين يكون مجموع اجزاء احدهما المفردة  
مساويا لمجموع اجزاء الآخر منهما وقد سبق في فصل الدال من هذا الباب •

**التعديل** في اللغة التسوية وتعديل الاركان عند اهل الشرع تصكين الجوارح في الركوع والسجود  
والقومة والجلوس قدر تسوية ويطلق على كل فانه صار كاسم جنس كذا في جامع الرموز في فصل صفه  
الصلوة • والتعديل عند الرياضيين يطلق على معان منها ما ذكره بعض المحاسبين كما مر في لفظ الجبر في  
فصل الزاء المهملة من باب الجيم ولفظ الرد في فصل الدال من باب الزاء المهملةين ومنها التعديل الاول ويسمى  
بالاختلاف الاول ايضا لانه اول تفاوت وجد ويسمى بالتعديل المفرد ايضا لانه لا افراده عن غيره بخلاف  
التعديل الثاني فانه مخلوط بالاول هذا عند اهل الهيئة واهل العمل منهم ابي اصحاب الزيجات يسمونه  
بالتعديل الثاني لتأخره بحسب العمل عن التعديل الثالث الذي يسمونه تعديلا اولاً وهو قوس بين الوسط  
والتقويم قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفيلي هذا في الشمس والقمر صحيح • اما في المتحيرة فما بين  
الوسط المعدل والتقويم هو التعديل الاول • اما ما بين الوسط الغير المعدل والتقويم فلا يسمى عندهم باصم فالظاهر  
انه اراد المصنف بالوسط الوسط المعدل اى المعدل بالتعديل الثالث • وزاوية التعديل وقد تسمى بالتعديل  
ليضا كما يستفاد من شرح التذكرة للعلي البرجندي هي الحادثة على مركز العالم بين خطين خارجين  
منه احدهما سطحي والآخر تقويمي وهذا هو قول المحققين منهم ومقدار هذه الزاوية هو قوس التعديل لكن  
مقدار الزاوية قوس فيما بين ضلعيها موترة لها من دائرة مركزها رأس الزاوية وهذا هو الحق • وقيل القوس

الواقعة من تلك البروج بين طرفي الخطين أي الخط الخارج من مركز الخارج و الخط الخارج من مركز العالم المارين بمركز الشمس المنتهيين إلى دائرة البروج هي تعديل الشمس و لما كان الخطان المذكوران متقاطعين عند مركز الشمس كان هناك زاويتان متقابلتان متساويتان احدهما فوق مركز الشمس و تسمى زاوية تعديلية و الاخرى تحت مركز الشمس و تسمى ايضا بزاوية تعديلية لكونها مساوية للاولى و هذا القول ليس بصحيح و ان شئت وجهه فارجع الى كتب علم الهيئة اعلم ان الشمس اذا كانت صاعدة أي متوجهة من الحضيض الى الارج يزداد هذا التعديل على وسطها فالمجموع هو التقويم و اذا كانت هابطة أي متوجهة من الارج الى الحضيض ينقص هذا التعديل من الوسط فالباقي هو التقويم و ليس في الشمس سوى هذا تعديل آخر \* و اما الخمسة المتغيرة فيزداد فيها التعديل على الوسط اذا كانت هابطة و ينقص عنه اذا كانت صاعدة فالمجموع او الباقي هو التقويم و الحال في القمر بالعمس و دلائل هذه المقدمات تطلب من كتب الهيئة و غاية هذا التعديل بقدر نصف قطر التدوير و منها التعديل الثاني و يسمى بالاختلاف الثاني ايضا و هو القوس المذكورة أي التعديل الاول باعتبار اختلافها في الرؤية صغرا و كبرا بحسب بعد مركز التدوير عن مركز العالم و قربه منه و ذلك لان مركز التدوير اذا كان في حضيض الحاصل فنصف قطره بسبب قربه من مركز العالم يرى اكبر و اذا كان في اوج الحاصل فنصف قطره بسبب بعده عنه يرى اصغر فذلك تختلف القوس المذكورة و هذا الاختلاف يلحق الاختلاف الاول بقدر ذلك الاختلاف في نصف القطر فينقص منه اذا كان مركز التدوير ابعد من البعد الاوسط و يزداد عليه اذا كان اقرب منه و يكون بعد ذلك أي بعد نقصانه عن الاختلاف الاول او زيادته عليه تابعا له أي للاختلاف الاول في الزيادة و النقصان على الوسط و هذا عند من وضع مراكز تدوير المتغيرة في البعد الاوسط و استخرج الاختلاف الاول منها فيه فان الاختلاف الثاني فيها قد يكون بحسب البعد الابعد فيكون ناقصا عن الاختلاف الاول و قد يكون بحسب البعد الاقرب فيكون زائدا عليه \* و اما عند من وضع مراكز تدويرها في الارج و استخرج الاختلاف الاول منها فيه فلا محالة يزيد الاختلاف الثاني دائما على الاول و هكذا الحال في القمر فان اختلاف الاول للقمر انما وضع في الارج الذي هو البعد الابعد ثم ان ما حصل من زيادة الاختلاف الثاني على الاول او ما بقي بعد نقصه منه يسمى تعديلا معدلا اعلم ان هذا الاختلاف في المتغيرة يسمى ايضا اختلاف البعد الابعد و الاقرب لاشتماله عليهما فهو اما على سبيل التغليب و اما على انه اختلاف بعد هو ابعد من البعد الاوسط او اقرب منه و هذا بخلاف ما في القمر فانه يسمى اختلاف البعد الاقرب فقط اما لتغليب اقرب الابعاد اعني الحضيضية على سائرهما و اما لانه اختلاف بعد هو اقرب من البعد الارجي و قيل غاية الاختلاف الثاني اختلاف البعد الاقرب و هو الموافق لما ذهب اليه صاحب المجسطي و من تبعه من اصحاب الزيجات من تسمية الاختلاف الثاني عند كون مركز التدوير في الحضيض باختلاف البعد

الأقرب وقد يسمونها بالاختلاف المطلق أيضا هذا وقد قيل ان اهل الهيئة يسمون الاختلاف الثاني مطلقاً سواء كان مركز التدوير في الحضيض او لم يكن اختلاف البعد الأقرب لما دل البرهان على وجوده و ان لم يعرفوا مقداره و أما اهل العمل اي اصحاب الزيجات فيسمون الاختلاف الثاني عند كون مركز التدوير في الحضيض اختلاف البعد الأقرب لانه معلوم عندهم موضوع في الجدول و اما في سائر المنازل فهو غير معلوم لهم ولا بموضوع في الجدول لجزء جزء الا غاية فانها مستخرجة لمهولة تظهر في العمل فلهذا لم يسموه في سائر المنازل باسم و توضيح السهولة التي ذكرناها انهم استخرجوا الاختلافات الثانية لنقطة التماس بحسب كون مركز التدوير في الابعاد المختلفة ونقلوها الى اجزاء يكون الاختلاف الثاني لنقطة التماس عند كون مركز التدوير في الحضيض اعني غاية الاختلاف الثاني لنقطة التماس بتلك الاجزاء ستين دقيقة و سموها دقائق الحضيض ووضعوها بازاء اجزاء المركز كما انهم وضعوا الاختلاف الاول و غاية الاختلاف الثاني لاجزاء التدوير معا بازاء اجزاء الخاصة المعدة و قد تقرر ان نسبة غاية الاختلاف الثاني لنقطة التماس الى غاية الاختلاف الثاني لجزء مفروض كنسبة الاختلاف الثاني لنقطة التماس عند كون التدوير في بعد غير الحضيض اعني كنسبة دقائق الحضيض الى الاختلاف الثاني لذلك الجزء في ذلك البعد و لما كان المقدم في النسبة الاولى واحدا اعني ستين دقيقة و قسمة المضروب عليه و عندها سواء بقاعدة الاربعة المتناسبة اذا ضرب غاية الاختلاف الثاني للجزء المفروض في دقائق الحضيض و هما معلومان من الجدول و يكون الحاصل الاختلاف الثاني لذلك الجزء بحسب البعد المفروض فيحصل بهذا العمل الاختلافات الثانية لاجزاء التدوير بحسب كونها في الابعاد المختلفة من غير ان يحتاج الى وضع جميعها في الجدول \* فائدة \* قد فسر صاحب التذكرة و شارحوها الاختلاف الاول و الثاني بالزاوية الحاصلة عند مركز العالم لا بالقوس و الامر في ذلك سهل فان الزوايا انما تنقدر بالقسي الموتر لها فيجوز ان يفسر الاختلاف الاول بقوس بين الوسط و التقويم و ان يفسر بزاوية حادثة على مركز العالم بين خطين الخ فان المآل واحد كما لا يخفى \* فائدة \* هذا الاختلاف هو الاختلاف الاول بعينه في الحقيقة سواء كان مركز التدوير في البعد الابعد او لم يكن الا انهم لما ارادوا وضع التعديل في الجدول فرضوا مركز التدوير في بعد معين و استخرجوا مقادير زوايا التعديل بحسب ذلك البعد و وضعوها في جدول و استخرجوا ايضا تفاسير التعديلات بحسب وقوع مركز التدوير في ابعاد آخر بقاعدة مذكورة سابقا و يجمعون هذا التفاسير مع التعديل المذكور او ينقصونه منه ليحصل التعديل بحسب ما هو الواقع في البعد المفروض بفرض بطليموس و من تابعه مركز التدوير القمري ثابتا في الدرج و سموها تلك الزوايا عند كونه في الدرج بالاختلاف الاول و الزيادات عليها في سائر المنازل بالاختلافات الثانية \* و بعض اصحاب الزيجات فرض مركز تدويره ثابتا في الحضيض و استخرج مقادير الزوايا و يسمى النقصانات عنها في سائر المنازل بالاختلافات الثانية \* و بعضهم فرضه ثابتا في البعد الاوسط و يسمى الزيادات

فى النصف الحضيضي والنقصانات فى النصف الاوجي بالاختلافات الثانية ولا مشاحة فى الاصطلاحات والغرض من جميع ذلك تسهيل الامر على اهل العمل والا فالخلاف بحسب الواقع واحد والايق بعلم الهيئة انما هو ذكر هذا الاختلاف واما تشقيصه الى الاختلاف الاول والثاني فلاقى بكتب العمل ابي الزيجات كما لا يخفى لكن جميع اهل الهيئة ذكروا هذين الاختلافين هكذا ذكر العلي البرجندي فى شرح التذكرة و حاشية الجعفي ومنها التعديل الثالث و يسمى بالاختلاف الثالث ايضا و اهل العمل يسمونه بالتعديل الاول سواء كان فى القمر او فى غيره لتقدمه على الاولين بحسب العمل كذا فى شرح التذكرة و هو يطلق على معنيين احدهما تعديل المركز لتعديله به و الثاني تعديل الخاصة لتعديله به و يسمى ايضا فضل ما بين الخاصتين كذا فى شرح التذكرة ايضا فتعديل المركز هو قوس من الممثل فى المتحيرة و من المائل فى القمر محصورة بين طرف خط وسطى و خط المركز المعدل ابي المخرج من مركز العالم المار بمركز التدوير الى الممثل او المائل و تعديل الخاصة هو قوس من منطقة التدوير بين الذروة المريئة والوسطية \* و توضيح ذلك انه اذا اخرج خطان احدهما من مركز العالم الى مركز التدوير و الآخر من مركز معدل المسير اليه فبعد اخراجهما يحصل عند مركز التدوير اربع زوايا اثنتان منها حادثان متساويتان فالتى فى جانب الفوق يعتبر مقدارها من منطقة التدوير و هو قوس منها ما بين الدورتين من الجانب الاقرب و تسمى تعديل الخاصة و التى فى جانب السفلى يعتبر مقدارها من منطقة الممثل و ذلك بان يخرج من مركز العالم خط مواز للخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير و يخرجان الى سطح الممثل فالقوس الواقعة من الممثل بين طرفي هذين الخطين من الجانب الاقرب هي مقدار تلك الزاوية و تسمى تعديل المركز فاذا كان مركز التدوير فى النصف الهابط كانت الزاوية الحاصلة عند مركز معدل المسير من الخيط من احدهما الى الاوج و الآخر الى مركز التدوير اعظم من الزاوية الحاصلة عند مركز العالم بقدر تعديل المركز و فى النصف الصاعد الامر بالعكس فلذلك ينقص عن المركز ابي عن مركز التدوير فى النصف الهابط و يزداد عليه فى النصف الصاعد ليحصل المركز المعدل ثم نقول ان تقاطع الخط المار بمركز التدوير مع اعلى منطقته كان اقرب الى الاوج ان كان خارجا عن مركز العالم و ابعد عنه ان كان خارجا عن مركز معدل المسير فان كان مركز التدوير هابطا يزداد عليه تعديل الخاصة على الخاصة الوسطية التى هي معلومة فى كل حال لان حركات التدوير معلومة لكونها على وتيرة واحدة و فى النصف الاخر ينقص منها لتحصل الخاصة المعدلة المسماة بالخاصة المريئة التى بها يعلم التعديل الاول والثاني \* و لما كان ما بين الدورتين فى المتحيرة مساويا لما بين الخط الوسطى و خط المركز المعدل لتساوي الزاويتين الحادثتين الحاصلتين عند مركز التدوير من اخراج هذين الخطين كما عرفت لم يحتج فى استخراج تقويمها الى تعديل ازيد من الثلاثة ابي تعديل المركز و التعديل الاول والثاني وكان تعديل المركز و الخاصة فيها واحدا \* و لما كان خط الوسط و خط المركز

المعدل في القمر ينطبق احدهما على الآخر ابدا لكون حركة تدوير القمر متشابهة حول مركز العالم لم يحتج في القمر الى تعديل المركز بل الى تعديل الخاصة والتعديلين الاولين هكذا يستفاد من تصانيف عبد العلي البرجندي وانه لهذا التساوي والانطباق قال صاحب التذكرة في بيان التعديل الثالث للقمر وسمى هذا التعديل تعديل الخاصة وقال في بيان التعديل الثالث للمتغيرة وسمى هذا التعديل تعديل المركز والخاصة وقال شارحه اي العلي البرجندي انما سمي بتعديل المركز والخاصة لتعديلهما به \* فائدة \* حال هذا التعديل في القمر في زيادته على الخاصة الوسطية ونقصه منها كحال المتغيرة لان حركة اعلى تدوير القمر وان كانت مخالفة لحركة اعلى تدوير المتغيرة لكن مركز معدل المصير في المتغيرة فوق مركز العالم ونقطة المحاذاة في القمر تحت مركز العالم بالنسبة الى الوجة ومنها تعديل النقصل وهو التفاوت بين بعد موضعي القمر من منطقتي الممثل والمائل عن العقدتين وسمى الاختلاف رابع ايضا واهل العمل يسمونه التعديل الثالث ايضا وذلك لانهم سمو الاختلاف الثالث والاول بالتعديل الاول والتعديل الثاني فسموا هذا والتعديل الثالث ويعتبر ذاك التفاوت اذا اريد تحويل موضعه اي موضع القمر من المائل الى موضعه من الممثل ولما يحتاج الى عكسه ولهذا اي لكون الاحتياج الى عكسه قليلا يسمى هذا التحويل في كتب العمل نقل القمر من المائل الى البروج هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة \* وقال في حاشية الجغميني توضيحه ان وسط القمر مأخوذ من منطقة المائل لانه اذا اخذ ذلك من منطقة البروج لا يكون متشابهة وان اتحد مركزا هما لاختلاف منطقتيهما فاذا مرت دائرة عرض بمركز التدوير تقاطع منطقة البروج على قوائم فيحدث من قوس العرض ومن القوسين الكائنتين من المائل والممثل اللتين مبدأهما العقدة ومنتاهما دائرة العرض المذكورة مثلث زاوية تقاطع العرضية مع الممثل فيه قائمة وزاوية تقاطعها مع المائل حادة والقوس من المائل التي هي الوسط اعظم من القوس التي هي من الممثل اعني التقويم والتفاوت بينهما يسمى تعديل النقل اذ به ينقل مقدار القوس من المائل الى القوس من الممثل فان كان الوسط من الربع الاول والثالث اعني مؤخرا عن احدي العقدتين ينقص تعديل النقل منه وان كان من الربعين الآخرين يزداد عليه لتحصل القوس من الممثل وهذا التفاوت ليس شيئا واحدا دائما بل اذا صار مركز التدوير الى بعد ثمن من العقدة تقريبا صار هذا التفاوت في الغاية وبعد ذلك يتناقص الى ان يبلغ مركز التدوير الى منتصف ما بين العقدتين وحينئذ يزعم التفاوت وقال في شرح التذكرة اعلم انه ذكر المحقق الشريف تبعا لصاحب التحفة ان تعديل النقل هو القوس الواقعة من الممثل بين تقاطعي الممثل مع الدائرتين المارتين بمركز القمر احدهما تمر بقطبي الممثل والاخرى بقطبي المائل وهو محور منها تعديل النهار وهو قوس بين مطالع جزء من اجزاء فللك البروج بخط الاستواء وبين مطالعه بالبلد وذلك لان اجزاء فللك البروج مطالع في خط الاستواء وكذا لها مطالع في



الاتفاق الماثلة و بين المطالعين تفاوت و هذا التفاوت يسمى تعديل النهار و تعديل نهار نقطة الانقلاب يسمى بتعديل النهار الكلي أعلم ان قوس فضل مطالع الامتواء على مطالع البلد و قوس فضل مغارب البلد على مغارب الامتواء في الاتفاق الشمالية متساويتان فاذا زيدتا على نهار الامتواء حصل نهار البلد و اذا نقصنا عن نهار البلد كان الباقي نهار الامتواء و كذا الحال في الاتفاق الجنوبية الا ان الامر فيها على عكس ذلك في الزيادة و النقصان كما يظهر بادننى تأمل فتعديل النهار في الحقيقة هو مجموع القوسين و احدهما التي هي قوس فضل المطالع على المطالع لكن القوم اطلقوا تعديل النهار عليها اذ بها يعرف التعديل و توضيحه يطلب من شرح الملخص للسيد السند و منها تعديل الايام بلياليها و هو التفاوت بين اليوم الحقيقي و اليوم الوسطي كما يجيى في فصل الميم من باب اياء المثناة التكتانية و منها اسم عمل مخصوص يعلم به التعديلات و غيرها المجهولة اي غير المسطورة في حداول الزيجات \* در سراج الاستخراج گوید اگر از جدول تعديل حصه تعديل عددی خواهند که در سطر عدد موجود نباشد دو عدد متوالی در سطر عدد بجويند بر وجهی که عدد اول کمتر از عدد مطلوب الحصة بود و دوم بیشتر پس تفاضل میان دو حصه عدد آن دو عدد بگیرند و در تفاضل میان عدد اول و عدد مفروض ضرب کنند و حاصل را بر تفاضل میان هر دو عدد قسمت کنند و خارج قسمت را بر حصه عدد اقل افزایند تا مطلوب حاصل شود و این عمل را تعديل خوانند و اگر حصه معلوم باشد و عدد آن مجهول دو حصه متوالی طلبیم یکی از عدد معلوم کمتر باشد و دیگری بیشتر پس تفاضل ما بین هر دو عدد را در تفاضل میان حصه مقدم و حصه معلوم ضرب کنیم و حاصل را بر تفاضل که نهاده باشد میان هر دو حصه معلوم قسمت کنیم و خارج را بر عدد اقل افزایم تا عدد مجهول معلوم گردد و این عمل را تقویس گویند چرا که ازین عمل قوس آن حصه معلوم شود و این طریق در استخراج طوابع از مطالع بکار آید انتهى \* و قریبست باین عمل عمل تعديل که در اسطرلاب میکنند و مبني هر دو عمل بر اربعة متغایبه است و تحقیق این عمل از بدست باب و شرح آن معلوم باید کرد \*

**المعدل بفتح الدال المشددة** عدد اهل الهيئة هو ما وقع فيه التعديل يعال وسط معدل و تعديل

معدل وخاصة معدلة •

**والمعدل بكسر الدال المشددة** يطلق عندهم على منطقة الفلك الاعظم و يسمى معدل النهار والفلك

المستقيم ايضا كما مر في لفظ الدائرة في فصل الراد من باب الدال المهملتين \* و معدل المسير عندهم هو الدائرة التي تشابه حركات المتحيرة بالقياس اليها بيانه ان مركز كرة اذا كان متحركا على محيط دائرة حركة بسيطة غير مختلفة فلا بد هناك من امور ثلاثة الاول تساوي ابعاد مركز تلك الكرة عن مركز تلك الدائرة والثاني تشابه الحركة حول مركز تلك الدائرة على معنى ان المتحرك بتلك الحركة يقطع في ازمة متساوية قسما متساوية من محيط تلك الدائرة وتحدث عند مركزها زوايا متساوية والثالث محاذاة قطر من انطار الكرة

المتحركة بمركز الدائرة بان يكون ذلك القطر دائما منطبقا على الخط الخارج من مركز الدائرة الواصل الى محيط تلك الكرة بعد مروره بمركزها كان ذلك الخط يدور الكرة حول مركز الدائرة فنقول مراكز تدوير المتحركة والقمر متحركة على مناطق الحوامل و ابعاد تلك المراكز عن مراكز الحوامل متساوية دائما و اما محاذاة القطر و تشابه الحركة فليس شئ من شأنهما بالقياس الى مراكز الحوامل فان مراكز التدوير اذا كانت على الارجح او الحضيض فهناك اقطار منها تنطبق على الخط المار بمركز العالم و الحامل و التدوير و هذه الاقطار لا تبقى منطبقا على هذا الخط اذا زايحت عن الارجح او الحضيض و لا تبقى على صوب مركز العالم و لا على صوب مركز الحامل بل هي على صوب نقطة اخرى من ذلك الخط المار بمركزي العالم و الحامل و البعد الابد و الاقرب و تلك النقطة التي يحاذيها القطر بعد المزايلة بل دائما تسمى في القمر نقطة المحاذاة و في المتحركة مركز الخط المدير و مركز الفلك المعدل للمسير و قد يطلق عليه نقطة المحاذاة ايضا فعلى هذا هذه النقطة تسمى في الجميع باسم واحد الا انها في المتحركة تختص باسم آخر فهذه النقطة المذكورة يحاذيها القطر اي يسامتها دائما كيف ما دارت التدوير اعني انه لو اخرج من هذه النقطة خطوط الى مراكز التدوير منتهية الى محيطاتها يكون كل خط منها منطبقا على القطر المذكور للتدوير لا ينفك ذلك الخط عن ذلك القطر و انطباقه عليه كيف ما دار التدوير و على اي وضع كان فكان خط خرج من كل واحدة من هذه النقط الى مركز تدوير من هذه التدوير و ادارة حول تلك النقطة و هذا الخط في المتحركة يسمى الخط المدير لاداراته مركز التدوير حول النقطة المذكورة و الدائرة التي ترسم من دوران هذا الخط مع مركز التدوير تسمى الفلك المعدل للمسير اما تسميتها بالفلك فمجاز و اما تسميتها بالمعدل للمسير فلانه يعتدل مسير المتحركة بالقياس اليها بمعنى ان المتحركة تقطع مراكز تدويرها من محيط هذه الدائرة قسما متساوية في ازمة متساوية و انت تعلم ان الخط المدير يفصل و يطول باعتبار بعد مركز التدوير عن مركز معدل المسير و قرب منه فلا يرسم منه دائرة مركزها تلك النقطة و الحق ان يقال تنوهم دائرة حول تلك النقطة متساوية لمنطقة الحامل في سطحها فهذه الدائرة تسمى بالمعدل للمسير لتشابه الحركة بالقياس الى مركزها و محيطها و ان كان مركز التدوير يقرب من مركزها و يبعد عنه و لم يكن ايضا على محيطها دائما ان تشابه الحركة حول مركز دائرة لا يوجب كون المتحرك على محيطها بل يكفي في ذلك محاذاته لمحيطها و فرض التساوي امر استحساني ان لو ترهمت اصغر من الحامل او اكبر منه لم يتفاوت المقصود و ينبغي ان تكون هذه الدائرة في سطح منطقة الحامل و الا لصدق على دوائر غير متناهية و لم يعتبر مثل هذه الدائرة في القمر ان لا يعتبر مسير مركز تدويره بالنسبة الى هذه الدائرة لتشابه حركة مركز تدويره عند مركز العالم و بعضهم اعتبر دائرة يكون مركزها نقطة المحاذاة على قياس المتحركة و سماها فلك المحاذاة و بالجملة فقد اتمرت الامور الثلاثة في المتحركة الى نقطتين فالتساوي اي تساوي الابعاد

بالنسبة الى مركز الحامل و محاذاة القطر و تشابه الحركة كلاهما بالقياس الى معدل المسير و في القمر الى ثلث نقط متساوي البعد مع مركز الحامل و محاذاة القطر مع نقطة المحاذاة و تشابه الحركة عند مركز العالم و هذه من غوامض علم الهيئة أعلم أن نقطة المحاذاة في القمر مما يلي الحضيض بعدها عن مركز العالم كبعد مركز الحامل مما يلي الارجح عن مركز العالم و مركز المعدل للمسير في المتكبرة سوى عطار و فوق مركز الحامل بعده عن مركز الحامل كبعد مركز الحامل عن مركز العالم و مركز معدل المسير لعطار في منتصف ما بين مركز العالم و مركز المدير هكذا يستفاد مما ذكر السيد السند في شرح الملخص و عبد العلي البرجندي في حاشية الجعدي •

**العزل** بالفتح و سكن الزاء المعجمة در لغت بیکار کردن کسی را و جدا کردن و انزال کردن خارج فرج • و نزد بعضی بلغاء آنست که کلام در خواندن بزبان نرمد مثاله • شعر • هان ای امام امین هان ای همام مهربان • صائیم و آن مه ما با ما بیا و نه بین • و این از مخترعات امیر خسرو دهلویست کذا فی جامع الصنائع •

**العزلة** سبق تفسيرها في لفظ الخلوة في فصل الواو من باب الخاء المعجمة •

**المعتزلة** فوطة من كبار الفرق الاسلامية و هم اصحاب واصل بن عطاء الغزالي اعتزل عن مجلس الحسن البصري و ذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبدرة يعني الخوارج و جماعة اخرى يوجون الكدائر و يقولون لا نضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لذا ان نعتقد ذلك فتفكر الحسن و قبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبدرة مومن مطلقا و لا كافر مطلقا فاثبت المذلة بين المذلتين و قال اذا مات متركب الكبيرة بلا توبة خلد في النار ان لم يس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة و فريق في السعير لكن يخفف عليه و يكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عذبا واصل فلذلك سمي هو و اصحابه معتزلة و يلقبون ايضا بالقدريّة لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم و انكارهم القدر فيها و المعتزلة تعبوا انفسهم باصحاب العدل و التوحيد لانهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده و يجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا و جعلوا هذا عدلا و قالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعددة و جعلوا هذا توحيدا و قالوا جميعا بان القدم اخص وصف الله تعالى و بنفي الصفات الزائدة على الذات و بان كلامه مخلوق محدث مركب من الحروف و الاصوات و بانه لا يرى في الآخرة و بان الحسن و القبيح عقليان و بانه يجب عليه تعالى رعاية الحكمة و المصلحة في افعاله و ثواب المطيع و عقاب العاصي ثم انهم بعد اتفانهم على هذه الامور اتفقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا الواسلية و العمروية و الهذيلية و النظامية و الاسكانية و الجعفرية و البشرية و المزدانية

والمشامية والصاحبة و الحابطة والحديبة و المعمرية و الثمامية و الخباطية و الجاحظية و الكهوية و الجبائية و البهشية و الامارية هكذا في شرح المواقف •

**العضلة** بفتح العين و الضاد المعجمة هي كل عضو معها لحم كذا في القاموس • و في المقامد هي عضو مركب من العصب و من جسم شبيه بالعصب ينبت في اطراف العظام و يسمى رباطا انتهى • و في العلمي حاشية هداية الحكمة هي جسم مركب من العصب و الرباط و اللحم • و في بحر الجواهر هي جسم مركب من العصب و الرباط و اللحم الاحمر و الغشاء و عظامه مكررة و عضله كج اند كه بآن دهان كشاده شود و عضلتا الظهر دو عضله است كه پشت را بجاذب خلف دو تا ميكند و عضلتان عريضتان دو عضله است بر رخساره از هر جانب يكي بعضي از حركتهاي لب بابين دو عضله است • صاحب ذخيره گويد عدد عضلهای بدن آدمي بقول امير پانصد و پانزده است و شيخ گويد كه پانصد و بيست و نه است •

**المعضل** اسم مفعول من أعضله اي أفتى و هو عند المحدثين حديث سقط من سنده اثنان فصاعدا كقول مالك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سواء سقط الصحابة و التابعي او التابعي و تبعه او غيرهما و سواء كان السقوط من موضع واحد او اكثر على ما قال ابن الصلاح كذا في خلاصة الخلاصة وهكذا في التلويح حيث قال ان ترك الراوي واسطة فوق الواحد فمعضل انتهى و منه قول المصنفين قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا و منه حذف لفظ النبي عليه الصلوة والسلام و الصحابي معا و نفى المتن على التابعي كقول الامش عن الشعبي يقال للرجل يوم القيمة عمات كذا و كذا الحديث فعلى هذا لا يشترط في المعضل التوالي ولا السقوط من وسطه او آخره او اوله و صاحب النخبة اعتبر قيد التوالي و قال المعضل ما سقط من سنده اثنان فصاعدا على التوالي من اي موضع كان • و ذكر في مقدمة شرح المشكوة قيد التوالي و السقوط من وسط الامداد قال اگر سقوط از انشاء اسناد است پس اگر ساقط باشد دو راوي متوالي و يبي هم آنرا معضل خوانند و قال القسطلاني المعضل ما سقط من رواته قبل الصحابي اثنان فاكثر مع التوالي كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا •

**التمطيل** باطاء المهملة نزل بلغاء تسمي امت از حذف و آن آنست كه منشي يا شاعر نثري يا نظمي نويسد كه تمام حروف او معطل بود يعني هيچ از حروف او نقطه دار نباشد مثاله • شعر • محمد احمد و محمود عالم • محمد سرور و سردار عالم • كذا في مجمع الصنائع • و معطل ذو القوافي را نيز گويند كما يجيى في فصل الواو من باب القاف و حرف عطل آنست كه در وزن در نيايد و ليكن نبشته شود و آنرا معدوله نيز گويند چنانكه گذشت و معطل نزد اهل شرع كافري را گويند كه اعتقاد بوجود باري تعالى نداشته باشد و يجيى في لفظ الكفر في فصل الراء المهملة من باب الكاف •

**العقل** بالفتح و سكون القاف يطلق على معان منها اسقاط الخامس المحرك كذا في ميزان

الاشرف \* وفي رسالة قطب الدين المرحومي العقل اسقاط الخامس بعد العصب انتهى و المآل واحد الا ان الاول لقلة عماله اولى \* و در منتخب اللغات گوید عقل ساقط کردن تاست از مفاعلتين وعلى هذا اصطلاح اهل العروض ومنها الشكل المسمى بالطريق في علم الرمل و منها عنصر الهواء اهل رمل باد را عقل نامند و باد اول را عقل اول نامند تا باد عتبة داخل را عقل هفتم نامند بترتيب وضع جدول ادوار در طالب و مطلوب چنانکه گذشت و اين اصطلاح اهل رمل است و منها العقل صرح بذلك المولي عبد الحكيم في حاشيته للشرح المواقف في تعريف النظر و هو ادراك شئ لم يعرضه العوارض الجزئية الملحقة بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم و الكيف و الاين و الوضع و غير ذلك و حاصله ادراك شئ كلي او جزئي مجرد عن اللواحق الخارجية و ان كان التجرد حصل بالتجريد فان المجردات كلية كانت او جزئية معقولة بلا احتياج الى الانتزاع و التجريد و الماديات الكلية ايضا معقولة لكنها محتاجة الى الانتزاع و التجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل و اما الماديات الجزئية فلا تعقل بل ان كانت صورا تدرك بالحواس و ان كانت معاني فبالوهم التابع للحس الظاهري هكذا حقق السيد السند في حواشي شرح حكمة العين و منها مطلق المدرك نفسا كان او عقلا او غيرهما كما يجيى في لفظ العلم و منها موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه و لا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن عن آلات جسمانية \* و بعبارة اخرى هو الجوهر المجرد في ذاته و فاعله اي لا يكون جسما ولا جسمانيا و لا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم \* و بعبارة اخرى هو جوهر مجرد غير متعلق بالجسم تعلق التدبير و التصرف و ان كان متعلقا بالجسم على سبيل التأثير فبقيد الجوهر خرج العرض و الجسم و بقيد المجرد خرج الهولوى و الصورة و بالقيد الاخير خرج النفس الخاطئة و العقل بهذا المعنى اثبتته الحكماء و قال المتكلمون لم يثبت وجود المجرد عندنا بدليل فجاز ان يكون موجودا و ان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممثلا لكن قال الغزالي و الراغب في النفس انه الجوهر المجرد عن المادة و منهم من جزم امتناع الجوهر المجرد و في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة هذا الجوهر يسميه الحكماء عقلا و يسميه اهل الشرع ملكا و في بعض حواشي شرح الهداية القول بان العقول المجردة هي الملائكة تسد بالاسلام لان الملائكة في الاسلام اجسام لطيفة نورانية قادرة على افعال شاقة متشكلة باشكل مختلفة و لهم اجنحة و حراس \* و العقول عندهم مجردة عن المادة و كان هذا تشبيهه يعني كما ان عندكم المؤثر في العالم اجسام لطيفة فكذلك عندنا المؤثر فيه عقول مجردة انتهى \* فائدة \* قال الحكماء الصادر الاول من البارئ تعالى هو العقل الكل وله ثلاثة اعتبارات وجوده في نفسه و وجوبه بالغير و امكانه لذاته فيصدر عنه اي عن العقل الكل بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر منه عقل ثان و باعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس و باعتبار امكانه يصدر جسم و هو فاك الانلاك و اما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه استنادا لاشرف الى الجهة الاشرف و الخس الى



الاجس فانه احرى و اخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث و نفس ثمانية و فلک ثانی هكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة السامع من الاملاك اعني فلک القمر و يسمى هذا العقل بالعقل الفعال و يسمى في لسان اهل الشرع بجبرئيل عليه السلام كما في شرح هداية الحكمة وهو المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور و النفوس و الاعراض على العناصر و المركبات بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة من الحركات الفلكية و الاتصالات الكوكبية و ارضاءها و في الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في الاول جهتين وجود و جعلوا علة التعقل و امكانه و جعلوا علة الفلك و منهم من اعتبر بدلهما تعلقه بوجوده و امكانه علة تعقل و فلک و تارة اعتبروا فيه كثرة من وجوه ثلثة كما مر و تارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير و جعلوا امكانه علة لهيولى الفلك و علمه علة لصورته و بالجملة فالحق ان العقول عاجزة عن درك نظام الموجودات على ماهي عليه في نفس الامر • فائدة • قالوا العقول لها سبعة احكام الاول انها ليست حادثنة لان الحدوث يستدعي مادة الثاني ليست كائنة و لا فاسدة ان ذاك عبارة عن ترك صورة و لبس صورة اخرى فلا يتصور ذلك الا في المركب المشتمل على جهتي قبول و فعل الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه ان تشخصه بماهيته و الا لكان من المادة هذا خلف الرابع ذاتها جامعة لكما لاتها اي ما يمكن ان يحصل لها فهو حاصل بالفعل دائما و ما ليس حاصلها فهو غير ممكن الخامس انها عاقلة لذواتها السادس انها تعقل الكلليات و كذا كل مجرد فانه يعقل الكلليات السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لان تعقل الجزئيات يحتاج الى آلات جسمانية و ان شئت ان يرسم خبطهم في ذهنتك فارجع الى شرح المواقف • فائدة • قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد به نص الحديث قال بعضهم وجه الجمع بينه و بين الحديثين الآخرين اول ما خلق الله الفلم و اول ما خلق الله نوري ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته و مبداء يسمى عقلا و من حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات في نقوش العلوم يسمى قلما و من حيث توسطه في اضاءة انوار النبوة كان نورا اسيد الانبياء عليه و عليهم السلام كذا في شرح المواقف • قال في كشف اللغات العقل الاول في لسان الصوفية هو مرتبة الوحدة • و در لطائف اللغات ميگويد عقل عبارت از نور محمدی است صلی الله عليه وآله وسلم • و في الانسان الكامل العقل الاول هو محل تشكيل العلم الالهي في الوجود لانه العلم الاعلى ثم ينزل منه العلم الى اللوح المحفوظ فهو اجمال اللوح و اللوح تفصيله بل هو تفصيل علم الاجمال الالهي و اللوح محل تنزله ثم العقل الاول من الاسرار الالهية ما لا يسمع اللوح كما ان اللوح من العلم الالهي ما لا يكون العقل الاول محلا له فالعلم الالهي هو ام الكتاب و العقل الاول هو الاسم المبين و اللوح هو الكتاب المبين فاللوح مأموم بالقام تابع له و القام الذي هو العقل الاول حاكم على اللوح مفصل للمقضايا المجملة في دراة العلم الالهي المعبر عنها بالنون • و الفرق بين العقل الاول و العقل الكل و عقل المعاش ان العقل الاول بعد علم الهي ظهر في اول تنزلاته التعيينية الخلقية و ان شئت قلت اول تفصيل

الجمال الألهي ولذا قال عليه الصلوة والسلام ان اول ما خلق الله تعالى العقل فهو اقرب الحقائق الخلقية الى الحقائق الالهية والعقل الكل هو القسطاس المستقيم وهو ميزان العدل في قبة الروح الفصل وبالجمله فالعقل الكل هو العاقله اي المدركة الذورية التي ظهر بها صور العلوم المودعة في العقل الاول \* ثم ان عقل المعاش هو الذور الموزون بالقانون الفكري فهو لا يدرك الا بآلة الفكر ثم ادراكه بوجه من وجوه العقل الكل فقط لا طريق له الى العقل الاول لان العقل الاول منزّه عن القيد بالقياس وعن الحصر بالقسطاس بل هو محل صدور الوحي القدسي الى نوع النفس والعقل الكل هو الميزان العدل الامر الفصلي وهو منزّه عن الحصر بقانون دون غيره بل وزنه لاشياء على معيار وليس لعقل المعاش الا معيار واحد وهو الفكر وكفة واحدة وهي العادة وطرف واحد وهو المعلوم وشوكة واحدة وهو الطبيعة بخلاف العقل الكل فان له كفتان الحكمة والقدرة طرفان الاقتضاءات الالهية والقوايل الطبيعية وشوكتان الارادة الالهية والمقتضيات الخلقية وله معائر شتى ولذا كان العقل الكل هو القسطاس المستقيم لانه لا يحيف ولا يظلم ولا يفوته شئ بخلاف عقل المعاش فانه قد يحيف ويفوته اشياء كثيرة لانه على كفة واحدة وطرف واحد فنسبة العقل الاول مثلا نسبة الشمس ونسبة العقل الكل نسبة الماء الذي وقع فيه نور الشمس ونسبة عقل المعاش نسبة شعاع ذلك الماء اذا باغ على جدار فالناظر في الماء يأخذ هيئة الشمس على صحته ويعرف نوره على حالته كما لو رأى الشمس لا يكاد يظهر الفرق بينهما الا ان الناظر الى الشمس يرفع راسه الى العلو والناظر الى الماء ينكس راسه الى السفل فكذلك الآخذ علمه من العقل الاول يوقع بذور قلبه الى العلم الالهى والآخذ علمه من العقل الكل ينكس بذور قلبه الى المحل الكتاب فيأخذ منه العلوم المتعلقة بالادوان وهو الحد الذي اودعه الله في اللوح المحفوظ اما يأخذ بقوانين الحكمة واما بمعيار القدرة على قانون وغير قانون فهذا الاستقراء منه انتكاس لانه من اللوازم الخلقية الكلية لا يكاد يخطي الا فيما استأثر الله به بخلاف العقل الاول وانه يتلقى من الحق بنفسه \* اعلم ان العقل الكل قد يستدرج به اهل الشقاوة فيقبح عليهم اهويتهم فيظفرون على اسرار القدرة من تحت سجف الاكوان كالطباع والاولاك والذور والضياء وامثالها فيذهبون الى عبادة هذه الاشياء وذلك بمكر الله لهم والنعنة فيه ان الله سبحانه يتجلى لهم في لباس هذه الاشياء فيدركها هؤلاء بالعقل فيقولون بانها هي الفعالة والآلهة لان العقل الكل لا يتعدى الكون فلا يعرفون الله به لان العقل لا يعرف الا بنور الايمان والا فلا يمكن ان يعرفه العقل من نظيره وقياسه سواء كان العقل معاشا او عقلا كلا على انه قد ذهب ائمتنا الى ان العقل من اسباب المعرفة وهذا من طريق التوسع لاقامة الحجة وكذلك عقل المعاش فانه ليس له الا جهة واحدة وهي النظر والفكر فصاحبه اذا اخذ في معرفة الله به فانه يخطي ولهذا اذا قلنا بان الله لا يدرك بالعقل اردنا به عقل المعاش ومتى قلنا انه يعرف بالعقل اردنا به العقل الاول اعلم ان علم العقول الأول والقلم الاعلى نور واحد فبنسبته الى العبد

يسمى العقل الاول و ينسبته الى الحق يسمى القلم الاعلى • ثم ان العقل الاول المنسوب الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم خلق الله جبرئيل عليه السلام منه في الاول فكان محمد صلى الله عليه وآله وسلم اباجبرئيل و اصل لجميع العالم فاعلم ان كذبت ممن يعلم انه لهذا وقف عنده جبرئيل في اسرائه و تقدم وحده و يسمى العقل الاول بالروح الامين لانه خزنة علم الله و امينه و يسمى بهذا الاسم جبرئيل من تسمية الفرع باصله انتهى ما في الانسان الكامل • و در كشف اللغات ميگويد عقل اول و عقل كل جبرئيل عليه السلام را گویند و در فرهنگ است كه عرش را نامند و نیز اصل و حقیقت انسان را گویند از انكه مفيض و واسطه ظهور نفس كل است و آنرا بچهار نام نامیده اند يکي عقل دوم قلم اول سوم روح اعظم چهارم ام الكتاب و از روي حقیقت آدم صورت عقل كل است و حوا صورت نفس كل انتهى كلامه • و منها النفس الناطقة باعتبار مراتبها في استكمالها علما و عملا و اطلاق العقل على النفس بدون هذا الاعتبار ايضا شائع كما في بدیع المیزان من ان العقل جوهر مجرد عن المادة لذاته مقارن لها في فعله و هو النفس الناطقة التي يشير اليها كل واحد بقوله اذا و منها نفس تلك المراتب و منها قواها في تلك المراتب قال الحكماء بيان ذلك ان للنفس الناطقة جهتين جهة الى عالم الغيب و هي باعتبار هذه الجهة مؤثرة متأثرة مستفيدة عما فوقها من المبادئ العالية و جهة الى عالم الشهادة و هي باعتبار هذه الجهة مؤثرة متصرفة فيما تحتها من الابدان و لا بد لها بحسب كل جهة قوة ينظم بها حالها هناك فالقوة التي بها تتأثر وتستفيض من المبادئ العالية لتكميل جوهرها من التعقلات تسمى قوة نظرية و عقلا نظريا و التي بها تؤثر في البدن و تنصرف فيه لتكميل جوهره تسمى قوة عملية و عقلا عمليا و ان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل • و لكل من القوتين اربع مراتب فمراتب القوة النظرية اولها العقل الهولاني و هو الاستعداد المحض لادراك المعقولات و هو قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال فان لهم في حال الطفولية و ابتداء الخلقة استعدادا محضا و الا امتنع اتصاف النفس بالعلوم و كما يكون النفس في بعض الاوقات خالية عن مبادي نظري من النظريات فبذه الحالة عقل هولاني ذلك النفس بالاعتبار الى هذا النظري و ليس هذا الاستعداد حاملا لسائر الحيوانات و انما نسب الى الهولاني لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهولاني الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها و تسمى النفس و كذا قوة النفس في هذه المرتبة بالعقل الهولاني ايضا و اعلى هذا نفس سائر المراتب و في كون هذه المرتبة من مراتب القوة النظرية نظر لان النفس ليس لها بهذا تأثير بل استعداد تأثر فينبغي ان تفسر القوة النظرية بالتأثر بها النفس او تستعد بها لذلك و يمكن ان يقال استعداد الشيعي من جملة فمبني هذا على المساهلة و انما بني على المساهلة تنذيتها على ان المراد هو الاستعداد القريب من الفعل اذ لو كان مطلق الاستعداد لما انحصرت المراتب في الاربع اذ ليس لها باعتبار الاستعداد البعيد

مرتبة اخرى فوق الهولاني وهي المرتبة الحاصلة لها قبل تعلق النفس بالبدن وتانيتهما العقل بالملكة و هو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها و هذا العلم حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين و ما هو الا الاحساس بالجزئيات و التنبيه لما بينها من المشاركات و المبايزات فان النفس اذا احتست بجزئيات كثيرة و ارتسمت صورها في آلتها الجسمانية و لاحظت نسبة بعضها الى بعض امتعدت لان تفيض عليها من المبدأ صور كلية و احكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية و لا نريد بها العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد اما بفقد التصور كحس البصر لاكمه و قوة المجامعة للعنين او بفقد شرط التصديق فان ما قد الحس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس و بالجملة فالمراد بالضروريات اوائل العلوم و بالنظريات توانيها سميت به لان المراد بالملكة اما ما يقابل الكمال و لا شك ان استعداد الانتقال الى المعقولات راسية في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بذاء على قرنه كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل لان قوته قريبة من الفعل جدا قال شارح هداية الحكمة العقل بالملكة ان كان في الغاية بان يكون حصول كل نظري باحس من غير حاجة الى فكر يسمى قوة قدسية و ثابتهما العقل بالفعل و هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات و لاحظها و استنتج منها النظريات و هذه الحالة انما تحصل اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه و قيل العقل بالملكة هو حصول النظريات و صيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث استحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد و ذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير مكر و هذا هو المشهور و المذكور في اكثر الكتب و بالجملة العقل بالفعل على القول الاول ملكة الاستنباط و الاستحصال و على القول الثاني ملكة الاستحضار و رابعتهما العقل المستفاد و هو ان يحصل النظريات مشاهدة سميت به لاستفادتها من العقل الفعال و صاحب هداية الحكمة سماها عقلا مطلقا و سمي معقولاتها عقلا مستفادا و قال شارحها لا يخفى ان تسمية معقولات تلك المرتبة بالعقل المستفاد خلاف اصطلاح القوم اعلم ان العقل الهولاني و العقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء و العقل بالفعل بالمعنى الثاني المشهور استعداد لاسترجاعه و استرداده فهو متأخر في الحدوث من العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة و متقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة و تبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فبالنظر الى الاعتبار الثاني يجوز تقديم العقل بالفعل على العقل المستفاد و بالنظر الى الاعتبار الاول يجوز العكس اما العقل بالفعل بالمعنى الاول فالظاهر انه مقدم على العقل المستفاد و اعلم ايضا ان هذه المراتب تعتبر بالقياس الى كل نظري على المشهور فيختلف الحال اذ قد تكون النفس بالنسبة الى بعض النظريات

في المرتبة الأولى وبالنسبة الى بعضها في الثانية و الى بعضها في الثالثة و الى بعضها في الرابعة فما قال صاحب المواقف من ان العقل المستفاد هو ان يصير النفس مشاهدة لجميع النظريات التي ادركتها بحيث لا يغيب عنها شي من لزمه ان لا يوجد العقل المستفاد لاحد في الدنيا بل في الآخرة ومنهم من جوز ذلك لنفوس نبوية لا يشغلها شأن عن شأن و هم في جلايب من ابدانهم قد نظروا و انخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما \* فائدة \* وجه الحصر في الارب ان القوة النظرية انما هي لاستكمال الناطقة بالادراكات الا ان البديهييات ليست كمالات معتد بها يشاركه الحيوانات العجم لها فيها بل كمالاتها المعتقد به الادراكات الكسبية ومراتب النفس في الاستكمال بهذا الكمال منحصرة في نفس الكمال و امتدادها لان الخارج عنهما لا يتعلق بذلك الاستكمال فالكمال هو العقل المستفاد اعني مشاهدة النظريات و الامتداد اما قريب وهو العقل بالفعل او بعيد وهو الهولاني او متوسط وهو العقل بالملكة \* و اما مراتب القوة العملية فاولها تهذيب الظاهر اي كون الشخص بحيث يصير استعمال الشرائع النبوية والاجتناب عما نكر عادة له و لا يتصور منه خلافه عادة و ثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية و نفث آثا وشواغله عن عالم الغيب و ثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلي النفس بالصور القدسية فان النفس ان هذبت ظاهرها و باطنها عن رذائل الاعمال و الاخلاق و قطعت عوائقها عن التوجه الى مركزها و مستقرها الاصلي الذي هو عالم الغيب بمقتضى طباعها اذ هي مجردة في حد ذاتها و عالم الغيب ايضا كذلك و طبيعة المجرد تقتضي عالمها كما ان طبيعة المادي تقتضي عالم الماديات الذي هو عالم الشهادة اتصلت بعالم الغيب للجسمية اتصالا معنويا لاصوريا فيعكس اليها بما ارتسمت فيه من النقوش العلمية فتجلى النفس حينئذ بالصور الادراكية القدسية اى الخالصة عن شوائب الشكوك والوهام اذ الشكوك و الشبهات انما تحصل من طرق الحواس و في هذه لا يحصل العلم من تلك الطرق و في بعض حواشي شرح المطالع بيانه ان حقائق الاشياء مصطورة في المبدأ المسمى في لسان الشرع باللوح المحفوظ فان الله تعالى كتب نسخة العالم من اوله الى آخرة في المبدأ ثم اخرجها الى الوجود على وفق تلك النسخة و العالم الذي خرج الى الوجود بصورته تتدلى منه صورة اخرى الى الحواس و الخيال و ياخذ منها الواهمة معاني ثم يتدلى من الخيال اثر الى النفس فيحصل فيها حقائق الاشياء التي دخلت في الحس و الخيال فالحاصل في النفس موافق للعالم الحاصل في الخيال و هو موافق للعالم الموجود في نفسه خارجا من خيال الانسان و نفسه و العالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في المبدأ فكان للعالم اربع درجات في الوجود و جود في المبدأ و هو سابق على وجود الجسماني و يتبعه وجود الجسماني الحقيقي و يتبع وجوده الحقيقي وجوده الخيالي و يتبع وجوده الخيالي وجوده العقلي و بعض هذه الوجودات روحانية و بعضها جسمانية و الروحانية بعضها اشد روحانية من بعض اذا عرفت هذا فنقول النفس



يتصور ان يحصل فيها حقيقة العالم و صورته تارة من الحواس و تارة من المبدأ فمهما ارتفع حجاب التعلقات بينهما وبين المبدأ حصل لها العلم من المبدأ فاستغنت عن الاقتباس من مداخل الحواس وهناك لا مدخل للوهم التابع للحواس و مهما اقتبلت على الخيالات الحاملة من المحسوسات كان ذلك حجابا لها من مطالع المبدأ فهناك تتصور الواهمة و تعرض للنفس من الغلط ما يعرض نادا للنفس بابان باب مفتوح الى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ و عالم الملائكة و المجردات و باب مفتوح الى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الشهادة و الملك و هذا الباب مفتوح للمجرد و غيره و الباب الاول لا يفتح الا للمتجردين من العلائق و العوائق و رابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال و الانفصال عن نفسه بالكلية و هو ملاحظة جمال الله ابي صفاته الثبوتية و جلاله ابي صفاته السلبية و قصر النظر على كماله في ذاته و صفاته و افعاله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة و كل علم مستغرقا في علمه الشامل بل يرى ان كل كمال و وجود انما هو فائض من جنابه تعالى شانه فان قيل بعد الاتصال بعالم الغيب يذبغي ان يحصل له الملاحظة المذكورة و حينئذ لا تكون مرتبة اخرى غير الثالثة بل هي مندرجة فيها قلت المراد الملاحظة على وجه الاستغراق و قصر النظر على كماله بحيث لا يلتفت الى غيره فعلى هذا الغاية القصوى هي هذه المرتبة كما ان الغاية القصوى من مراتب النظري هو الثالثة ابي العقل بالفعل \* اعلم ان المرتبتين الاخيرتين اثنان الاوليين اللذين هما من مراتب العملية قطعا فصيح عددهما من مراتب العملية و ان لم تكونا من قبيل تاثير النفس فيما تحتها هذا كله هو المستفاد من شرح التجريد و شرح المواقف في مبحث العلم و شرح المطالع و حواشيه في الخطبة اعلم ان العقل الذي هو مناط التكليف الشرعية يختلف اهل الشرع في تفسيره فقال الاشعري هو العلم ببعض الضروريات الذي سميذاه بالعقل بالملكة و ما قال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات العقلية و استحالة المستحيلات و جواز الجائزات و مجارى العادات ابي الضروريات التي يحكم بها بجرىان العادة من ان الجبل لا ينقلب ذهبا فلا يبعد ان يكون تفسيرها لما قال الاشعري و احتج عليه بان العقل ليس غير العلم و الا جاز تصور انفكاكهما و هو محال اذ يمتنع ان يقال عاقل لا علم له اصلا و عالم لا عقل له اصلا و ليس العقل العلم بالنظريات لانه مشروط بالنظر و النظر مشروط بكمال العقل فيكون العلم بالنظريات متاخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فيكون العقل هو العلم بالضروريات و ليس علما بكلها فان العاقل قد يفقد بعضها لفقد شرطه كما مر فهو العام ببعضها وهو المطلوب \* و جوابه اذا لا نسلم انه لو كان غير العقل جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما و قال الامام الرازي و الظاهر ان العقل صفة غريزية يلزمها العلم بالضروريات عند علامة الآلات و هي الحواس الظاهرة و الباطنة و انما اعتبر قيد سلامة الآلات لان الغائب لم يزل عقله عنده و ان لم يكن عالما حالة النوم لاختلال وقع في الآلات و كذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهش ورد عليه فظهر ان العقل ليس العلم بالضروريات و لا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآفات

المتعلقة كان مدركا لبعض الضروريات قطعاً فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلونم وهذا معنى ما قيل قوة للنفس بها تتمكن من ادراك الحقائق ومحل تلك القوة قيل الراس وقيل القلب وما قيل هو الاثر الفائض على النفس من العقل الفعال \* والمعتزة القائلون بان الحسن والقبح للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستبكات ولا يبعد ان يقرب منه ما قيل هو قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة \* وقيل هو ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والافراض وهذا معنى ما قيل هو ما يحصل به الوقوف على العواقب وقيل هو هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته \* وقيل هو نور يضيئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبدأ المطلوب للطالب فيدركه القلب بتامله وتوفيق الله تعالى ومعنى هذا انه قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من العقل الفعال كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها لادراك وحال نفوسنا بالنسبة اليه كحال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقله نور اي قوة شبيهة بالنور في انها يحصل به الادراك ويضيئ اي يصير ذا ضوء اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به اي بالطريق الافكار وترتيب المبادئ الموصلة الى المطلوب ومعنى اضافتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وملوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بقوله يبتدأ وضمير اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبدأ اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامة لابتداء النفس او توكيدها فان الامكار معداة للنفس وفيضان المطلوب انما هو بهام الله سبحانه فبداية درك الحواس هو ارتسام المحسوسات في احدى الحواس الخمس الظاهرة ونهاية دركها ارتسامها في الحواس الباطنة ومن ههنا بداية درك العقل ونهاية درك العقل ظهور المطلوب كما عرف في الفكر بمعنى الحركتين هذا كله خلاصة ما في شرح التجريد وشرح المواقف والتاويل وفي خلاصة السلوك قال اهل العلم العقل جوهر مضيئ خلقه الله في الدماغ وجعل نوره في القلب وقال اهل اللسان العقل ما يلجى صاحبه من ملامة الدنيا وندامة العقبي وقال حكيم العقل حيوة الروح والروح حيوة الجسد وقال حكيم ركب الله في الملائكة العقل بلا شهوة وركب في البهائم الشهوة بلا عقل وفي ادم كليهما فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة ومن غاب شهوته عقله فهو شر من البهائم وقال اهل المعرنة العاقل من اتقى ربه وحاسب نفسه وقيل من يبصر مواضع خطواته قبل ان يضعها وقيل الذي ذهب دنياه لآخريته وقيل الذي يتواضع لمن فوقه ولا يستعز لمن دونه ويمسك الفضل من منطقته ويخاط الناس باختلافهم وقيل الذي يترك الدنيا قبل ان تتركه ويعتبر القبر قبل ان يدخله وارضى الله قبل ان يلقيه وقيل اذا اجتمع للرجل العلم والعمل والهدى

يسمى عاقلًا و إذا علم و لم يعمل او عمل بغير ادب او عمل بادب و لم يعلم لم يكن عاقلًا •

**العقل الكلي** قد عرفت معنساء وعند اهل الرمل اسم للطريق طريق را اهل رمل عقل

و عقل كل نامد •

**العاقل** هو المدرك بالكسر و قد عرفت قبيل هذا •

**المعقول** هو المدرك بالفتح و ما يعقل في الدرجة الاولى سواء كان موجودا او معدوما

بسيطا او مركبا و كذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحقيقها يسمى معقولا اولًا و ما لا يكون معقولا في الدرجة الاولى بل بحيث ان يعقل عارضا لمعقول آخر و لا يكون في الخارج ما يطابقه يسمى معقولا ثانيا • و قيل المعقولات الثانية هي العوارض المخصوصة بالوجود الذهني فان العوارض ثلثة اقسام ما للوجود الخارجي بخصوصه مدخل فيه كالحركة والسكون فلا يوصف الشيء به حال وجوده في الذهن و ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل فيه كالكلية والجزئية فلا يوصف به الشيء حال وجوده في الخارج وهذه هي المسماة بالمعقولات الثانية و ما ليس لاحد الوجودين بخصوصه مدخل في وجوده و يسمى لوازم الماهية و يجيء ما يوضح ذاك في بيان اللازم في فصل الميم من باب الالم و المعنى الاول يصدق على الوجوب و الوجود دون المعنى الثاني ثم من المعقولات الثانية بالمعنى الاول ما لا مدخل له في الايصال الى المعقولات كالوجوب والامكان والامتناع فان الماهيات اذا حصلت في الازهان وقصدت الى الوجود الخارجي عرضت لها هذه العوارض هناك بحيث لا يحاذي بها ولا يطابقها امر في الخارج فهي معقولات ثانية و اذا حكم عليها بان يقال الواجب كذا و الممكن كذا الى غير ذلك من الاحكام لم يكن لتلك الاحكام دخل في الايصال وان كانت متعددة منها الى المعقولات الاولى ومنها اي من المعقولات الثانية ماله تعلق بالايصال وهي على قسمين احدهما معقولات ثانية لتطبيق على المعقولات الاولى ولانصري احكامها اليها كمعرفات الوجوب والامكان والامتناع فانها معقولات ثانية موصاة لكن احكامها لا تتعدى منها الى المعقولات الاولى وثانيهما معقولات ثانية تنطبق على المعقولات الاولى وتسري احكامها اليها كالتي يبحث عن احوالها في المنطق فانا اذا علمنا ان الكلي منحصر في خمسة عرفنا ان الحيوان لا بد ان يكون احدها و اذا حكمنا على الجنس و الفصل باحكام كان الحيوان و الناطق مندرجين في تلك الاحكام و كذا اذا علمنا ان السالبة الدائمة تنعكس كنفسها عرفنا ان قولنا لا شيء من الانسان يحجر دائما ينعكس الى قولنا لا شيء من الحجر بانسان دائما وعلى هذا قياس سائر مسائل المنطق فانها احكام على المعقولات الثانية سارية منها الى المعقولات الاولى و قد يكون الشيء معقولا في الدرجة الثالثة والرابعة و يسمى معقولا ثالثا ورابعا وهكذا بالغ ما بلغ ومنهم من يسمي وراء المرتبة الاولى معقولا ثانيا سواء وقع في المرتبة الثالثة او ما بعدها من المراتب و قد سبق ما يوضح هذا في بيان موضوع المنطق في المقدمة •

**العقلي** هو ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل هذا هو المشهور وقد يطلق على ما لا يدرك هو لا مادته بتمامها باحدى الحواس الظاهرة سواء ادرك بعض مادته اولا وقد سبق في لفظ الحسي في فصل السين من باب الحاء المهملتين \*

**العلة** بالضم نزد اهل رمل اسم شكلى است بدى نصورت = \*

**التعقل** قسم من الادراك وهو ادراك الشئ مجردا عن اللواحق المادية و يسمى بالعقل ايضا وقد يسمى بالعلم ايضا عند بعض وقد يطلق على الادراك مطلقا سواء كان المدرك مجردا او ماديا كما وقع في العلمي في تعريف الحكمة النظرية \*

**الاعقال** بكسر الهمزة عند الاطباء عبارة عن فتور يحدث في اللسان بحيث لا يقدر على التلفظ

فارسيه زبان بستن و اذا يضيفونه الى الطبيعة يربدون به حبس البطن كذا في حدود الامراض \*

**العلة** بالكسر وتشديد اللام لغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار ولهذا سمي المرض علة وقيل هي مستعملة فيما يؤثر في امر سواء كان المؤثر مفعلة او ذاتا \* وفي اصطلاح العلماء تطلق على معان منها ما يسمى علة حقيقية وشرعية ووصفا و علة اسما ومعنى وحكما وهي الخارجة عن الشئ المؤثرة فيه والمراد بتاثيرها في الشئ اعتبار الشارع اياها بحسب نوعها او جنسها القريب في الشئ الآخر لا الابدان كما في العلل العقلية ولهذا قالوا العلل الشرعية كلها معونات و امارات لانها ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى فبقولهم الخارجة خرج الركن و بقولهم المؤثرة خرج السبب والشرط والعلامة ان المتبادر بالتاثير ما هو الكامل منه وهو التاثير ابتداء بلا واسطة ولهذا قيل العلة في الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء فالمراد بالاضافة الاضافة من كل وجه بان كان موضوعا لذلك الحكم بان اضيف الحكم اليه ومؤثرا فيه اي في ذلك الحكم ويتصل الحكم به واحترز به عن العلامة والسبب الحقيقي و بقيد وجوب الحكم احتراز عن الشرط والقيد الاخير احتراز عن المصعب في معنى العلة و علة العلة و بالجملة المعتبر في العلة الحقيقية امور ثلاثة اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصول الحكم معها في الزمان وهي قسمان العلة الموضوعية كالبيع المطلق للملك و النكاح لملك المتعة وتسمى بالمنصوصة ايضا والعلة المستنبطة بالاجتهاد و ايضا هي اما متعدية وهي التي تتعدى الاصل فتوجد في غيره وتسمى مؤثرة ايضا لانها وصف ظهر اثرها في جنس الحكم المعلن به كاطراف علة لمعقوب نجاسة سور سواكن البيوت و اما قاصرة وهي بخلافها اي التي لا تتعدى الاصل ومنها ما يسمى بالعلة اسما وهي ما يضاف الحكم اليه ولا يكون مؤثرا فيه ويتراخى الحكم عنه بان لا يترتب عليه ومعنى اضافه الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتل بالرمي و منق بالشروع وهلك بالجرح والمراد بالاضافة الاضافة بلا واسطة لانها المفهومة عند الاطلاق وما قيل العلة اسما ما تكن موضوعة في الشرع لاجل الحكم او مشروعة انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي و الصرح مثله

المعلق بالشرط فان وقوع الطلاق بعد دخول الدار مثلا ثبت بالتطبيق السابق و مضاف اليه فيكون ملة اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه ومنها ما يسمى بالعلة معنى وهو ما يكون مؤثرا في الحكم بلا اضافة الحكم اليه ولا ترتب له عليه كالجزم الاول من العلة المركبة من الجزئين وكذا احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس لحرمة النساء فان مثل ذلك الجزم مؤثر في الحكم ولا يضاف اليه الحكم بل الى المجموع ولا يترتب عليه ايضا وهي عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزم الاخير وذهب فخر الاسلام الى انها وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول ومنها ما يسمى بالعلة حكما وهي ما يترتب عليه الحكم بلا اضافة له اليه ولا تأثير فيه كالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار في قولنا ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير واذا كانت العلة اسما وحكما فالجزم الاخير علة حكما فقط وكذا الجزم الاخير من السبب الداعي الى الحكم ومنها ما يسمى بالعلة اسما ومعنى وهي ما يضاف اليه الحكم ويكون مؤثرا فيه بلا ترتب للحكم عليه كالبيع الموقوف و البيع بالخيار للملك فانه علة للملك اسما لاضافة الملك اليه ومعنى لتأثيره فيه لا حكما لعدم الترتب ومنها ما يسمى بالعلة اسما وحكما وهي ما يضاف اليه الحكم ويترتب عليه بلا تأثير فيه كالسفر فانه علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة ومنها ما يسمى بالعلة معنى وحكما وهي ما يؤثر في الحكم ويترتب الحكم عليه بلا اضافة له اليه كالجزم الاخير من العلة المركبة فانه مؤثر في الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه لا يضاف الحكم اليه فان القرابة والملك علة للعلق فايهما تاخر وجودا فهو علة معنى وحكما فهذه المعاني السبعة من مصطلحات الصويين يطلق عليها لفظ العلة بالاشتراك او الحقيقة او المجاز فما قيل العلة سبعة اقسام ملة اسما ومعنى وحكما وهو الحقيقة في الباب وعلة اسما فقط وهو المجاز وعلة معنى فقط وعلة حكما فقط وعلة اسما ومعنى فقط وعلة اسما وحكما فقط وعلة معنى وحكما فقط اريد به تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى التجارية والباصرة وغيرها والامد الى الشجاع والسميع

● فائدة ● لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالذات والعلية ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان لئلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحيثئذ يطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد فرق بعض المشايخ كابن بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخير الحكم منها وتخلف الحكم من العلة جائز في العلل الشرعية



لانها امارات وليست موجبة بنفسها فجاز ان تجعل امارا في محل محذور محل هذا كله خلاصة ما في التلويح والخصامي ونور الانوار وغيرها ومنها ما اصطلح عليه المحدثون وهو سبب خفي قادح غامض طرء على الحديث وقادح في صحته مع ان الظاهر السلامة منه والحديث الذي وقع فيه او في اسناده او فيهما جميعا علة يسمى معللا بصيغة اسم المفعول من التعليل ولا يقال له المعلول كذا قال ابن الصلاح \* وقال العراقي الاجود في تسميته المعلل وقد وقع في عبارة كثير من المحدثين كالترمذي والبخاري وابن عدي والدارقطني وكذا في عبارة الاصوليين والمتكلمين تسميته بالمعلول وقد يسمى ايضا بالمعلل والعليل وانما عمم الوقوع ان العلة قد تقع في المتن وهي تسري الى الاسناد مطابقا لانه الاصل وقد تقع في الاسناد وهي لا تسري الى المتن الا بهذا الاسناد وقد تقع فيهما ولا بد للمحدث من تفحص ذلك وطريقه ان ينظر الى الراوي هل هو منفرد وبخالفه غيره ام لا ويعين في القرائن المذيلة للعارف على ارسال في الموصول او وقف في المرفوع او دخول حديث في حديث كما في المدرج او وهم وخط من الراوي في اسماء الرواة والمتن كما في المصحف نظرا بليغا بحيث يغلب على ظنه ذلك فيحكم بمقتضاه او يتردد فيتوقف وكل ذلك قادح في صحة ما وقع فيه قال علي بن المديني الباب اذا لم يجمع طريقه لم يتبين خطاه وبالجمله فهو من اغمض انواع علوم الحديث وادقها ولا يقوم به الا من رزقه الله فهما ثانيا وحفظا واسما ومعرفته تامة بمراتب الرواة وملكة قوية بالاسانيد والمتن ولهذا لم يتكلم فيه الا قليل من اهل هذا الشأن كعلي بن المديني واحمد بن حنبل والبخاري والدارقطني ويعقوب ونحوهم وقد يقصر عبارة المعلل عن اقامة الحجة على دعواه كصيرفي نقد الدراهم والذئير حتى قال البعض انه الهام لو قلت له من اين فلت هذا لم يكن له حجة \* وقد تطاق العلة عندهم على غير المعنى المذكور ككذب الراوي ونسقه وغفلته وسوء حفظه ونحوها من اسباب ضعف الحديث كالتدليس والترمذي يسمى النسخ علة قال اسخاوي فكله اراد علة مانعة من العمل لا الاصطلاحية واطاق بعضهم على مخالفة لا تقدر في الصحة كارسال ما وصله الثقة حتى قال من الصحيح ما هو معلل كما قال آخر من الصحيح ما هو شان هذا خلاصة ما في شرح المنحة وشرحه وخلاصة الخلاصة ومنها ما يسمى علة عقلية وهي في اصطلاح الحكماء ما يحتاج اليه الشيء اما في ماهيته كالمادة والصورة او في وجوده كالحاية والفاعل والموضوع وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا وهذا اولى مما قيل العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده لعدم توهم خروج علة الماهية عنه وانما فلنا الاولى لان علة الماهية لا تخرج من هذا التعريف ايضا لان المعلول المركب من المادة والصورة يتوقف وجوده ايضا عليهما وتوقف الماهية عليهما لا ينافي ذلك ان قيل يخرج من التعريفين علة العدم قلنا العلية في العدم مجرد اعتبار عقلي مرجعه عدم غاية الوجود للوجود ثم المحتاج اليه اسم من ان يكون محتاجا اليه بنفسه او باعتبار اجزائه فيشتمل التعريف الفلسفة السابقة

المركبة من المادة والصورة والفاعل فانه محتاج اليه باعتباره الفاعل واما ذاته اعني المجموع فهو محتساج الى مجموع المادة والصورة الذي هو عين المعلول احتساج الكل الى جزئه ثم العلة على قسمين علة تامة وتسمى علة مستقلة ايضا وعلة غير تامة وتسمى علة ناقصة وغير مستقلة فالعلة التامة عبارة عن جميع ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته وجوده اذ في وجوده فقط كما في المعلول المحيط والناقصة ما لا يكون كذلك ومعناه ان لا يبقى هذا امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة وذلك لان العلة التامة قد تكون علة فاعلية اما وهدا كالفعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن تتمته فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علمته فكأنه قيل العلة ما يحتاج اليه الشيء الممكن الخ فلا يعتبر في جانب العلة \* واما القائير والاحتياج والوجود المطلق الزائد على ذاته تعالى والوجوب السابق فليس شئ منها مما يحتاج اليه المعلول بل هي امور اضافية ينزعمها العقل من استتباع وجود العلة لوجود المعلول وحكم العقل بانه امكن فاحتاج فأتريه الفاعل فوجب وجوده فوجد انما هو في الملاحظة العقلية وليس في الخارج الا المعلول الممكن والعلة الموجبة لوجوده فتدبر واما مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار \* وقد تكون مجتمعة من الامور الاربعة او الثلاثة كما في المركب الصادر عن المختار والمركب الصادر عن الموجب \* وقد تطلق العلة التامة على الفاعل المستجمع لشرائط التأثير اعلم ان العلة مطلقا متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا الا العلة التامة المركبة من اربع اذ ثلاث فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليها واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر ان مجموع الاجزاء المادية والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عن تقدمها على نفسها مع انضمام امرين آخرين اليهما وهما الفاعل والغاية واجيب بان المعلول من الماهية المركبة من المادة والصورة انما هو التركيب والانضمام فاللزم تقدم المادة والصورة على التركيب والانضمام فتقدم العلة التامة لا يستلزم تقدم الماهية على نفسها ثم العلة الناقصة اربعة احسام لانها اما جزء الشئ او خارج عنه والاول ان كان به شئ بالفعل فهو الصورة وان كان به الشئ بالقوة فهو المادة فالعلة الصورية مادية الشئ بالفعل اي ما يقارن لوجوده وجود الشئ بمعنى ان لا يتوقف بعد وجوده على شئ آخر فالجواب في به للملابسة فخرج مادة الادراك والاجزاء الصورية والجزء الصوري لمادة المركب كصورة الخشب للسيف فاجزاء مادية بالنسبة الى المركب فان العلة الصورية للسيف هي الهيئة السريية وامل الجاد على السببية القريبة يحتاج الى القول بان العلة التامة والفاعل حبيبان بعيدان بواحدة الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاملا بالفعل لعدم ترتب آثار السيف عليه لانا نقول الصورة السيفية المهيمنة الحاملة في الحديد المعين اذا حصلت شخصها حصل السيف بالفعل قطعاً

وليصت الحاملة في الخشب حين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها به يتحقق بالفعل ما يشهد السيف  
وايضاً الآثار المترتبة على السيف الحديدي ليست آثاراً لنوع السيف بل لصفه وهو السيف الحديدي  
فتدبر والعلة المادية ما به الشيء بالقوة كالخشب للسريـر وليس المراد بالعلة الصورية والمادية في هذا المقام  
ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي لا يوجد بها  
الا الاعراض اما بالفعل او بالقوة فاطلاق المادة والصورة على العلة المادية والصورية مبني على التسامح وهاتان  
العلتان اي المادة والصورة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضاً فتختصلي باسم  
علة الماهية تميزا لهما عن الباقيين اي العاقل والغاية المتشاركين لهما في علة الوجود وباسم الركن ايضاً وفي  
الرشيدية العلة ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته بان لا يتصور ذلك الشيء بدون كاليقـام والركوع في الصلوة  
وتسمى ركناً او في وجوده بان كان مؤثراً فيه فلا يوجد بدون كالمصلي لها اي الصلوة انتهى والثاني  
اي ما يكون خارجاً عن المعلول اما ما به الشيء وهو الفاعل والمؤثر فالفاعل هو المعطي لوجود الشيء فللباء  
للسببية كالنجار للسريـر والمجموع من الواجب والممكن وان كان فاعله جزءاً منه لكن ليس فاعليته الا باعتبار  
فاعليته للممكن فيكون خارجاً عن المعلول واما ما لاجاء الشيء وهو الغاية اي العلة الغائية كالجلوس على  
السريـر للسريـر وهاتان علتان تختصان باسم علة الوجود لترتفع عليهما دون الماهية ثم الاولى لا توجد الا للمركب  
وهو ظاهر والثانية لا تكون الا للفاعل المختار وان كان الفاعل المختار يوجد بدونها كالواجب تعالى عند الاشعرية  
فالموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضاً  
تشبيهاً لها بالغاية الحقيقية التي هي نهاية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية علة لعلية العلة الفاعلية اي انها  
تفيد فاعلية الفاعل اذ هي الباعثة للفاعل على الابتداء ومتأخرة وجوداً عن المعلول في الخارج اذ الجلوس  
على السريـر انما يكون بعد وجود السريـر في الخارج لكن يتقدم عليه في العقل ان قلت حصر العلة الناقصة  
في الاربع منقرض بالشرط مثل الموضوع كالثوب المصانع والآلة كالقدوم للنجار والمعارن كالمعين للمنشأ  
والوقت كالصيف لصيف الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع لاكل و عدم المانع مثل زوال الرطوبة  
للاحرار والمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجاً اليه  
وخارج عن المعلول مع انه ليس ما منه الشيء ولا ما لاجله الشيء قلت انها بالحقيقة من تمة الفاعل  
لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير سواء كان مستقلاً بنفسه او بمدخيلة امر آخر ولا يكون  
كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فالمراد بما به الشيء ما يستقل بالسببية والتاثير كما هو المتعارف  
هو ان كان بنفسه او بانضمام امر آخر اليه فيكون ذكر هذا القسم مشتملاً على امور الفاعل المستقل بنفسه  
وذايت الفاعل والشرائط وعلى ان كل واحد منها مما يحتاج اليه المعلول وعلى انها ناقصة انما المتريـك  
تفصيله وبما ان اشتماله على تلك الامور قد يجعل من تمة المادية لان القابل انما يكون قابلاً بالفعل عند

محصل الشرائط ومنهم من جعل الادوات من تنمة الفاعل و ما عداها من تنمة المادة و تقرير ذلك على طور ما سبق و على هذا فلا يرد ما قيل سلمنا ان المواد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كلما ذكرنا من الشروط والآلات و رفع المانع و المعد مما يحتاج اليه المعلوم و لا يصدق عليه احد تلك الاقسام و لا نعني بعدم الحصر الوجود شيى يصدق عليه المقسم و لا يصدق عليه شيى من الاقسام ان قلت عدم المانع قيد عدمي فلا يكون جزوا من العلة التامة و الا لا تكون العلة التامة موجودة فالت العلة التامة لا تجب ان تكون وجودية بجميع اجزائها بل الواجب وجود العلة الموجودة منها لكونها مفيدة للوجود و لا امتناع في توقف الوجود على قيد عدمي ومنهم من خمس القسمة و جعل هذه المذكورات شروطا و قال العلة الدافصة ان كانت داخلية في المعلوم فمادية ان كان بها وجود الشئ بالقوة و الافصوية و ان كانت خارجة ففاعلية ان كان منها وجود الشئ و غائية ان كان لاجلها الشئ و شرط ان لم يكن منها وجود الشئ و لا لاجلها و لا يضر خروج الجنس و الفصل ما بهما و ان كانا من العلل الداخلة لكونهما ليسا مما يتوقف عايه الوجود الخارجى و الكلام فيه و لك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة بحيث لا يحتاج الى مثل تلك التكاليف بان ما يتوقف عليه الشئ اما جزء له او خارج عنه و الذاتي اما محل للمقبول فهو الموضوع بتقياس الى العرض و المحل القابل بالتقياس الى الصورة الجوهرية المعينة فانها محتاجة في وجودها الى المادة و ان كانت مطلقا علة لوجود المادة و اما غير محل له فاما منه الوجود و اما لاجل الوجود و لا هذا و لا ذلك و حينئذ اما ان يكون وجوديا و هو الشرط او عدميا و هو عدم المانع و اما المعد و هو ما يكون محتاجا اليه من حيث وجوده و عدمه معا فداخل في الشرط باعتبار و في عدم المانع باعتبار و الاول اعني ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا و هو الجنس و الفصل او خارجيا و هو المادة و الصورة \* فائدة \* حيث يذكر لفظ العلة مطلقا يرد به الفاعلية و يذكر البواقي بارسانها و باسماء اخرى و كما يقال لعلة الماهية جزء و ركن يقال للمادية مادة و طينة باعتبار و رد الصور المختلفة عايتها و قابل و هيولى من جهة استعدادها للصور و عنصر ان منها يبتدأ التركيب و اسطقس ان اليها ينتهى التحليل و يقال للغائية غاية و غرض \* تقسيمات آخر \* العلة مطلقا فاعلية كانت او صورية او مادية او غائية قد تكون بسيطة ففاعلية كطبائع البسائط العنصرية و المادية كهيولاتها و الصورية كصورها و الغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي و قد تكون مركبة ففاعلية كمجموع الفعل و الصورة بالنسبة الى الهيولى على ما تقرر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى و المادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات و الصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الآلية و الغائية كمجموع شرى المتاع و لقاء الحبيب بالنسبة الى الصورة الشوقية و ايضا كل واحد من العلل اما بالقوة الفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم فى مكانه الطبيعى و المادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية و الصورية كصورة الماء حال كون هيولاها ملازمة لصورة الهوى والغائية

كلقاء الحبيب قبل حصوله واما بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي وعلى هذا القياس \* وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبنيان و الجزئية كهذا البناء له وعلى هذا القياس \* وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية فالعلة الذاتية تطلق على ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتدار شئى بما هو علة حقيقة فان الشئى اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا صحيحا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية وتانيهما اقتدار شئى ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشئى المقترن بالمعلول تسمى علة عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا يسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة عن تبريد الباردة التي في البدن اياه فلما زال المنع عنه برّده بطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد ينسب بالعرض الى ما يقرنها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسريز اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية و ما يقرنها اعني الخشب ماخوذا مع صفة البياض علة مادية مع صفة البياض و الصورية العرضية كصورة السريز اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كشرى المتاع ايضا مثلا بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل بتدبعه شراء المتاع ايضا وايضا كل واحد من العلل اما عامة او خاصة فاعامة تكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك سائر العلل وايضا كل واحد منها قريبة او بعيدة كالعقوبة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاختقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبذاء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبذاء واحد لببيت واحد وعلى هذا القياس \* **فائدة \*** ومن العال المعدة مايؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المودية الى الحركة الى منتهائها او الى خلاف الحركة الى البرودة المودية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة لها او الى ضد الحركة الى فوق المودية الى الحركة الى الاسفل والاعداد قريب كاعداد الجذنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هو علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة \* **فائدة \*** الفرق بين جزء العلة المؤثرة الى الفاعلية وشرطها في التأثير هو ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته كعبوسة الخطب للاحراق ان النار لا تؤثر في الخطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا والجزء يتوقف عليه ذات المؤثر فيتوقف عليه تأثيره ايضا لكن لا ابتداء بل براسطة توقفه على ذاته المتوقفة على جزءه وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك بل هو كاشف عن شرط وجودي كزوال الغيم الدّشّف عن ظهور الشمس الذي هو الشرط في تجفيف الثياب وعدة من جملة الشروط نوع من التجوز وفي اصطلاح منبئي الاحوال من المتكلمين صفة توجب لمعللها حكما والمراد بالهيئة



الموجودة بناء على عدم تجويز تعليل الحال بالحال كما هو رأي الاكثرين او الثابتة ليشتمل ما ذهب اليه ابو هاشم من تعليل الاحوال الاربعة بالحال الخامس ومعنى الايجاب ما يصحح قولنا وجد فوجد اي ثبت الامر الذي هو العلة فثبت الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفناء عليها دون العكس وليس المراد مجرد التعقيب فخرج بقيد الصفة الجواهر فانها لا تكون علا لاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والمحدثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه والمعنى ان العلة صفة قديمة كانت او محدثة توجب تلك الصفة اي قياسها بمحلها حكما اي اثرها يترتب على قيامها بان يتصف ذلك المحل به ويجري عليه وفي قولهم لمحلها اشعار بان حكم الصفة لا يتعدى محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت لها احكاما لكان المعدوم الممتنع اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتيه وهو محال واعلم ان هذا التعريف انما كان على اصطلاح مثبتي الاحوال دون نفاتها لان المثبتين كلهم قائلون بالمعاني الموجبة لاحكام في محالها وهي عندهم ملل تلك الاحكام ونفاة الاحوال من الاشاعة لا يقولون بذلك ان عندهم لا عليّة ولا معلولية فيما سوى ذاته تعالى فضلا عن ان يكون بطريق الايجاب والمزوم العقلي لا للموجود ولا للحال اما عدم العلية لاحوال فظاهر لعدم قولهم بالحال واما عدم العلية للموجود فلاستناد الموجودات كلها عندهم اليه تعالى ابتداء والمعلول على هذا التعريف هو الحكم الذي توجبه الصفة في محلها وهذا التعريف هو الاقرب واما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او العلة ما كان المعتل به معللا وهو اي كون المعتل به معللا قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل العلم فدوري اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة ان معناه ماله علة فيتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعتل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة وقوام العلة ما يغير حكم محلها اي يذقله من حال الى حال او العلة هي التي يتجدد بها اي يتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة ان لا تغدير ولا تجدن فيها مع انها من العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ولك ان تاخذ من كل هذه التعريفات المذبذبة للعلة تعريفات للمعلول فتقول المعلول ما اوجبه العلة عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعتل بالمعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة اذ ما يتجدد من الاحكام بالعلة فائدة الفرق بين العلة والشرط على رأي مثبتي الاحوال من وجوه الاول العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم والشرط قد لا يطرد كالحيوة للعلم مانها شرط للعلم وقد لا يوجد معها العلم الثاني العلة وجودية اي موجودة في الخارج باتفاقهم والشرط قد يكون عدميا كاتفاد اعداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف عليه المشروط في وجوده لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمنع ان يكون عدميا وقيل الشرط لابد ان يكون وجوديا ايضا الثالث قد يكون الشرط متعددا كالحيوة وانتفاء

الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون مدة امور شرطا واحدا للمشروط الرابع الشرط قد يكون محل الحكم بخلاف العلة اي محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا فيه بل المؤثر فيه مدة ذلك المحل التي هي العلة لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث انه يتوقف وجوده عليه الخامس العلة لا تنعكس اي لا تكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا لمشروطه ان قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي وعنى بالتوقف الماخوذ في تعريف الشرط عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه و به قال ايضا المحققون من الاشاعرة و منعه بعضهم و الحق الجواز ان لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل يكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من البيئتين المتساندتين بالآخرى فان قيام كل منهما يمتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يمدى دور معية و الاستحالة فيه السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك اذا توقف عليه المشروط في ابتداء وجوده دون دوامه كتملق القدرة على وجه التأثير فانه شرط الوجود ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق السابع الصفة التي هي علة كالعلم مثلا له شرط كالمحل والكيفية و ليس له علة فان العلم من قبيل الذات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها بخلاف الشرط فانه قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للكيفية الخامس العلة مصححة لمعلولها اتفاقا بخلاف الشرط ان فيه خلاف التاسع الحكم الواجب لم يتفق على عدم شرط بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية له تعالى فانها مشروطة بكونه حيا و قد يختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة فان منتهى الاحوال من الاشاعرة يعللونه بصفات موجودة و من المعتزلة يقرنه مرمى البهشية فانهم يعللون الحال بالمال و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى شرح المواقف •

المعلول يطلق على معان عرفتها قبيل هذا •

العليل المريض وعند المحققين هو المعلول و قد مر في لفظ العلة •

الاعلال بكسر الهمزة عند الصرفيين تغيير حرف العلة بالقلب او الاسكان او الحذف للتخفيف

ويسمى تعليلة واعتلا ايضا و حروف العلة الالف و الواو و الياء فلا يقال لتغيير الهمزة باحد الثلاثة اي بالقلب او الحذف او الاسكان اعلال بل تخفيف همزة و لا يبدال غير حروف العلة و لا لحذفه و لا لسكانه اعلال و لا يقال ايضا لتغيير حروف العلة للاعراب لا للتخفيف اعلال كمسامين و ابيه و قد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الاعلالي الذي يكون لعلة موجبة على مجيل الاطوار كحذف الف عسا و ياء قاض و الحذف الترخيمي و الحذف لا لعلة للحذف غير المطرد كحذف لام يد ردم و ان كان ايضا حذفنا للتخفيف و لفظ القلب مختص في اصطلاحهم ببدال حروف العلة و الهمزة بعضها مكان بعض و المشهور في غير الاربعة لفظ الابدال هكذا في الرضي شرح الشافية وغيره •

**الإعتلال** عند الصرفيين هو الاعتلال كما يستفاد من الضروري •

**المعتل** عند المحدثين هو المعلول كما عرفت في لفظ العلة وعند الصرفيين اسم او فعل فيه حرف علة أصلية فمثل مضروب صحيح اذ الواو فيه زائدة فان كان حرف العلة فاء يسمى معتل الفاء و معتلا بالفاء و مثالا كوعد و يسرو ان كان عيذاً يسمى معتل العين و معتلا بالعين و اجوف و ذا الثلاثة كقال و باع و ان كان لاماً يسمى معتل اللام و معتلا باللام و ناقصاً و منقوصاً و ذا الاربعة كدعا و رمى و ان كان فاء و لاماً يسمى لقيفاً مفروقاً كوقى و ان كان فاء و عينا كيوم و ويح او عينا و لاماً كطوى يسمى لقيفاً مقروناً فان كانا من جنس نحوحي فلفيف باعتبار و مضاعف باعتبار و ما فيه الواو يسمى معتلاً و اوريا و ما فيه الياء يسمى معتلاً يائياً و المعتل عند النحاة كلمة في لامها حرف علة فاجوف و المثال من الصحيح عندهم كما في الفوائد الضيائية و قد سبق ايضاً في لفظ الصحيح •

**التعليل** في اللغة مصدر علَّل اي سقى سقياً بعد سقي و عند اهل المناظرة تبين علة الشيء كذا في شرح آداب المسعودي و يطلق ايضاً على ما يستدل فيه من العلة على المعلول و يسمى برهاناً لمدى ايضاً كما في شرح المواقف • و في الرشيدية و الشارح في الدليل اللامي يسمى معللاً بالكسر انتهى و التعليل عند الصرفيين هو الاعتلال • و حسن التعليل عند اهل البديع هو ان يدعى اوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير مطابق لما في نفس الامر و في لفظ الحسن سبق بيانه مستوفى •

**المعلل** بالفتح عند المحدثين هو الحديث الذي ظهر فيه علة كما عرفت في لفظ العلة •

**العملي** بفتح العين و الحميم المنسوب الى العمل و هو كل فعل يكون من الحيوان بقصد و هو اخص من الفعل لانه قد ينسب الى الجمادات كما في جامع الرموز في الخطبة • و في عرف العلماء يطلق على ما يقابل النظري و قد سبق في اول المقدمة معانيهما •

**العامل** هو عند النحاة ما ارجب كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الاعراب • قد اشتهر فيما بينهم ان الاسم هو الاصل في الاعراب و ان المضارع قد تطلق عليه بسبب المضارعة فاعلم ان تعلق الفعل و ما اشبهه من الحروف و الاسماء و غيرها بالاسم المتمكن سبب لذبوت وصف فيه كالفاعلية و المفعولية و الاضافة و هذه معان معقولة تستدعي نصب علامة يستدل بها عاينها فجعلوا الاعراب الذي هو الرفع و النصب و الجر و لائل عليها و سمو تلك المعاني مقتضيات للاعراب و سمو الاشياء التي تعلقها بالاسم المتمكن سبب لحدوث هذه المعاني عوامل و كذلك مضارعة الفعل المضارع بالاسم تستدعي اجراء حكم الاسم عليه في الاعراب و سمووا مضارعة الاسم مقتضية لاعرابه و سمو المعنى الذي هو به او فرحظا من المضارعة اعني وقوعه موقوف الاسم عامل الرفع و الحرف الذي هو معه في تقدير الاسم او ما اشبهه اعني ان و اخواتها عامل النصب و الحرف الذي جزمه اي قطعه عن تقدير الاسمية و ما اشبهه اعني ان و اخواتها عامل الجزم اذا صرحت

هذا وقد عرفت معنى التعريف فان العامل بسببه يحدث المعنى المقتضي لكون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الاعراب كذا في الضوء • ثم العوامل قسمان لفظية وهي ما يتلفظ بها حقيقة او حكما ومعنوية وهي ما لا يكون له اثر في اللفظ اصلا لا حقيقة ولا حكما كرائع المبتدأ والخبر والفعل المضارع وقد يطلق العامل المعنوي على ما لا يكون عامليته باعتبار لفظ الكلام ومنطوقه بل باعتبار معنى خارج عنه يفهم من نحوى الكلام كمعنى الاشارة او التمدية في ماثما في قولنا هذا زيد قائما ويقابله العامل اللفظي بمعنى ما يكون عامليته باعتبار لفظ الكلام ومنطوقه سواء كان ملفوظا حقيقة او حكما كعامل الظرف فانه مقدر بفعل او اسم فاعل وتوضيحه يطلب من شرح الكافية في بحث الحال •

**الاستعمال** قيل مرادف العادة وميل لا وفد سبق في فصل الدال المهملة وفي تعريف الحقيقة اللغوية • واما الماء المستعمل فعند الفقهاء كل ماء ازيل به حدث او استعمل في البدن على وجه القرية كما وقع في كتب الفقه •

**المعاملة** هي عند الفقهاء عبارة عن العقد على العمل ببعض الخارج مع سائر شرائط جوازها كذا في متاوى العالمانية وتطلق المعاملات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الدنيا باعتبار بقاء الشخص كالبيع والشراء والاجارة ونحوها وقد سبق في المقدمة في تفسير علم الفقه •

**العول** بالفتح وسكون الواو عند اهل الفرائض هو ضد الرد كما سبق في فصل الدال من باب الراد المهملتين •

**فصل الميم • العجمة بالضم** وسكون الجيم هي كون الكلمة من غير اوضاع العربية كنوح ولوط ولا يعرف ذلك الا بالسمع وهي من احد ابواب منع الصرف كما في الارشاد وهي اعم من التعريب كما مر في فصل الباء الموحدة •

**المعجم** اسم مفعول امت از تعجيم وتعجيم در لغت كلمة را كه عجمي نيست عجمي ساختن ومعجم در اصطلاح لفظي كه عجم از كلام عرب بكلام خود نقل كرده باشند باندك تغييرى اصلي بود يا معرب يا مولد كذا في شرح نصاب الصبيان •

**العدم** بالضم وسكون الدال المهملة وضممتين وبفتحتين ايضا بمعنى نيستي كما في المنتخب فالعدم يقابل الوجود كما ان العدمي يقابل الوجودي كما يجيى في فصل الدال من باب الواو ودر كشف اللغات ميگويد در اصطلاح متصوره عدم اعيان ثابتة را گویند يعنى صور علميه و حكماء ماهيات ممكنه را گویند و المعدوم يقابل الموجود كما يجيى في لفظ المعلوم •

**العزم** بالفتح والضم وسكون الزاد المعجمة هو جزم الارادة اى الميل بعد التردد الحاصل من الدوامي المختلفة المنبمئة من الاراء العقلية والشهوات والغزوات النفسانية فان لم يترجم احد الطرفين حصل

المتخبر أن ترجح حصل العزم وهو من الكيفيات النفسانية كذا في شرح المواقف في خاتمة القدرة وفي التارقية حاشية شرح الوفاية الذية والعزم متحدان معنى انتهى • وقيل من لم يوطن نفسه على المعصية وإنما مر ذلك بفكرة من غير امتقرار يسمى هذا هماً ويفرق بينه وبين العزم بأن في العزم يوطن نفسه على المعصية ولذا يأنم بالعزم على المعصية قال القاضي وإلى هذا ذهب جماعة السلف وأهل العلم من الفقهاء والمحدثين •

العزم قد سبق في لفظ الإرادة في فصل الدال من باب الرأء المهملتين •

<sup>١</sup> العزيمة عند الأصوليين مقابلة للرخصة كما مر في فصل الصاد من باب الرأء المهملتين وهي تشتمل الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه - وقيل هي الفرض والواجب والحرام والمكروه لا غير إذا السنة شرعت تكميلاً للفرائض وتبعالها وكذا النفل شرع جبراً لنقصان تمكن في العزيمة وهي الفرض كذا في معدن الغرائب •

العصمة بالكسر وسكون الصاد هي عند الأشاعرة أن لا يخلق الله في العبد ذنباً بناءً على ما ذهبوا إليه من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداءً - وقيل العصمة عند الأشاعرة هي خلق قدرة الطاعة ويجيء في لفظ اللطف أيضاً • وعند الحكماء ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور أي المعاصي بناءً على ما ذهبوا إليه من القول بالإيجاب واعتبار استعداد القوابل وتوقف على العلم بمعائب المعاصي ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعي إلى الطاعة لأن الهيئة المانعة من الفجور إذا تحققت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المزايا تصير راسخة فيطامع ولا يعصي وتتأكد هذه الملكة في الأنبياء بتداع الوحي اليهم بالأوامر والنواهي والاعتراض عليهم على ما يصدر عنهم من الصفات السهوا أو عمداً عند من يجوز تعمدوها ومن ترك الأولى والأفضل فإن الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها أحوالاً أي غير راسخة ثم تصير ملكات أي راسخة في محلها بالتدريج • وقيل العصمة خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ورد ذلك بالعقل والنقل أما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولا تمتنع تكليفه وبطل الأمر والنهي والثواب والعقاب وأما النقل فللقوله تعالى قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ فإن آية تدل على أن النبي مثل الأمة في جواز صدور المعصية منه • فائدة • اختلف في عصمة الملائكة فللناتبي وجوه منها قوله تعالى (أجعل فيها من) يفسد فيها الآية إذ في هذا القول منهم غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه العجب وتركية النفس وللمثبت أيضاً وجوه منها قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا قاطع فيه أي في هذا المبحث والغاية الظن • فائدة • أجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الأنبياء من تعدد الكذب فيهم دل المحزنة على صدقهم فيه كدعوى الرماللة وما يبلغونه من الله إلى الخلق



وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر سهوا ونسيانا خلاف فممنه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة وجوزة لقاضي واما ما سوى الكذب في التبليغ من الكفر وغيره فالكفر اجتماعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك الا ان الازالة من الخواارج جوزوا عليهم الذنب و كل ذنب عندهم كفر علزهم لهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم بجواز بعثة نبي عالم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته نعوذ بالله من هذا القول الباطل واما غير الكفر فاما كبائر الصغائر وكل منهما اما عمدا او سهوا اما الكبائر عمدا فممنه الجمهور من المحققين والائمة الا الحشوية والاكثر على امتناعه سمعا وقالت المعتزلة بل عقلا واما سهوا فجوزة الاكثرين واختار خلافا واما الصغائر عمدا فجوزة الجمهور الا الجبائي فانه لم يجوز ظهور صغيرة الا سهوا وهذا فيما ليس من الصغائر الخسبة وهي ما يلحق بها فاعلها بالاراذل و السفلة و يحكم عليه بالخسة ودعاة الهممة كسرقة حبة او لقمة واما صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتفاقا من اكثر الاشاعرة واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسبة وقال الجاحظ يجوز صدور غير الصغائر الخسبة سهوا بشرط ان يذنبوا عليه فيتنهبوا عليه وقد تبعه كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشرويه ويقول الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والنبوة واما قبل ذلك فقال اكثر اصحابنا لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان مآب منها وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في الذليل بل هم مبررون عنها باسرها قبل الوحي وبعده وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف وشرح الطوابع اعلم ان العصمة المؤتممة عند الفقهاء هي عصمة نفس من القتل حقا لله تعالى والعصمة المقومة هي عصمة نفس من القتل حقا للعبد كذا في جامع الرموز في كتاب الجهاد في بيان الاراضي العشرية والخراجية •

**العظم** بالفتح وسكون الظاء المعجمة استخوان وعرفه اطباء بانه عضو بسيط يبلغ مالا يتعد الى حد لا يمكن تثنيته ومن لا يعد الاسنان من العظام بل يعدها من الاعصاب الصلبة الغضروفية يزيد قيد غير حساس لخراجها فانهم اختلفوا في كون العظم حساسا ومجموع العظام في البدن الانساني مائتان وثمانية واربعون سوى السمسايات والعظم الامي •

**العظم** بالضم عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزائدة كما يجيء في فصل الرأ المهمة من باب القاف وعند المهندسين يطلق على قسم الكمية المتصلة • وفي بعض حواشي تحرير اقليدس الكمية المتصلة يقال لاتسامها وهي الخط والسطح والجسم والمكان والزمان اعظام والاعظام اذا نسب بعضها الى بعض وقد بعضها ببعض يقال لها مقادير انتهى كلامه •

**الاعظم** هو عند المهندسين اسم لجذر ذي الاسمين الرابع وقد مر في فصل الوار من باب السين المهمة • **العلم** بفتح العين واللام عند النحاة قسم من المعرفة وهو ما وضع لشيء بعينه غير متناول

فهي بوضع واحد نقولهم شيى بعينه اي متلبس بعينه اي لشيى معين شخصا كان وهو العلم الشخصي كزود  
 راجدما وهو العلم الجنسي و علم الجنس و العلم الذهني كاسامة واحترز بهذا عن الذكرة و الاعلام الغالبة التي  
 تعيشت لفرد معين لغلبة استعمال فيه داخله في التعريف لان غلبة استعمال المستعملين بحيث اختص  
 العلم الغالب لفرد معين بمنزلة الوضع من واضع المعين فكان هؤلاء المستعملين و شعوه للمعين و قولهم  
 غير متناول غيره اي حال كون ذلك الاسم الموضوع لشيى معين غير متناول غير ذلك الشيى باستعماله  
 فيه واحترز به عن المعارف كلها والقيد الاخير للا يخرج الاعلام المشتركة كذا في الفوائد الضيائية اعلم ان  
 هذا التعريف مبني على مذهب المتأخرين الذاهبين الى ان ما سوى العالم معارف وضعية ايضا  
 لا استعمالية كما هو مذهب الجمهور اذ لو لم يكن كذلك لقولهم غير متناول غيره مما لا يحتاج اليه لخرج  
 ما سوى العلم من المعارف بقيد الوضع لانها ليست موضوعة لشيى معين بل لمفهوم كلي الا انه شرط  
 حين الوضع ان لا يستعمل الا في معين كما مر في لفظ المعرفة واعترض عليه بان العلم الشخصي ليس  
 موضوعا لشيى معين لان الموضوع للشخص من وقت حدوثه الى فذائه لفظ واحد و الشخص الذي  
 لوحظ حين الوضع يتبدل كثيرا فلا محالة يكون اللفظ موضوعا للشخص لكل تشخص تشخص ملحوظ بامر  
 كلي فالعلم كالمضمرواجيب بان وجود الماهية لا يتفك عن تشخص باق ببقاء الوجود يعرف بعوارض  
 بعده و تلك العوارض تتبدل و ياخذ العقل العوارض المتبدلة امارات يعرف بها ذلك التشخص فاللفظ  
 موضوع للشخص بذلك التشخص لا للمتشخص بالعوارض و لو كان التشخص بالعوارض لكان للجزئي اشخاص  
 متحدة في الوجود و ما اشتهر من ان التشخص بالعوارض مسامحة مآلة بانه امر يعرف بعوارض  
 و اما ان ذلك التشخص هل هو متحقق مبهره او مجرد توهم فمكول الى علم الكلام والحكمة و لا حاجة لنا  
 اليه في وضع اللفظ للمتشخص لان اياما كان يكفي فيه بغي ان العلم لو كان موضوعا للشخص بعينه لم يصح  
 تسمية الآباء ابنائهم المتولدة في غيبتهم باعلام و تاريخه بانه تسمية صرة او امر بالتسمية حقيقة او وعد بها  
 بعيد و ان الوضع في اسم الله مشكل حينئذ لعدم ملاحظته بعينه وشخصه حين الوضع وبعد لم يعلم بالوضع  
 له بشخصه للمخاطبين به و انما يفهم منه معين مشخص في الخارج بعنوان ينحصر فيه و لذا قيل انه  
 اسم للمفهوم الكلي المنحصر فيه تعالى من الواجب لذاته او المستحق بالعبودية لذاته الا ان يراد  
 بالشيى بشخصه كونه متعينا بحيث لا يحتمل التعدد بحسب الخارج و لا يطلب له منع العقل عن  
 تجويز الشركة فيه و قال بعض البلغاء العلم ما وضع لشيى بشخصه و هذا انما يصح ان لم يكن علم الجنس  
 علما عند اصحاب من البلاغة لانه دعيت اليه ضرورات نحوية و هم في سعة عنه و لا يكون غير العلم  
 موضوعا لشيى بشخصه بخلاف ان ما سوى العلم معارف استعمالية كما هو مذهب الجمهور هكذا  
 يستفاد من الاطول في باب المسند اليه في بيان فائدة جعله علما قيل الاعلام الجنسية اعلام حقيقة كالاعلام

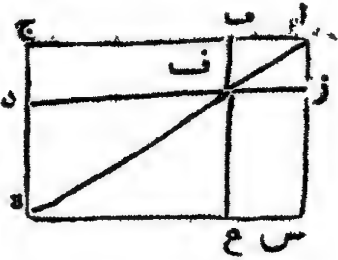
الجنس هو الذي كل منهما اشارة بوضوح اللفظ الى حضور المسمى في الذهن. اختلف المتكلمون ان ليس فيه اشارة الى المعلوم من حيث هو معلوم وقيل علم الجنس من الاعلام التقديرية واللفظية لان الاسماء اللفظية من نوعها متباعدة وذا حال ووصفا للمعرفة وموصوفا بها ونحو ذلك هي التي اضطررنا الى الحكم بكونه علما حتى نتكلم فيه ما تكلموا هكذا يستفاد مما ذكر في المطول وحاشيته للسيد السنف والفرق بين علم الجنس واسم الجنس قد مر في لفظ اسم الجنس وفي بعض حواشي الافية اسم الجنس موضوع للفرد لا على التعمين كالاسم وعلم الجنس موضوع للحقيقة فقط وعلم النوع موضوع للفرد المعين لا على التعمين كحدود وعلم الشخص للفرد المعين على الخصوص واسم الجنس فكرة لفظا ومعنى وعلم الجنس معرفة لفظا لا معنى وعلم الشخص معرفة لفظا ومعنى وعلم النوع كذا ان الفرد المعين يتعدد في العلم النومي ويتحدد في العلم الشخصي انتهى \* التقسيم \* العلم اما قصدي وهو ما كان بالوضع شخصيا كان او جنسيا او اتفاقيا وهو الذي يصير علما لا يوضع واضح معين بل انما يصير علما لاجل الغلبة وكثرة استعماله في فرد من افراد جنسه بحيث لا يذهب الوهم عند اطلاقه الى غيره مما يقارنه اللفظ كذا في المعيار والعلم الموضوع اي القصدي اما منقول او مرتجل فان ما صار علما بغلبة الاستعمال لا يكون منقولا ولا مرتجلا كما في شرح التسهيل وفي اللب العلم الخارجي اي الشخصي منقول او مرتجل فخرج من هذا العلم الذهني اي الجنسي والمنقول وهو ما كان له معنى قبل العملية ثم نقل عن ذلك المعنى وجعل علما لشيء اما منقول عن مفرد سواء كان اسم عين كثور واسد او اسم معنى كفضل واياس او صفة كحاتم او فعلا ماضيا كضرب وكسب او فعلا مضارعا كقلب ويشكر او امرا يقطع همزة الوصل لتحقيق النقل كاصب بكسر الهمزة والميم او صوتا كبة وهو لقب عبد الله بن حارث او عن مركب سواء كان جملة نحو قابط شرا او غير جملة سواء كان بين اجزائه نسبة كالمضاف والمضاف اليه كعبد مضاف او لم يكن كعليك وحيبوبة هكذا في اللب والمفصل \* وقيل الاعلام كلها منقولة ولا يضر جهل اصحابها وهو ظاهر مذهب سيديوه كذا في شرح التسهيل والمرجل هو ما وضع حين وضع علما ابتداء اما قياسي وهو ما لم يعرف له اصل صادة بل هيئة بان يكون موافقا لوزن اصل في اسماء الاجناس والافعال ولا يكون مخالفا لاصل فيها من الاظهار والادغام والاعلال والابدال ونحو ذلك مما ثبتت في اصول لوزان نحو غطفان واما عناق وهو ما لم يعرف له اصل هيئة بان يكون مخالفا لوزان الاصول بتصحيح ما يعلل مثله نحو مكورة والقياس حكاية كعقارة او بالعكس كحيوة علما لرجل والقياس حية وبانفكالك ما يدهم كمصيب اسم رجل والقياس مصيب او بالعكس وبانفتاح ما يكسر كوهب بفتح الهاء اسم رجل والقياس الكسر او نحو ذلك ويمكن في المرتجل المضاف القول بالفتح والفتح والفتح والفتح كذا في الارشاد وشرح اللب ثم في شرح اللب انما لم يقسم المتصنف المرتجل الى المفرد والمركب كما قسم المنقول اليهما لعدم مجيئه في ذلك انتهى هو العلم الذهني

العلم اسم علمي اما اسم علم كالمصاحفة واما اسم معني وهو علم نوعين احدهما اسم مصدر كعلمان علم التفسير  
 والآخر كعلماء علم الجنس قدوة اليوم الذي انت فيه وكذا سحر فانه علم لجنس سحر اللمة التي انت  
 فيها والليل على علميتها منع الصرف واما لفظ يوزن به كقولهم قائمة على وزن فاعلة واما كناية كفلان وفلانة  
 فانها كناية على زيد و صله و عن فاطمة ومثلها فيسويان مجرى المكني عنه اي يكونان كالعلم كذا في  
 شرح اللب والعلم الاتفاقي على قسمين مضاف نحو ابن عمر فانه غلب بالاضافة على عبد الله بن عمر من بين  
 اخوته ومعرف بالام نحو النجم فانه غلب على الثريا بالامتثال والصعق فانه غلب بالاستعمال على  
 خويلد بن نخيل ومنه ما لم يرد بجنسه الاستعمال كالذبران والعيوق والسمالك والثريا فلها غلبت على  
 الكواكب المخصوصة من بين ما يوصف بهذه الاوصاف وان كانت في الاصل اسما اجناس وانما قيل منه  
 لانها لم يمت في الظاهر صفات غالبية كالصعق وانما هي اسما موضوعة بالام في الاصل اعلام لمسمياتها  
 ولا تجري صفات وما لم يعرف بالاشتقاق من هذا النوع فملحق بما عرف كالمشترى والمريخ كذا في العباب  
 فالاعلام الاتفاقية لا تكون المركبة لحصرها في القسمين ولذا قال صاحب العباب لما كان اسم الجنس انما يطلق  
 على بعض افراد المعين اذا كان معرفا بالام او بالاضافة كان العلم الاتفاقي قسمين معرف بالام او مضاف  
 وايضا العلم ثلاثة اقسام لقب وكنية واسم لانه اما مصدر باب او ام او الاول الكنية والثاني اما مشعر بالمدح  
 او الذم او الاول اللقب والثاني الاسم فعلى هذا يتقابل الاقسام بالذات وفي شرح الاوضح ناقة عن الامام ان من  
 الكنية ما صدر بابن او بنت وقال الفاضل الشريف في شرح المفتاح الكنية علم صدر باب او ام او ابن او بنت  
 واللقب علم يشعر بمدح او ذم مقصود منه قطعا و ماعدا هما من الاعلام يسمون اسما فعلى ما ذكره الاسم  
 المقابل لللقب قد يشعر بالمدح او الذم ولا يكون المشعر بالمدح او الذم مطلقا لقبا بل اذا كان المقصود به  
 عفا بطلاته المدح او الذم ولذا قيل الغرض من وضع الالقاب الاشعار بالمدح والذم وقد يتضمنهما الاسماء  
 و اي لم يقصد بالوضع التمييز الذات لكون تلك الاسماء منقولات من معان شريفة او خسيمة كمحمد وعلي  
 والعباس او لاشتهار الذات في ضمنها بصفة محمودة او مذمومة كحاتم ومادر انتهى والفرق بين اللقب  
 والكنية بالحديثة فاعمار بعض الكنى بالمدح او الذم كابي الفضل و ابي الجهم لا يضر وبعض ائمة الحديث  
 يحصل المصدر باب او ام مضافا الى اسم حيوان او الى ما هو صفة الحيوان كذية والى غير ذلك لقبا كابي تراب  
 ثم اعلم ان العلم بالمدح او الذم باعتبار معناه الاصلي فانه قد يلاحظ في حال العلمية تبعا ولذلك ينهي شرعا  
 ان يذكر المشيخ بعلمه الدال في اصله على ذم اذا كان يتاذى به ويتعاشى عادة ان يذكر من يقصد  
 توكيده بمقتضى هذا وقد يطلق الاسم على ما يعم الاقسام الثلاثة هذا كله خلاصة ما في الاطول وما ذكره الفاضل  
 الجليل في تعليقه بالمطول والتلويح وفي بعض الحواشي المتعلقة على شرح النخبة قيل العلم ان دل على  
 مدح سوط ذم فاعلمه يفتقر الى باب او ام او ابن او بنت او لا من صدر يا حدها ككنية ولعل اوله والاسم اهم غذا

قوله التفخار اني اتقنى \* واذا اجتمع للرجل اسم غير مضاف ولقبه يضاف الاسم الى اللقب نحو محمدا  
كرز كما في الفصل \* فائدة \* وقد سموا ما يتخذونه وبالفونة من خيلهم وابلهم وغنمهم وكلابهم  
بالعلم كل واحد منها مختص بشخص بعينه يعرفونه به كالعلم في الاناسي نحو آفوج \* ولاحق \* شد قم وعليان  
ونحوها وما لا يتخذ ولا يوافق فيحتاج الى التمييز بين افراده كالطير والوحش وغير ذلك فان العلم فيه  
للجنس باسمه ليس بمعة اولى به من بعض نادا قلت ابو برافش وابن دابة واسامة وتعاله فكذلك  
قلت الضرب الذي من شانه كيت وكيت ومن هذه الاجناس ماله اسم جنس واسم علم كالاسد واسامة  
والغلب وتعاله وما لا يعرف له اسم غير العلم نحو ابن مقرض وحمار قبان وقد يوضع للجنس اسم  
وكنية كما قالوا لاسد اسامة وابو الحارث ومنها ماله اسم ولا كنية له كقولهم قثم للضبعان وما له كنية  
ولا اسم كابني براقش كذا في الفصل \* فائدة \* ومن العلم ما لم يده العلم كالمسمى معها نحو الفزرق  
والغالب بها نحو الصعق كما مر وكالعلم الذي نذي نحو الزيدان او جمع كالزيدون والغواطم والكنسية  
عن اعلام الجاهل كالفلان كناية عن نحو لاحق وشدقم والغلاة كناية عن نحو خبطة وهيلة ومنه ما جازمه  
العلم فيه كالعلم الذي كان قبل العلمية مصدرا نحو الفضل او مشتقا نحو الحارث او كان متاولا بواحد من  
جنسه اي بقرن من افراد حقيقته الكلية الموضوع لها العلم بالاشتراك الاتفاقي \* ذاك لانه لما وضعه الواضع  
لمسمى ثم وضعه لمسمى آخر صارت نسبته الى الجميع بعد ذلك نسبة واحدة ماشبه رجلا فاجري مجراه  
وبهذا الاعتبار قيل جاز العلم فيه حتى اجترى لذلك على اضافته ايضا نحو زيدنا فعلى هذا الطريق  
لا يذكر علم الجنس لان من شرطه ان يوجد الاشتراك في التسمية والمسمى بعلم الجنس واحد لا تعدد فيه  
العلم الا ان يوجد اسم مشترك اطلق على نوعين مختلفين ثم ورد الاستعمال فيه مراداه واحد من المسميين به  
وميل طريق التذكير ان يشتهر العلم بمعنى من المعاني فيجعل العلم بمنزلة اسم الجنس كما في قواهم  
لكل فرعون موسى اي لكل جبار مبطل فهار محقق فعلى هذا الطريق لا شبهة في اسكان تذكير علم الجنس  
مثل ان يقال فرست كل اسامة اي كل دالغ في السجاعة كذا في العباب وهو اي تذكير العلم قليل كما في  
شرح اللب \* فائدة \* اذا استعمل اللفظ للفظ كان علما له ولا اتحاد ان الدال محض اللفظ والمدلول لفظ  
ذو دلالة او عديمها وعلى هذا كان نحو جسق مما لم يوضع لمعنى موضوعا ايضا كزيد ويجري هذا الوضع  
في كل لفظ موضوع اسما كان او فعلا او حرفا او مركبا تاما او غير موضوع ولا يثبت الاشتراك لكنا  
في المنقولات وليس احدهما بالنسبة الى الآخر مجازا بخلاف المنقولات لان وضع العلم لا يختص بقرن  
دون قوم فيكون مسمى العلم بالنسبة الى كل قوم حقيقة كذا في العصري \* والعلم عند المهندسين عبارة عن  
مجموع المتممين واحد الشكليات المتوازيين اضلاعا اللذين يكونان بينهما اي بين المتممين بالعلم مجموع ثلث



هكذا في مجموع المتممين وهما مربع ب • ومربع ر ع مع مربع ف • ا د مع مربع ا ب علم هكذا يستفاد من تحرير افليدس و حواشيه •



العلامة بالفتح عند الأصوليين ما تعلق بالشيء من غير تأثير فيه و لا توقف له عليه الا من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فتباين السطر و الملة والسبب و المشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب

و لا وجود كتعبيرات الصلوة فانها تدل على الانتقال من ركن الى ركن كذا في القلوبيج في باب الحكم •  
**العالم** بفتح اللام في اللغة اسم لما يعلم به شيء مشتق من العلم والعلامة على الاظهر كخاتم لما يختم به و طابع لما يطبع به ثم غلب في الاستعمال فيما يعلم به الصانع وهو ما سوى الله تعالى من الموجودات اي المخلوقات جوهرًا كان او عرضًا لانها لامكانها و امتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده فخرجت صفات الله تعالى لانها قديمة غير مخلوقة فعلى هذا كل موجود عالم لانه مما يعلم به الصانع و لذا جمع على عوالم و جمعه على عالمين و عالمون باعبار انه غلب على العقلاء منها وقيل العالم اسم وضع انوى العلوم من الملائكة و الثقلين اي الجن و الانس و تناوله الغير على سبيل الاستتباع و قد يطلق على مجموع اجزاء الكون اي على مجموع المخاوقات من باب تغليب الاسم في معظم افراد المسمى كتغليب اسم القرآن في مجموع ابعاث التذليل فانه و ان وقع عليه وعلى كل بعض من ابعاثه من جهة الوضع بالسوية لكنه مستعمل فيه غالبًا و التغليب في بعض الافراد لا يمنع الاستعمال في غيره هكذا يستفاد من اسرار الفاتحة و شرح القصيدة الفارضية و البرجندي حاشيته • يعني • ثم في البرجندي و اما العالم في عرف الحكماء فقال العلامة في نهاية الادراك ان العالم اسم لكل ما وجوده ليس من ذاته من حيث هو كل و ينفصم الى روحاني و جسماني و قد يقال العالم اسم لجملة الموجودات الجسمانية من حيث هي جملة وهي ماحواه السطح الظاهر من الفلك الاعلى انتهى • و في شرح المواقف قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدّد الجهات وهو اما اعيان او اعراض انتهى • و يسمون العناصر و ما فيها بالعالم السفلي و عالم الكون و الفساد و الاملاك و ما فيها عالما علويًا و اجراما اثيرية و افلاطون يسمي عالم العقل بعالم الربوبية كما في شرح اشراق الحكمة و در لطائف اللغات ميگوید عالم بفتح لام در اصطلاح صوفيه عبارتست از ظل ثاني حق كه اعيان خارجيه باشد و صور علميه كه عبارت از اعيان ثابته است اعلم ان العوالم و ان لم تلخص ضرورياتها لامتناع حصر الجزئيات امكن حصر كلياتها و اصولها الحاصرة كالحصارها في الغيب و الشهادة لانقسامها الى الغائب عن الحس و الشاهد

• في تحرير افليدس تعريف العلم مذكور بهذه العبارة - العلم هو مجموع المتممين واحد متوازي الاضلاع الذين بينهما - و تعريف المتمم قد مر في المتن •

له \* في الانسان المكمل كل عالم ينظر الحق سبحانه اليه بالانسان يسمى شهادة وجودية. وكل عالم ينظر الحق من غير واسطة الانسان يسمى غيبا والغيب على نوعين غيب جملة الحق تعالى موصفة في علم الانسان وغيب جملة جملة في قابلية علم الانسان فالغيب المفصل في العلم يسمى غيبا وجوديا وهو كعالم الملكوت والغيب المحمل في القابلية يسمى غيبا عدميا وهي كالعالم القبي يعلمها الله تعالى ولا يعلمها غير اياها فهي عندنا بمثابة العدم فذلك معنى الغيب العدمي ثم ان هذا العالم الدنيوي الذي ينظر اليه بواسطة الانسان لا يزال شهادة وجودية ما دام الانسان واسطة نظر الحق فيها فاذا انتقل الانسان منها نظرا لله تعالى الى العالم الذي انتقل اليه الانسان بواسطة الانسان فصار ذلك العالم شهادة وجودية و صار للعالم الدنيوي غيبا عدميا ويكون وجود العالم الدنيوي حينئذ في العلم الالهي كوجود الجنة والدار البوم في علمه سبحانه فهذا هو عين مذاء العالم الدنيوي وعين القيمة الكبرى والساعة العاصم انتهى \* ومن صاحب القصيدة الفارسية الغيب على ثلاثة اقسام وعبر عنها بالغيب والملكوت والجبروت فتركب المحدثات الثلاثة من الحس على اسم الغيب وعبر عن الذات القديمة بالجبروت وعن صفاتها الجسمية بالملكوت فرقا بين المحدث والقديم والذات والصفات ودر شرح مثنوي مولوي روم هي آره مرتبة احديت را عالم غيب نيز گویند \* و در اسرار الفاتحه گوید عالم بر ازمین فطر مجموعست از در جز از خلق و از امر الله الخلق و الامر پس عالم باین اعتبار دو شد عالم خلق و عالم امر باز در درجه دیگر تجلی کرد پدید آمد ملک و ملکوت ملک تجلی عالم خلق است و ملکوت تجلی عالم امر است ملک همه خلق ازان است له ملک السموات و الارض ملکوت جملة امر بدست است بدنه ملکوت کل شیئی پس عالم باین حساب چهار شد افکاه پنجم عالمست که بر مجموع این هر چهار مشتملست و سبب پیوند این عوالم است و آن عالم جبروت است انتهى و في كشف المغصات عالم الامر و يقال له عالم الملكوت و عالم الغيب ايضا عند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدة و بلا حدة مثل العقول و النفوس كما ان الخلق يطلق على عالم وجد بمادة كالاملاك و العناصر و المواليد الثلاثة و يسمى ايضا بعالم الخلق و عالم الملك و عالم الشهادة انتهى \* و یوید ما قيل عالم الامر ما لا يدخل تحت المساحة و المقدار و في شرح المثنوي عالم ملک کذايست از اجسام و اعراض و بعالم هدايت و عالم اجسام نيز محصی است و عالم ملکوت عبارتست از حادي نفوس سمويه و بشریه و آنرا عالم مثال نيز گویند انتهى و در مجمع السلوك گوید که عالم ملکوت عالم باطن را گویند و عالم ملک عالم ظاهر را گویند و در جاني دیگر گویند که ملکوت از باطني مرئي و قاصي الثرى است و ما حوای این جبروت است و عالم الاحسان عالم ايقان است بواسطه مشاهدات و تجلی ذات و صفات انتهى \* و في الانسان الكامل عالم القدس عبارة عن الثماني الالهية المقدمة عن الاحكام الخلقية و الثماني الكونية \* و في موضع آخر منه عالم القدس هو عالم اسماء الحق و صفاته انتهى \* و در

كشف اللغات ميگوید عالم معنی نزد سرفیه عبارت از ذات و صفات و اتحاد است و عالم علوی آن جهان بر عالم ارجح و عالم قدسی و عالم النسیم هو کرة البصار كما یجی فی فصل الوا من باب الکف و می اسرار الفاتحة قد یقسم العالم الی الكبير و الصغير و مختلف فی تفسیرهما فقال بعضهم العالم الكبير هو ما فوق السموات و الصغير هو ما تحتها و قيل الكبير ملکوت السموات و الصغير ملکوت الارض و قيل الكبير هو القلب و الصغير النفس و الجمهور علی ان العالم الكبير عبارة عن السموات و الارض و ما بينهما و العلم الصغير هو الانسان چرا که هرچه در جهان خلق است همان در عالم خالق است و هرچه در مجموع عالم خلق و امر است همان در ذات انسان که عالم صغیرش خوانند موجود است زیرا که فالبش از عالم خلق است و بوحش از عالم امر و تفصیل این موجب اظناب است از اسرار الفاتحة طلب باید کرد •

• العلم بالکسر و حکون اللم فی عرف العلماء یطلق علی معان منها الادراک مطلقا تصورا کان او تصدیقا یقینیا او غیر یقینیا و الیه ذهب حکماء • و منها التصدیق مطلقا یقینیا کان او غیره قال السيد العبد فی حواشی المضیی لفظ العلم یطلق علی المقسم و هو مطلق الادراک و علی قسم مذه و هو التصدیق اما بالاشتراك بلک یوضع بازائه ایضا و اما بغلبة استعماله فیه لکونه مقصودا فی الاکثر و انما بقصد التصور لاجله • و منها التصدیق الیقینی فی الخیالی العلم منذ المتکلمین لامعنی له سوى الیقین و فی الاطول فی باب التشبیه العلم بمعنی الیقین فی اللغة لانه من باب افعال القلوب انتهى • و منها ما یتناول الیقین و التصور مطلقا فی شرح التجرید العلم یطلق تارة و یراد به الصورة الحاصلة فی الذهن و یطلق تارة و یراد به الیقین مقط و یطلق تارة و یراد به ما یتناول الیقین و التصور مطلقا انتهى • و قيل هذا هو مذهب المتکلمین كما ستعرفه و منها التعقل كما عرفت و منها التوهم و التعقل و التخیل فی تهذیب الکلام انواع الادراک احساس و تخیل و توهم و تعقل و العلم قد یقال لمطلق الادراک و للثلاثة الاخيرة و لاخیر و للتصديق الجاوم المطابق الثابت • و منها ادراک الکلی مفهومها کان او حکما و منها ادراک المركب تصورا کان او تصدیقا و قد عرفت فی لفظ المعرفة فی فصل الفاء و منها ادراک المسائل عن دلیل • و منها نفس المسائل بالمذلة • و منها الملكة الحاصلة من ادراک تلك المسائل و البعض لم یشرط کون المسائل صدالة و قال العلم یطلق علی ادراک المسائل و علی نفسها و علی الملكة الحاصلة منها • و العلوم المدرفة تطلق ایضا علی هذه المعانی الثلاثة الاخيرة و قد سبق توضیحها فی اوائل المقدمة و منها ملكة یقتدر بها علی استعمال موضوعات ما یجوز فرفین من الإغراض صادرا عن البصيرة بحسب ما یمکن فیها و یقال لها الصناعة ایضا کذا فی المطول فی بحث التشبیه و رده السيد السند بان الملكة المذكورة المسماة بالصناعة نانما هی فی العلوم العملية اعمد المتعلقة بکیفیه العمل کالطب و المنطق و تخصیص العلم بازائها غیر محقق کیف و قد یدکر العلم فی مقابلة الصناعة نعم إطلاقه علی ملكة الادراک بحیث یتناول العلوم النظرية و العملية غیر بعید

مناسب للعرف انتهى أعلم أن في العلم مذاهب ثلاثة الأول أنه ضروري يتصور ماهيته بالكنه فلا يحذف واختاره الرازي والثاني أنه نظري لكن يعسر تحديده وبه قال امام الحرمين والغزالي وقالوا بطريق معرفته القسمة والمثال اما القسمة فهي ان تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غيره و اما مطابق او غير مطابق و المطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت و هو العلم بمعنى اليقين فقد تميز عن الظن بالجزم و من الجهل المركب بالمطابقة و عن تقليد المصيب بالثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكك قيل القسمة انما تميز العلم التصديقي عن الاعتقادات فلا تكون مفيدة لمعرفة مطلق العلم أقول لا اشتباه للعلم بسائر الكيفيات النفسانية و لا العلم التصوري انما الاشتباه للعلم التصديقي و القسمة المذكورة تميزه عنهما فحصل معرفة العلم المطلق و اما المثال فكان يقال العلم هو المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين و الثالث انه نظري لا يعسر تحديده و ذكر له تعريفات الأول للحكماء انه حصول صورة الشيء في العقل و بعبارة اخرى انه تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك و هذا مبني على الوجود الذهني و هذا التعريف شامل للظن و الجهل المركب و التقليد و الشك و الوهم و تسميتها علما يخالف استعمال اللغة و العرف و الشرع اذ لا يطبق على الجاهل جهة مركبا و لا على الظان و الشاك و الواهم انه عالم في شيء من تلك الامتعمالات و اما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا و لا مشاحة في الاصطلاح و المبحوث عنه في المنطق هو العلم بهذا المعنى لان المنطق لما كان جميع قوانين الاكتساب فلا بد لهم من تعميم العلم ثم العلم ان كان من مقولة الكيف فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة و فائدة جعله نفس الحصول التنبيه على لزوم الاضافة فان الصورة انما تسمى علما اذا حصلت في العقل و ان كان من مقولة الانفعال فالتعريف على ظاهرة لان المراد بحصول الصورة في العقل اتصانه بها و قبوله ايها أعلم ان العلم يكون على وجهين احدهما يحمي حصولها و هو بحصول صورة الشيء عند المدرك و يسمى بالعلم الانطباعي ايضا لان حصول هذا العلم بالشيء انما يتحقق بعد انتقاش صورة ذلك الشيء في الذهن لا بمجرد حضور ذلك الشيء عند العالم و الآخر يسمى حضوريا و هو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا و الامور القائمة بها و من هذا القبيل علمه تعالى بذاته و بسائر المعلومات و منهم من انكر العلم الحضورى و قال ان العلم بانفسنا وصفاتنا النفسانية ايضا حصولي و كذلك علم الواجب تعالى وقيل علمه تعالى بحصول الصورة في المجردات فان جعل التعريف للمعنى الاعم الشامل للحضورى و الحضورى بانواعه الاربعة من احساس و غيره و بما يكون نفس المدرك و غيره فالمراد بالعقل الذات المجردة و مطلق المدرك و بالصورة ما يعم الخارجية و الذهنية اي ما يتميز به الشيء مطلقا و بالحصول الثبوت و الحضور سواء كان بنفسه او بمثاله و بالمغايرة المستفادة من الظرفية اهم من الذاتية و الاعتبارية وبقي معنى عند كما اختاره المحقق الدواني و لا يخفى ما فيه

من التكاليف البعيدة عن الفهم \* و ان جعل التعريف للخصوصاتي كان التعريف على ظاهره والمراد بالعقل  
 قوة النفس تدرك الفائنات بنفسها والمحسوسات بالوسائط وتصوره الشيء ما يكون آلة امتياز سواه كان  
 نفس ماهية الشيء او شبحا له والظرفية على الحقيقة أعلم ان الغائلين بان العلم هو الصورة مرقان مرة  
 تدعي وتزعم ان الصور العقلية مثل و اشباح الامور المعلومة بها مخالفة لها بالماهية وعلى قول هؤلاء لا يكون  
 لاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز كان يقال مثلا النار موجودة في الدهن و يرد انه  
 يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشيخ علما بالنار لا بغيرها من الماهيات  
 و يكون العلم حينئذ من مقولة كيف و يصير العلم و المعلوم متغايرين ذاتا و اعتبارا و مرة تدعي ان  
 تلك الصورة مساوية في الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها  
 حاملة في النفس فيكون العلم و المعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار و على قول هؤلاء يدون لاشياء  
 وجودان خارجي و ذهني بحسب الحقيقة و التعريف الثاني للعلم مبني على هذا المذهب و على هذا قال  
 الشيخ الادراك الحقيقة المتمثلة عند المدرك و الثاني لبعض المتكلمين من المعتزلة انه اعتقاد الشيء  
 على ما هو به والمراد بالشيء الموضوع او النسبة الحكمية اي اعتقاد الشيء على وجه ذلك الشيء متلبس  
 به في حد ذاته من الثبوت و الانتفاء وفيه انه غير مانع لدخول التقليد المطابق فزيد لدفعه عن ضرورة او دليل  
 اي حال كون ذلك الاعتقاد المطابق كائنا عن ضرورة او دليل و اعتقاد المقلد و ان كان ناشيا عن دليل  
 لان قول المجتهد حجة للمقلد الا ان مطابقتها ليست ناشية عن دليل ولذا يقلده فيما يصدق و يخطي  
 لكنه بقي الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظني داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجزم اصطلاحا  
 و يرد ايضا عليهم خروج العام بالمستحيل فانه ليس شيئا تقاما ومن انكر تعاقب العلم بالمستحيل فهو مكابر  
 للبديهي و مناقض لكلامه لان هذا الانكار حكم على المستحيل فانه لا يعلم ويستدعي العلم بامتناع الحكم  
 على ما ليس بمعلوم الا ان يقال المستحيل شيعي لغة و لو مجارا وفيه انه يلزم حينئذ استعمال المجاز في  
 التعريف بلا قرينة و ايضا يرد عليهم خروج العلم التصوري لعدم ادراجه في الاعتقاد فانه عبارة عن الحكم  
 الذهني و الثالث للقاضي ابي بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عنه علم الله  
 تعالى اذ لا يسمى علمه معرفة اجماعا لا لغة و لا اصطلاحا مع كونه معترفا بان لله تعالى علما حيث اثبت له  
 تعالى علما و عالمية و تعلقا اما لاحدهما او لكليهما كما ينبغي فيكون العلم المطلق مشتركا معنويا عنده  
 بين حكم الواجب و علم الممكن ملاذ من دخوله في تعريف مطلق العلم بخلاف المعتزلة فانهم لا يعترفون  
 العلم الزائد و يقولون انه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظي فالتعريف المذكور يكون لمطلق  
 العلم الحادث اذ لا مطلق سواه و لذا لم يورد النقض عليهم بعلمه تعالى و ايضا ففيه دور ان المعلوم مشتق  
 من العلم و معناه ما من شأنه ان يعلم اي ان يتعلق به العلم فلا يعرف الا بعد معرفته و ايضا يقيد على ما هو



به قيد زائد الى المعرفة لا تكون الا كملك لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة ان لا يقال في  
 اللغة والعرف والشرع للجاهل جهلا مركبا انه عارف كيف و يلزم حينئذ ان يكون الجاهل الياس اعرفهم  
 والراجح للمحقق ابي الحسن الاشعري نقلا تارة بالقياس الى متعلق العلم هو ادراك المعلوم على ما هو به  
 وفيه دور وتارة بالقياس الى محل العلم هو الذي يوجب كون من قام به عالما وبعبارة اخرى فهو الذي  
 يوجب لمن قام به اسم العالم وفيه دور ايضا وايضا الادراك مجاز عن العلم والجهل لا يستعمل في الاستدلال  
 ايجاب بان الادراك عند الماتقيين مشتهر في العلم بالمعنى المقابل للظن والشك والجهل والتفكير  
 والامجاز المشهور حقيقة مرفية فهم استعملوا قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه فكيف قيل هو علم  
 المعلوم وايضا فيه زيادة قيد على ما هو به فان المعلوم لا يكون الا كذلك الخامس لان نورث انه ما يصح  
 لمن قام به اتقان الفعل اي احكامه وتخليته من وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصفة فهو باطل  
 قطعاً وان اراد ماله مدخل فيها فيدخل القدرة في الحد و يخرج عنه علمنا ان لا مدخل له في صفة  
 التعلق على راننا اذ معنى الاتقان التجاهد على وجه الحكم و افعالنا ليست بايجادنا و لو سلم ذلك يرد  
 عليه علم احدنا بنفسه و بالباري تعالى و بالمستحيل فان ما تعلق به هذا العلم ليس فعلاً ولا ما يصح  
 اتقانه واعلم ان التقليد والظن لا يدخلان في هذا التعريف وكذا الشك والوهم لان اتقان الفعل  
 وتخليته من وجوه الخلل انما يتصور اذا كان عالماً بالمفاسد والمصالح علماً يقيناً تفصيلياً ولذا احتدوا  
 باتقان العالم على علمه تعالى ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات كان يقال تبين المعلوم على ما هو  
 به لمي كشفه وتمييزه وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج علمه تعالى  
 او يقال هو اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم متاً بوجوده تعالى  
 مثبتاً له تعالى وهو محال او يقال هو الثقة بان المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب  
 كون الباري تعالى واتقاً بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرها السادس للامام الرازي ان  
 على تقدير تسليمه ان العلم نظري وهو اعتقاد جائز مطابق لموجب اما ضرورة او دليل اي يكون ذلك  
 الاستدلال المقيد بالجزم والمطابقة ناشيا من ضرورة او دليل فبقيد الجزم خرج الجهل المركب وتقليد  
 المصحب فان الاعتقاد وان كان ناشيا من الدليل من قول المقلد لكن بمطابقته ليصحت ناشية منه بل اتفاقنا  
 وقد مر ولا يرد على هذا النقص بعلمه تعالى لان الامام اخبار في المطالب العالمية نقلي العلم من فلقه  
 تعالى والنجى له العالمية التي نمرها بالتعلق بين العالم والمعلوم لكنه يشرح هذه التصورات لعدم كونها متعلقة  
 مع انه علم يقال علمت حقيقة الانسان وعلمت معنى المثلث الصانع وهو الاعتقاد من بين معرفات  
 هذه المتكلمين لبرائته مما ذكر من الخلل في غيره وقناره بالضرورة مع التصديق اليقيني انه صفة توجيهها  
 تمهيداً عن الصفات المستحيل التيقن والصفة هي ما يقوم بتيرة فيناول العلم وبشيرة وبقوة توجيهها لبرائته

أي توجب لمحلها النفي هو النفس تمييزه لشيء لأن التمييز المتفوق على الصفة إنما هو له لا للصفة خرج  
 الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التمييز وهي ماعدا الصفات الإدراكية فإن القدرة توجب كون  
 محلها متميزا عن العاجز لا كون محلها مميزا لشيء بخلاف الصفات الإدراكية فإنها توجب لمحلها  
 التمييز لا شيئا من التمييز من الأشياء معا وبقوله يعني المعاني أي ما ليس من الأعيان المخصوصة بالحس  
 الظاهر خرج ادراك الحواس الظاهرة وهذا عند من يقول أنه ليس بعلم بل ادراك مضاف لماهية العلم  
 يحصل بالحواس واما من يقول بكونه قسما من العلم كالشيخ الأشعري فيترك هذا القيد من التعريف  
 ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال النفس مدركة للجزيئات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية كما  
 في هذا التعريف فعلى هذا يشتمل العلم التعقل والقوه والتخيل كما لا يخفى ومنهم من أثبتها مقيدتها  
 بما أخرجها لادراك الحواس الباطنة فإنه ادراك المعاني الجزئية ويصمى ذلك الادراك تخيلا وتوهما فالعلم  
 صفة بمعنى التعقل وبقوله لا يحتمل النقيض أي لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق بنقيض ذلك التمييز بوجه  
 من الوجوه خرج الظن والشك والوهم لأنها توجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال وكذا الجهل  
 المركب والتقليد فانهما يوجبان تمييزا يحتمل النقيض في المآل أما في الجهل فلأن الواقع يخالفه فيجهز  
 أن يطالع عليه واما في التقليد فلعدم استناده إلى موجب من حس أو بديهة أو عادة أو برهان فيجهز  
 أن يزول بتقليد آخر قيل فيه أن إخراج الشك والوهم من التعريف مما لا يعرف وجهه لأن كلاهما تصوران على  
 ما بين في موضعه والتصور داخل في التعريف بناء على أن لا نقيض للتصور أصلا وسيجيب تحقيقه في لفظ  
 النقيض فلا وجه لإخراجه بل لا وجه لصحته أصلا ملكت الشك والوهم من حيث أنه تصور للنسبة من حيث  
 هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار أنه يلاحظ في كل منهما النسبة مع  
 كل واحد من النفي والاثبات على سبيل تجويز المساري والمرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب منه  
 بنقيض فإن النسبة من حيث يتناقض بها الاثبات لتناقضها من حيث يتعلق بها النفي وهما بهذين الاعتبارين  
 خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد الصند في حاشية العضدي ثم أن كان المعروف عامة  
 لعلم الواجب وغيره بحسب أن يراد بالاجاب اعم سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب أو بطريق  
 الجلال كما في علم المطلق وإن كان المعروف علم المطلق بحسب تخصيصه بالاجاب العادي على ما هو المذهب  
 من استناد جميع المسكفات إلى الله تعالى ابتداء فالمعنى أن العلم صفة قائمة بالنفس يخلق الله تعالى  
 خلقها بخلقها بالشيء أن يكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض فعلى هذا الضمير في لا يحتمل راجع  
 إلى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز لأن التمييز لا يكون إلا بشيء لعدم الاحتمال صفة لمتعلقه وإنما لم يكن  
 راجعا إلى نفس التمييز لأنه لو كان المراد به المعنى المصدري أعني كون النفس مميزا فلا نقيض له أصلا  
 لأن التمييز في التمييزية لو كان ما به التمييز أعني الصورة في التصور والنفي في الاثبات في التصديق

فألمعنى لاحتماله نقيض نفسه اذ الواقع لا يكون الا احدهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع الاحتمال بانه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء بمحتمل ثم المتعلق للصورة الماهية والنفي والاثبات الطرفان \* ثم المراد بالنقيض اما نقيض المتعلق كما قيل وحينئذ المراد بالتمييز اما المعنى المصدري والمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او ما به التمييز وحينئذ تكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا من الصورة والنفي والاثبات كما مر اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره اصلا الا ان يقال المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر وهذا غير ظاهر واما نقيض التمييز كما هو التحقيق كما قيل ايضا وحينئذ اما ان يراد بالتمييز المعنى المصدري وهو حاصل التمييز الذي سبق وهذا ايضا بالنظر الى الظاهر لان التمييز بالمعنى المصدري ليس له نقيض يحتمله المتعلق اصلا واما ما به التمييز وهذا هو التحقيق الحقيقي فخلاصة التعريف ان العلم امر واثم بالنفس يوجب لها امرا به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر فاذا تعلق علمنا مثلا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا بها تميزها عما عداه واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات احد الطرفين لآخر بحيث تميزهما عما عداهما لكن قد يكون مطابقا جازما فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيحتمله فالعلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات عند المتكلمين بل ما يوجبها فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلق بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه والتقسيم الى التصور والتصديق ليس بالذات عندهم بل العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لهما تصور وعلى هذا قيل بانه ان خلا عن الحكم فتصور والا فتصديق والمراد بالصورة عندهم الشئ والمثال الشبيه بالمتخيل في المرأة وليس هذا من الوجود الذهني فان من قال به يقول انه امر مشارك للوجود الخارجي في تمام الماهية فلا يرد ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمتكلمون يذكرونه والمراد بالنفي والاثبات المعنى المصدري وهو اثبات احد الطرفين لآخر وعدم اثبات احدهما له ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة كما هو مصطلح الفلاسفة فلا يرد ان النفي والاثبات ليسا نقيضين لارتفاعهما من الشك واردة الصورة من التمييز ليس على خلاف الظاهر بل مبني على المصاهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المصدري فتمامي فان هذا المقام من مطارح الاذكياء \* وقيل المراد نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصيغة

لا للتمييز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها وكذا التصديق نفس الاثبات والنفى والتمييز بالمعنى المصدرى ولا يخفى انه خلاف الظاهر والظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة وقالوا انه نفس التعلق ورفوه بانه تمييز معنى عند النفس لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة والتمييز في هذا التعريف بمعنى الانكشاف والام يكن العلم نفس التعلق فالانكشاف التصوري لا نقيض له وكذا متعلقه والانكشاف التصديقي اعنى النفي والاثبات كواحد منهما نقيض الآخر ومتعلقه قد يحتمل النقيض وقد لا يحتمله \* وقد اورد على احدى المختار العلوم العادية فانها تحتمل النقيض والجواب ان احتمال العاديات للنقيض بمعنى انه لو مرض نقيضها لم يلزم منه محال لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيه اى فى العلم العادي للنقيض لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتى الثابت للممكنات في حد ذاتها حتى الحسيات التي لا تحتمل النقيض اتفاقا والاحتمال الثانى هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال او فى المآل ومنشاء ضعف ذلك التمييز اما لعدم التجزم او لعدم المطابقة او لعدم استزاده الى موجب وهذا الاحتمال الثانى هو المراد والتعريف الاحسن الذي لا تعقيد فيه هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم والاممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلى والجزئى والتجلى هو الانكشاف التام بالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه واختيار كامة من لا خراج التجلى الحاصل للحيوانات العجم فقد خرج النور فانه يتجلى به لغير من قامت به وكذا الظن والجهل المركب والشك والوهم واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام هذا كله خلاصة ما فى شرح المواقف وما حققه المولوى عبد الحكيم فى حاشيته وحاشية الخيالى \* فائدة \* قال المتكلمون لا بد فى العلم من اضافة ونسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهذه الاضافة هي المسماة عندهم بالتعلق فجمهور المتكلمين على ان العلم هو هذا التعلق اذ لم يثبت غيرة بدليل فيتعدد العلم بتعدد المعلومات كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقال قوم من الاشاعرة هو صفة حقيقية ذات تعلق وعند هؤلاء فتمه امران العلم وهو تلك الصفة والعالمية اى ذلك التعلق فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور كثيرة كثرة الصفة اذ يجوز ان يكون لشيء واحد تعلقات بامور متعددة واثبت القاضي الباقلاني العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال معدة واثبت معها تعلقا فاما للعلم فقط او للعالمية فقط فهنا ثلثة امور العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما واما لهما معا فهنا اربعة امور العلم والعالمية وتعلقاهما وقال الحكماء العلم هو

الموجود الذهني اذ يعقل ما هو عدم صرف بحسب الخارج كالمبتذعات و التعلقي انما يتصور بهن شيئين متميزين و لا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة و لا ثبوت للمعديوم في الخارج فلا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن و ذلك الامر هو العلم و اما التعلق فلازم له و المعلوم ايضا مائة باعتبار قياسه بالقوة العاقلة علم و باعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم و المعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار و اذا كان العلم بالمعدومات كذلك و جب ان يكون سائر المعلومات ايضا كذلك اذ لا اختلاف بين امراد حقيقة واحدة نوعية كذا في شرح المواقف قال مرزا زاهد هذا في العلم الحسولي و اما في الحضورى فالعلم و المعلوم متحدان ذاتا و اعتبارا و من ظن ان التغاير بينهما في الحضورى ايضا اعتبارا كتغاير المعالج و المعالج فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق تحققهما بالتغاير الذي هو بعد تحققهما مانه لو كان بينهما تغاير سابق لكان العلم الحضورى صورة مدتزة من المعلوم و كان علما حصوليا و في ابى الفتح حاشية الحاشية الجلية اما القائلون بالوجود الذهني من الحكماء و غيرهم فاختلغوا اختلافا ناشيا من ان العلم ليس حاصل قبل حصول الصورة في الذهن بداهة و اتفاقا و حاصل عنده بداهة و اتفاقا و الحاصلة معه ثلثة امور الصورة الحاصلة و قبول الذهن من المبداء انفياض و اضافة مخصوصة بن العالم و المعلوم فذهب بعضهم الى ان العلم هو الصورة الحاصلة فيكون من مقولة كيف و بعضهم الى انه الثاني فيكون من مقولة الانفعال و بعضهم الى انه الثالث فيكون من مقولة الاضافة و الاصح المذهب الاول لان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم و الاضافة و الانفعال لا يوصفان بها لكن القول بان الصورة العقلية من مقولة كيف انما يصح اذا كاذت مغايرة لذي الصورة بالذات قائمة بالعقل كما هو مذهب القائلين بالشبح و المثال الحاكمين بان الحاصل في العقل اشباح الاشياء لا انفسها و اما اذا كانت متحدة مع بالذات مغايرة له بالاعتبار على ما يدل عليه اداة الوجود الذهني و هو المختار عند المحققين الغائلين بان الحاصل في الذهن انفس الاشياء لا اسباحها فلا يصح ذلك فالحق ان العلم من الامور الاعتبارية و الموجودات الذهنية و ان كان متحدا بالذات مع الموجود الخارجي اذا كان المعلوم من الموجودات الخارجية سواء كان جوهر او عرضا كيف او انفعالا او اضافة او غيرها انتهى في شرح المواقف قال الامام الرازي قد اضطررت كلام ابن مينا في حقيقة العلم فحيث يتن ان كون الباري عقلا و عاقل و محقولا يقتضي كثرة في ذاته و سر العلم بتجرد العالم و المعلوم من المادة و رد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجرودات فان النفس الانسانية مجردة عندهم و حيث قرر اندراج العلم في مقولة كيف بالذات و في مقولة الاضافة بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة و حيث ذكر ان تعقل الشئ لذاته و لغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول و حيث زعم ان العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن



مجرد اضافة \* التقسيم \* للعلم تقسيمات الأول الى الحضورى والحصولى كما مررت الثانى الى ان العلم  
 المحادث اما تصور او تصديق والعلم القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا وقد سبق في لفظ التصور في فصل הרא من  
 باب الصاد المهملتين الثالث الى ان الاشياء المدركة اى المعلومة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك  
 اى العالم و الى ما يكون اما فى الاول فالحقيقة الحاصلة عند المدرك هي نفس حقيقتها و اما فى الثانى  
 فهي تكون غير الحقيقة الموجودة فى الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان لا يدرك مستفادا  
 من خارج كما فى العلم الانفعالي او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة  
 منها كما فى العلم الفعلي او لم تكن وعلى التقديرين وادراك الحقيقة الخارجية بحصول تلك الصورة  
 الذهنية عند المدرك والاحتياج الى الانتزاع انما هو فى المدرك المادى لا غير كذا فى شرح الاشارات  
 و فى شرح الطوالع الشئى المدرك اما نفس المدرك او غيره و غيره اما غير خارج عنه او خارج عنه  
 والخارج عنه اما مادى او غير مادى فهذه اربعة اقسام الاول ما هو نفس المدرك و الثانى ما هو  
 غيره لكنه غير خارج عنه و الثالث ما هو خارج عنه لكنه مادى و الرابع ما هو خارج عنه لكنه غير مادى  
 و الاول منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك فيكون ادراكها حضوريا و الاول بدون حلول و الثانى  
 بالحلول و الآخران لا يكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان  
 الإدراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادة من الادراك و الثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة  
 عن المادة مجردة عنها و الرابع لم يفتقر الى الانتزاع الرابع الى واجب اى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه  
 بذاته و ممكن كسائر العلوم الخامس الى معلى و يسمى كليا قبل الكثرة و هو ما يكون سببا لوجود المعلوم فى  
 الخارج كما نتصور السرير مثلا ثم نوجده و انفعالي و يسمى كليا بعد الكثرة و هو ما يكون مسببا عن وجود  
 العالم بان يكون مستفادا من الوجود الخارجى كما يوجد امرا فى الخارج كالسما و الارض ثم بتصوره  
 فالفعلى ثابت قبل الكثرة و الانفعالي بعدها فالعلم الفعلي كلى يتفرع عليه الكثرة و هي الافراد الخارجية  
 و العلم الانفعالي كلى يتفرع على الكثرة و قد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه من قبيل العلم و مبنى على  
 وجود الطبائع الكلية فى ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته فعلى لانه السبب  
 لوجود الممكنات فى الخارج لكن كون علمه تعالى سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات بخلاف علمنا بامعنا  
 و لذلك يتخلف مدبر معلومنا عن علمنا و قالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام و احسن  
 الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي استند عليه وجودها على هذا الوجه دون سائر  
 الوجوه الممكنة و هذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية و اما علمه تعالى بذاته فليس فعليا و لا انفعاليا ايضا بل هو  
 عين ذاته بالذات و ان كان مغايرا له بالاعتبار السادس الى ما يعلم بالفعل و هو ظاهر و ما يعلم بالقوة كما اذا فى  
 يهتدون اثنان فستلنا ازوج هو او فرد قلنا تعلم ان كل اثنين زوج و هذا اثنان فنعلم انه زوج علما بالقوة القريبة من

الفعل وان لم يكن لعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات المتدبجة تحت الولىيات فانها معلومة بالقوة قبل ان يتغلب الاندراج فالنتيجة حاصلة في كبرى القياس هكذا قال بعض المتكلمين السابغ الى تفصيلي واجمالي والتفصيلي كمن ينظر الى اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد و الاجمالي كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسألة باسرها في ذهنه دفعة واحدة وهو اي ذلك الشخص المسئول متصور للجواب لانه عالم بانه قادر عليه ثم يأخذ في تقرير الجواب فيلاحظ تفصيلا ففي هذه امر بسيط هو مبدأ التفصيل والتفرقة بين الحالة الحاصلة دفعة عقيب السؤال و بين حالة الجهل الثابتة قبل السؤال و ملاحظة التفصيل ضرورة وجدانية اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل الدفء في تلك الحالة تقوى على استحضاره بلا تجشم كسب جديد فهذه قوة محضة وفي الحالة الحاملة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور و علم ما بالجواب ام يكن حاصلا قبله و في الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا و لم يكن حاصلا في شئ من الحالتين السابقتين وشبه ذلك بمن يرى نوما كثيرة تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميع اجزائه ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيفصل اجزائه فالروية الاولى اجمالية والثانية تفصيلية وانكر الامام الرازي العلم الاجمالي \* فائدة \* العلم الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه هل يثبت لله تعالى اولا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا و ابو الهاشم والحق انه ان اشترط في الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا الثامن الى التعقل والتوهم والتخيل والاحساس وقد سبق في لفظ الاحساس في فصل السنين من باب الحاء المهملتين التاسع الى الضروري والظري وعلم الله تعالى عند المتكلمين لا يوصف بضرورة ولا كسب فهو راحة بينهما و اما عند المنطقيين فداخل في الضروري وقد سبق في فصل الرأء المهمة من باب الضاد المعجمة \* فائدة \* الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء من وجه ان معنى الاول حصول الوجه عند العقل و معنى الثاني ان الشيء حاصل عند العقل لكن لا حصولا تاما فان التصور قابل للقوة والضعف كما اذا تراءى لك شبح من بعيد متصورته تصورا ماثم يزداد انكشافا عندك بحسب تقاربك اليه الى ان يحصل في عقلك كمال حقيقته ولو كان العلم بالوجه هو العلم بالشيء من ذلك الوجه على ما ظنه من لا تحقيق له لزم ان يكون جميع الاشياء معلومة لنا مع عدم توجه عقولنا اليها و ذاك ظاهر الاستحالة كذا في شرح المطالع في بحث الموضوع وقال الماوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في المقصد الرابع من مقاصد العلم في الموقف الاول اعلم انهم اختلفوا في علم الشيء بوجه و علم وجه الشيء فقال من لا تحقيق له انه لا تغاير بينهما اما و قال المتأخرون بالتغاير بالذات اذ في الاول الحاصل في الذهن نفس الوجه وهو آفة لملاحظة الشيء والشيء معلوم بالذات وفي الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه وهو المعلوم بالذات من غير التفات الى الشيء ذي الوجه و قال المتقدمون بالتغاير بالاعتبار اذ لا شك في انه لا يمكن ان يشاهد بالضحك امر سواه

إلا أنه إذا اعتبر صدقه على امر واتحاده معه كما في موضوع القضية المحصورة كان علم الشيء بالوجه و إذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع القضية الطبيعية \* فائدة \* أثبت أبو هاشم هنا لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فإنه ليس بشيء و المعلوم شيء و هذا امر اصطلاحي محض لا فائدة فيه \* فائدة \* محل العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات عند اهل الحق غير متعين عقلا بل يجوز عندهم عقلا ان يخلق الله تعالى في اي جوهر اراد من جواهر البدن لكن السمع دل على انه الغلب قال تعالى سيكون لهم قلوب يعقلون بها - و قال افلا يتسددبرون القرآن ام على قلوب افغالها هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم والاشاعة قضا باستحالة بقاءه كسائر الاعراض عندهم و اما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة الذي لا يتعلق بها التكليف و اختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية و الا لزم ان لا يكون المكلف بها حال بغائها مطيعا ولا عاصيا و لا مثابا و لا معاقبا مع تحقق التكليف و هو باطل بداهة على ان لزوم الذواب او العقاب على ما كلف به و خالفه أبو هاشم في ذلك و اوجب بقاء العلوم مطلقا و قال الحكماء محل العلم الحادث النفس الباطنة او المشاعر العشر الظاهرة و الباطنة وقد سبق في لفظ الحسن \* فائدة \* علم الله سبحانه بذاته نفس ذاته فالعالم و المعلوم واحد و هو الوجود الخاص كذا في شرح الطوايح اي واحد بالذات اما بالاعتبار فلا بد من التباين ثم قال و علم غير الله تعالى بذاته و بما ليس بخارج عن ذاته هو حصول نفس المعلوم ففي العلم بذاته العالم و المعلوم واحد والعلم وجود العالم و المعلوم و الوجود زائد، فالعلم غير العالم و المعلوم و العلم بما ليس بخارج عن العالم من احواله غير العالم و المعلوم و المعلوم ايضا غير العلم فيتحقق في الاول امر واحد و في الثاني اثنان و في الثالث ثلاثة و العلم بالشيء الذي هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق امور اربعة عالم و معلوم و علم و صورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم معنى العلم بالاشياء الخارجة عن العالم صورة و حصول تلك الصورة و اضافة الصورة الى الشيء المعلوم و اضافة الحصول الى الصورة و في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول نفس ذلك الشيء الحاصل و اضافة الحصول الى نفس ذلك الشيء و لا شك ان الاضافة في جميع الصور عرض و اما نفس حقيقة الشيء في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرًا ان كان المعلوم ذات العالم لانه حينئذ تكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع ضرورة كون ذات الموضوع العالم كذا لمكان و ان كان المعلوم مجال العالم يكون عرضا و اما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك و ان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرًا معرض ايضا انتهى \* و هذا يبين على القول بالشيء و اما على القول بحصول ماهيات الاشياء في الذهن فجوهر \* فائدة \* قال الصوفية علم الله سبحانه صفة نفسية (التي فعله سبحانه بنفسه و علمه بخلقه علم واحد غير منقسم و لا متعدد لكنه

العلم النفسى • العلم التعليمى • علم السماء والعالم ( ٧١٠٧٩ ) العلوم المدونة • العلوم المتعارفة • المعلوم

يعلم نفسه بما هو له ويعلم خلقه بما هم عليه ولا يجوز ان يقال ان معلوماته اعظمه العلم من انفسها كما قال الاصم  
مسي الدين العربى لكى يلزم كونه استفاد شيئا من غيره فلهذا لا نقول كان ذلك مبلغ علمه ولكننا وجدناه  
سبحانه بعد هذا يعلمها بعلم اصلي منه غير مستفاد مما هي عليه فيما اقتضته بحسب ذاتها غير انها اقتضت  
في نفسها ما علمه سبحانه عليها فحكم له ثانيا بما اقتضته وهو ما علمها عليه ولما رأى الاصم المذكور ان الحق حكم  
للمعلومات بما اقتضته من نفسها ظن ان علم الحق مستفاد من اقتضاء المعلومات فقال ان المعلومات اصطفت  
الحق العلم من نفسها وفاته انها انما اقتضت ما علمها عليه بالعلم الكلي الاصلي النفسى قبل خلقها وابتعادها  
فانها ما تعيذت في العلم الالهى الا بما علمها لا بما اقتضته ذاتها ثم اقتضت ذاتها بعد ذلك من نفسها امورا  
هي عيذ ما علمها عليه اولا فحكم لها ثانيا بما اقتضته وما حكم الا بما علمها عليه فتأمل فيسمى الحق علما  
بنسبة العلم اليه مطلقا وعالما بنسبة مدارية الاشياء اليه وعلما بنسبة العلم ومعلوماتية الاشياء اليه معا فالعلم  
اسم صفة نفسية لعدم النظر فيه الى شئ مما سواه ان العلم ما يستحقه النفس في كمالها لذاتها واما  
العالم فاسم صفة فعلية وذلك علمه للاشياء سواء كان علمه لنفسه او لغيره فانها فعلية يقال عالم بنفسه  
اي علم نفسه وعالم بغيره اي علم غيره فلا بد ان تكون صفة فعلية واما العلم فبالنظر الى النسبة العلمية اسم  
صفة نفسية كالعلم وبالنظر الى نسبة معلوماتية الاشياء اليه اسم صفة فعلية ولذا غلب وصف الخلق باسم العالم  
دون العلم والعلم فيقال فلان عالم ولا يقال عالم ولا علم مطلقا الا ان يقال علم بامر كذا ولا يقال علم  
بامر كذا بل ان وصف بشخص فلا بد من التقييد فيقال فلان علم في فن كذا وهذا على سبيل التوسع  
والتجوز وليس قولهم فلان علامة من هذا القبيل لانه ليس من اسماء الله تعالى فلا يجوز ان يقال ان الله  
علامة فانهم كذا فنى الانسان الكامل • وعالم در اصطلاح متصوفة آتت كه بعلم اليقين مطاع از ذات و  
صفات و اسماء الهى شده باشد نه بطريق كشف و شهود كذا في كشف اللغات •

العلم الدنى هو العلم الذي تعلمه العبد من الله تعالى من غير واسطة ملك و نبي بالمشاهدة  
والمشاهدة كما كان لخضر عليه السلام قال تعالى و آتيناك من لدنا علما • و قيل هو معرفة ذات الله تعالى  
ومعانيه علما يقينيا من مشاهدة و ذوق ببصائر القلوب كذا في مجمع السلوك •

العلم التعليمى هو الرياضى •

علم السماء والعالم هو من انواع العلم الطبيعى •

العلوم المدونة هي العلوم التي دونت في الكتب •

العلوم المتعارفة هي المقدمات البينة بنفسها في العلوم المدونة وقد سبق الجمع في مقدمة الكتاب •

المعلوم عند النجاة هو مقابل المجهول و يسمى بالمعروف ايضا وعند الحكماء و المتكلمين ما شئ

شأنه ان يعلم و له عند المتكلمين تسميات ( اربع ) الاول لاهل الحق الذين للحال القائلين بان المعلوم

ليُثبت يثبت وهو ان المعلوم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج او يكون والاول هو المعلوم في الخارج والثاني هو الموجود في الخارج واما الموجود الذهني فلا يقولون به والثاني لمثبتي الحال القائلين بلن للمعذور غير ثابت قالوا المعلوم اما لا تحقق له اصلا لا امالة ولا تبعا وهو المعذور او له تحقق اصلي وهو الموجود او له تحقق تباعي وهو الحال والتحقق الاصلي ان يكون التحقق حاملا للشئ في نفسه قائما به كالحركة الذاتية والتباعي ان لا يكون حاملا له بل لما تعاقب به كالحركة التبعية فلا يرد النقص بالاعراض لان لها تحققا في نفسها ولا يلزم قيام التحقق الواحد بامرين وعرفوا الحال بانه صفة موجود لا موجودة ولا معدومة وقد سبق في محله والثالث لنامي الحال القائلين بان المعذور ثابت قالوا المعلوم اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع ان اريد بالممتنع اعم من ان يكون امتناعه باعتبار نفسه او باعتبار التركيب بالمركبات الخيالية اعني ما يكون اجزاءها ممكنة وامتناعها باعتبار التركيب بذات على ما قالوا ان التركيب لا يتصور حال العدم وان الثابت حال العدم انما هو البسائط وان اريد به ما يكون امتناعه باعتبار نفسه كان المنفي اعم منه اذ له تحقق في نفسه بوجه ما سواء كان كونا او ثبوتا وهو الثابت والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعذور الممكن فالكون عندهم يرادف الوجود والتحقق يرادف الثبوت ويكون اعم من الكون والوجود وايضا الكون عندهم اعرف من الوجود والتحقق اعرف من الثبوت والرابع لمثبتي الاحوال القائلين بان المعذور ثابت قالوا الكائن في الاعيان اما ان لا يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغير الكائن في الاعيان هو المعذور فان كان له تحقق وقرار في نفسه فهو الثابت والا فهو المنفي فظهر مما ذكر ان الثالث الذي يعادل المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وان الكائن في الاعيان على هذا المذهب اعم من الموجود واخص من الثابت وعلى هذا المذهب الثابت يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى المذهب الثاني يتناول الموجود والحال فقط وعلى المذهب الاول يرادف الوجود وان المعذور على المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفي اي الممتنع والمعدوم الممكن وعلى هذا المذهب الثاني يرادف المنفي وكذا على المذهب الاول واما الحكماء فقالوا ما يمكن ان يعلم اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعذور واما له تحقق ما وهو الموجود والموجود اما ان يكون وجوده اصلا يترتب عليه آثارة فهو الموجود الخارجي والعيني اولا وهو الموجود الذهني والظلي والموجود الخارجي اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته والممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع وهو العرض او لا يوجد في موضوع وهو الجوهر وقال المتكلمون الموجود اما ان لا يكون له اهل اي لا يقف وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم وهو القديم او يكون له اهل وهو الحادث والحادث اما متعين بالذات وهو الجوهر او حال في المتعيز



ببلاغات وهو العرض أو الحال ولا يتميز في الحال وهو المجرد المسمى بالمفارق و اختلف في وجوده بقيل  
غير موجود وقيل موجود وقيل وجوده لم يثبت بدليل هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته  
للمولوي عبد الحكيم وغيرهما •

**المعلومية** فرقة من الخوارج العجاردة وهم كالحازمية الا ان المؤمنين عندهم من عرف الله بجميع  
صفاته و اسمائه و من لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن و فعل العبد مخلوق لله تعالى كذا في  
شرح المواقف •

**الاعلام** لغة هو الاخبار و هو اعم من الالهام وعند المحدثين هو ان يعلم الشيخ الطالب ان هذا الكتاب  
روايته او سماعه مقتصر عليه فيجوز الرواية به كثير من الفقهاء و المحدثين و الاصوليين و مال اليه المتأخرون  
و قطع بعض الفقهاء بعدم الجواز كذا في خلاصة الخلاصة • و في شرح النخبة يشترط في الاعلام الاذن في  
الرواية و الامثلة عبرة بذلك •

**العموم** بالفتح و ضم الميم في اللغة الشمول يقال مطرٌ عامٌ اي مشتمل الامكنة و عند المنطقيين  
هو كون احد المفهومين اشتمل افرادا من المفهوم الآخر اما مطلقا بان يصدق على جميع ما يصدق عليه  
الآخر من غير عكس كلي و يسمى عموما مطلقا و ذلك المفهوم يسمى عاما مطلقا و اعم مطلقا و المفهوم  
الآخر يسمى خاصا مطلقا و اخص مطلقا كالحَيوان بالنسبة الى الانسان فانه اعم منه مطلقا و اما من وجه  
بان يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر و يسمى عموما من وجه و ذلك المفهوم يسمى عاما من وجه و اعم  
من وجه و المفهوم الآخر يسمى خاصا من وجه و اخص من وجه كالحَيوان بالنسبة الى الابيض و اما ما وقع في  
العضدي من ان المنطقي يقول العام ما لا يمنع تصوره من الشركة و الخاص بخلافه فليس بصحيح صرح به  
المحقق التفتازاني في حاشيته و يجيب العموم و الخصوص بمعنى آخر ايضا يذكر في لفظ النسبة في فصل  
الباء الموحدة من باب النون و عند الاصوليين هو كون اللفظ موضوعا بالوضع الواحد لكثير غير محصور مستغرقا  
لجميع ما يصلح له و ذلك اللفظ يسمى عاما والمراد بالوضع اعم من الوضع الشخصي و النوعي فدخل النكرة  
المنفية ان قد ثبت من استعمالهم لها ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور و اللفظ مستغرق لكل فرد  
في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد و عن المجموع في الجمع لا نفي العموم و هذا معنى الوضع  
النوعي لذلك ولا يرد ان النكرة المنفية مجاز في العموم لتصريحهم بانها حقيقة فيه و المراد بالوضع لكثير  
اعم من الوضع لكل واحد من وهذان الكثير او لا مر يشترك فيه وهذان الكثير او لمجموع وهذان الكثير من  
حيث هو مجموع فيكون كل من الوجدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه فيندرج  
فيه المشترك و العام و اسماء العدد • ان قيل فيندرج فيه مثل زيد و رجل لانه موضوع لكثير بحسب الاجزاء  
قلنا المعتبر هو الاجزاء المنفقة في الاسم كآحاد المائة و معنى كونه الكثير غير محصور ان لا تكون في اللفظ

دلالة في عدد معين و الا فالكثير المتحقق محصور لا محالة فبتقييد الوضع بالواحد خرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة و اما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعين لافراد العين التجارية فهو عام مئدرج تحت الحد و بقيد الكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد و رجل و بقيد غير محصور يخرج اسماء العدد بان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا لكثير و هي مستغرة لجميع ما تصلح له لكن الكثير محصور و معنى الاستغراق التداول و خرج منه الجمع المنكر فانه واسطة بين العام و الخاص على ما هو اختيار المحققين و اما عند من جعله من العام كفخر الاحلام و بعض المشايخ فلم يشترط هذا القيد فعلى هذا الخاص ما وضع للواحد شخصا كان كزيد او نوعيا كرجل و فرس او لكثير محصور كالعدد و التثنية لا يقال قيد غير محصور مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنه المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فحينئذ يصلح لفظ المائة لما تتضمنه من الاحاد و بهذا الاعتبار صيغ الجمع و اسماء الجمع بالنسبة الى الاحاد مستغرة لما تصلح له فتدخل في الحد و قال ابو الحسن البصري العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له و زاد بعض المتأخرين بوضع واحد احترازا عن خروج المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد و كذا من خروج اللفظ الذي له معنى حقيقي و مجازي باعتبار استغراقه لامراده معنى واحد فان عمومهما لا يقتضي ان يتبادلا مفهوميه معا و ترك هذا القيد انما هو بالنظر الى ان ما يصلح له المشترك بحسب اطلاق واحد ليس هو جمع افراد المفهومين بل افراد مفهوم واحد و اعترض عليه بانه ان اريد بصلوحه للجميع ان يكون الجمع جزئيات مفهومه لم يصدق على مثل الرجال و المسلمين المتداول لكل فرد فرد و ان اريد ان يكون الجميع اجزائه لم يصدق على مثل الرجل و لارجل و نحو ذلك مما الجميع جزئياته لا اجزائه فتعين ان يراد الاعم فيصدق على مثل العشرة و المائة من اسماء العدد و مثل ضرب زيد عمروا من الجمل المذكور فيها ما هو اجزائها من الفعل و الفاعل و المفعول و يمكن ان يقال المراد صلوح اسم الكلي للجزئيات و عموم مثل الرجال و المسلمين انما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الاحاد و قال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فاللفظ بمنزلة الجنس و هذه اشعار بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة و احتراز بالواحد عن حائز المركبات الدالة على معاني مفرداتها كضرب زيد عمروا و بقوله من جهة واحدة عن المشترك ان دلالة على معنيين باعتبار تعدد الوضع و قيل من مثل رجل فانه يدل على كل واحد على سبيل البدلية لكن من جهات اي اطلاقات متعددة و بقوله على شيئين عن مثل زيد و رجل مما مدلوله شيى واحد و قوله فصاعدا ليدخل فيه العام المستغرق مثل الرجال و المسلمين و لا رجل ان المتبادر من قولنا شيئين ان مدلوله لا يكون فوق الاثنين و المراد بالشيى معناه اللغوي الشامل للموجود و المعدوم و الموصول مثل من و ما من الفاظ العموم و هذه لا مع الصلة و لو سلم فالمراد باللفظ الواحد ان لا يتعدد بتعدد المعاني فان قولنا انسي في الدار لا يقتضيه مراد اريد به زيد او عمرو او غيرهما

ولا يرد عليه دخول جمع المعهود و النكرة اذا الغزالي يرد ان جمع المعهود و النكرة عامان و لا يرد ايضا دخول المثني اذ لا يصدق عليه انه يدل على معنيين فصاعدا اذ لا يصلح لما فوق اثنين وفيه لب مبین هذا على ان قولنا بع بدرهمين فصاعدا معناه الامر بان يبيعه بما فوق درهمين حتى لو باعه بدرهمين لم يكن ممثلا و الحق خلاف ذلك كما لا يخفى و تحقيقه انه حال محذوف العامل اي فيذهب الثمن صاعدا بمعنى انه قد يكون فوق درهمين فالعام ما يدل على شيئين و يذهب المدلول صاعدا اي قد يكون فوق الشيئين ويدخل المثني في الحد لا محالة مع انه ليس عاما و قال ابن الحاجب العام ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة وقوله ما دل كالجنس يدخل فيه الموصول مع الصلة و فيه اشعار بان العموم لا يخص الالفاظ و المسميات تعم الموجود و المعلوم و تخرج المثني و مثل ذلك و المراد المسميات التي يصدق على كل منها ذلك الامر المشترك فيخرج اسماء الاعداد لان دلالتها على الاحاد ليست باعتبار امر تشترك هي فيه بمعنى صدقه عليها و يدخل المشترك باعتبار استغراقه لمراد احد مفهوميه دون اراد المفهومين و كذا المجاز باعتبار نوع من العلاقات بقوله باعتبار متعلق بقوله دل و كذا قوله ضربة وقوله مطلقا قيد لما اشتركت فيه فيخرج جمع المعهود مثل جادني رجال فاكرمت الرجال فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصه بالمعهودين و يشكل بالجمع المضامة مثل علماء البلد فانه ايضا مع قيد التخصيص و الجواب ان الامر المشترك فيه هو العام المضاف الى ذلك البلد و هو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين فانه لم يرد به افراد الرجل المعهود على اطلاقه بل مع خصوصية العهد فليتنامل وقوله ضربة اي دعة واحدة ليخرج نحو رجل وامرأة فانه يدل على مسمياته لا دعة بل دفعات على سبيل البذل ثم الظاهر ان جمع النكرة داخل في الحد مع ان عمومه خلاف ما اختاره وقد يقال المراد مسميات الدال حتى كانه قال ما دل على مسمياته اي جزئيات مسماه و رجال ليس كذلك وانت خبير بانه لا حاجة حينئذ الى قوله باعتبار امر اشتركت فيه لان عشرة مثلا لا تدل على جميع مسمياته وانه لا يتناول مثل الرجال و المسلمين باعتبار شموله افراد الرجل و المسلم غاية ما يمكن ان يقال ان المراد مسميات ذلك اللفظ كمن وما او مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحفيضا كالرجال و المسلمين او تقديرا كالنساء لانه بمذلة الجمع اللفظ يرادف المرأة وحينئذ يكون قيد باعتبار امر اشتركت فيه للبيان و الايضاح \* فائدة \*

العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة واما في المعنى فاذا قيل هذه المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مذاهب احدها لا يصدق حقيقة و لا مجازا وثانيها يصدق مجازا وثالثها هو الضمان يصدق حقيقة كما في الالفاظ ميل النزاع لفظي لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد به شمول امر متعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم افراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني \* فائدة \* اختلف في عموم المفهوم والغزالي

فئة أهلها لفظي فمن فسر العام لما يستغرق في محل النطق لم يجعل المفهوم عاما ضرورة انه ليس في محل النطق ومن فسر بما يستغرق في الجملة أي سواء كان في محل النطق أولا في محل النطق جعل المفهوم عاما هذا كله خلاصة ما في التلويح وشرح مختصر الأصول وخواشيته • التقسيم • العام على ثلاثة أقسام الأول الباقي على عمومته قال القاضي جلال الدين البلقيني مثاله في القرآن عزب اذ ما من عام الا وقد خص منه البعض وذكر الزركشي في البرهان انه كثير منه قوله تعالى والله بكل شيء عليم - ان الله لا يظلم الناس شيئا - ولا يظلم ربك احدا و امثال ذلك والظاهر ان مراد القاضي انه عزيز في الاحكام الفرعية لا في غير الاحكام الفرعية وقواه تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية باق على عمومته مع كونه من الاحكام الفرعية الثاني العام المراد به الخصوص الثالث العام المخصوص والناس بينهما فروق منها ان الاول لم يرد شموله لجميع ابدان لا من جهة تداول اللفظ ولا من جهة الحكم بل هو ذو افراد استعمل في فرد منها والثاني اريد شموله وعمومه لجميع الافراد من جهة تداول اللفظ لها لا من جهة الحكم ومنها ان الاول مجاز قطعاً لنقل اللفظ عن موضوعه الاصلي بخلاف الثاني فان فيه مذاهب اصحابها انه حقيقة وعليه اكثر الشافعية وكثير من الحنفية وجميع الحنابلة ونقله امام الحرمين عن جميع الفقهاء لان تداول اللفظ للبعض الداعي بعد تخصيص كتناله بلا تخصيص وذلك التداول حقيقي اتفاقا فليكن هذا التداول حقيقيا ايضا ومنها ان فرفة الاول عقلية والثاني لفظية ومنها ان الاول بصريح لان يراد به واحد اتفاقا وفي الثاني خلاف اما المخصوص فامثله كثيرة في القرآن ومن المراد به الخصوص قوله تعالى ام يحسدون الناس اي رسول الله صلى الله عليه وسلم لجمعة عليه الصلوة والسلام ما في الناس من الخصال الحميدة وقوله تعالى الذين قال لهم الناس الآية والقائل به واحد نعيم بن مسعود الاشجعي وقوله فنادته الملائكة وهو قائم الآية اي جبرئيل كما في قراءة ابن مسعود كذا في الاتقان •

العامية در لغت مشهور و در اصطلاح صوبه جماعتی اند که مقتصر شده است عمل آنها بر امر

آنحضرت صلی الله علیه وآله وسلم مجرد تقلید بدون دلیل کذا فی لطائف اللغات •

• فصل النون • المعجون كمضروب في عرف الأطباء يقال على كل ادوية مركبة مدبوغة

جميعها عمل او دبوب مقومة كذا في بحر الجواهر •

• المعدن بالادال على صيغة اسم الظرف هو المركب التام الذي لم يتحقق نموه و يسمى بالمعدني ايضا وقد ادى بعض الحكماء النمو في المرجان وقيل ان في بعض المواقع احجار تنبت من الارض وتطول شيئا فشيئا الى ان تصلير ذراعين او اكثر فزيد قيد عدم التحقق لان ذلك ليس متحققا اذ لو تحقق نموها لكنت من النباتات بقي شيء وهو ان الثمار اليابسة وقطع الخشب و اجزاء الحيوان الميت كالعظام وبعض المركبات الصناعية كالمعاجين هل تعد من المعدن او من الامور التي حصلت منها فيه تروى و الظاهر هو الثاني بدليل ان الطين اذا خرج من سمن النمو لا يخرج من الحيوانية فتأمل و قد يفسر

المعدن بما لا نفس له من المركبات كذا ذكر عبد العلي البرجندني في حاشية المحققيني • التفسير •  
الحكام قسموا المعدنيات الى ارواح و اجساد و احجار اما الارواح فاربعة النوشادر وهي من جنس الاملاح  
الا ان ناريته اكثر و لهذا لا يبقى في التصعيد شي من اسفل و كان صائيتها خلطت دخانها حاراً لطيفاً  
و عقدتها اليبوسة و الزرنينج و الكبريت و الزبيق و اما الاجساد السبعة الذهب و الفضة و الرصاص و السرج  
و الحديد و النحاس و الخارصيني و قد تنقسم الى المتطرفة و غير المتطرفة اما المتطرفة وهي القابلة لضرب  
المتطرفة بحيث لا تنكسر و لا تتفرق بل تلين و تندفع الى عمق فتنبسط وهي الاجساد السبعة المتكونة من  
اختلاط الزبيق و الكبريت المتكونين من الدخنة و البخرة و اما غير المتطرفة فاما بغاية لينها كالزبيق او  
بغاية صلابتها كاليافوت و هي اي التي في غاية الصلابة قد تفحل بالرطوبات كالاجسام الملحية مثل الزاج  
و النوشادر و قد لا تفحل كالزرنينج و الكبريت و قد تنقسم الى ذائبة و غير ذائبة و الدائبة الى ثلاثة اقسام الاول  
الذائبة المتطرفة الغير المشتعلة كالاجساد السبعة الثاني الذائبة المشتعلة الغير المتطرفة كالكبريت و الزرنينج  
الثالث الذائبة الغير المتطرفة و الغير المشتعلة كالزاجات و الاملاح الذائبة بالرطوبات و غير الذائبة الى  
قسمين رطبة كالزوابيق و يابسة كاليوافيت و غيرها من الاحجار كذا في شرح حكمة العين • قال الامام في  
المباحث المشرقية الاجسام المعدنية اما قوية التركيب و حينئذ اما ان تكون متطرفة وهي الاجساد السبعة او  
غير متطرفة اما بغاية الرطوبة كالزبيق او بغاية اليبوسة كاليافوت و نظائره و اما ضعيفة التركيب فاما ان تفحل  
بالرطوبة بان تكون ملحى الجواهر كالزاج و النوشادر او لا تفحل بان تكون دهني التركيب كالكبريت و الزرنينج  
و سبب تكون هذه الاشياء يطلب من كتب الحكمة •

المعنف اسم مفعول من التعنن بالعاء و هو عند اطباء دواء يفسد مزاج الروح و الرطوبة الاصلية  
حتى لا يصلح الروح لما اعدت له كالزرنينج كذا في بحر الجواهر •

العنان بالكسر مأخوذ من عن اي ظهر و في الشرع عبارة عن شركة اثنين حرين او عبيدين او ذميين  
او صبيين او مختلفين في كل تجارة او في نوع من انواع التجارات كالجبر و الطعام و يقال له شركة عنان و شركة  
العنان اي بالتوصيف و الاضافة ايضا و ذكر الاثني بناء على انه اقل ما يتصور فيه الشركة لا انه قيد  
احتراري هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندني •

العنن بالكسر و التشديد كالساكنين من التعنن و الامم العنانة و هو الوجع الذي لا يصل الى الفساد  
كلها او البكر فقط او بعض الثيب او البكر لمرض او ضعف او كبر سن او سحر كما في الكافي و هذا شامل  
للخصي و المسحور و غيرهما كذا في جامع الرموز • وفي فتح القدير العنن من لا يقدر على اتيان النساء  
مع قيام الآلة من عن اذا حبس في العنة و هو حظيرة الابل او من عن اذا مرض في ذكره يعن يمينا  
او شمالا و لا يقصد لاسترخائه و جمع العنن العنن ولو كان يصل الى الثيب لا البكر لضعفه الآلة او الى



بعض النساء دون بعض لبحر أو كبر سن فهو عني بالنعبة الى من لا يصل اليها لغوات المقصود في حقها •  
**العنوان** بالضم والكسر لغة ديباجة الكتاب على ما في كثر اللغات • وفي عرف البلغاء على ما قال  
 ابن ابي الاصبع هو ان ياخذ المتكلم في غرض فياتي لقصد تكميله و تأكيده بامثلة في الفاظ تكون عنوانا  
 لاخبار متقدمة وقصص سالفه ومذه نوع عظيم جدا وهو عنوان العلوم بان يذكر في الكلام الفاظ تكون مفاتيح  
 لعلوم ومداخل لها فمن الاول قوله تعالى واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها آية فانه عنوان  
 قصة بلعام ومن الثاني قوله تعالى انطلقوا الى ظل ذي ثلث شعب الآية فيها عنوان علم الهندسة فان  
 الشكل المثلث اول الاشكال واذا نصب في الشمس على أي ضلع من اضلاعه لا يكون له ظل التحديد رؤس  
 زوايا فامر الله تعالى اهل جهنم بالانطلاق الى ظل هذا الشكل تهكما بهم وقوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت  
 السموات والارض آيات فيها عنوان علم الكلام و علم الجدل و علم الهيئة كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •  
**عنوان الموضوع** عند المنطقيين هو مفهـوم الموضوع و يسمى وصف الموضوع و وصفـا  
 عنوانيا ايضا كما يجيى \*

**المعنن** هو عند الحديث الحديث الذي يقال في سنده فلان عن فلان عن فلان والصحيح انه متصل  
 ان امكن ملاقة الراوي المروي عنه مع براءتهما من التدليس او قوعة في الصحيحين ونحوهما مما يجذب  
 فيه عن المرسل قال ابن الصلاح وقد استعمل في عصرنا في الاجازة و اما لو قيل عن فلان عن رجل عن  
 فلان فهو منقطع على الاصح فان الايراد بالابهام كلا ايراد كذا في خلاصة الخلاصة ونقل الحديث بهذا الطريق  
 يسمى عنعنة بفتح العينين كذا في كشف المغات وقال القسطلاني المعنعن هو الذي قيل فيه فلان عن  
 فلان من غير لفظ صريح بالسماع او التحديث او الاخبار الى رواية مسمين معروفين •

**المعونة** هي في الشريعة امر خارق للعادة يظهر على يد عوام المؤمنين كما في الشائل المحمدية  
 وقد سبق في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة •

**الامتعانة** هي عند اهل البديع تضمين البيت لغيره او ما زاد عليه ليستعين به على اتمام مراده  
 وقد سبق في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

**العين** بالفتح والساكن يطلق على معان منها تاني الاحرف الاصلية للكلمة كراء ضرب  
 ونون اجتنب و حاء و حرج و يسمى عين الكلمة وعين الفعل وهذا من مصطلحات الصريدين  
 ومنها ما قام بنفسه جوهرًا كان او جسمًا ويقابله المعنى وهو ما قام بالغير كالأعراض و عليه  
 اصطلاح النحاة على ما ذكر الحيد السند في حاشية العضدي والمتكاملين وعلى هذا قيل العالم  
 اما عين او عرض وقد سبق في لفظ الجوهر في فصل الراء المهملة من باب الجيم فاعم العين عندهم  
 هو الاسم الدال على معنى يقرم بنفسه كزيد و اسم المعنى هو الاسم الدال على معنى لا يقوم بنفسه

وجوديا كان كالعلم او عدميا كالجهل و كل منهما اما مشتق نحو راكبا و جالسا و مفهوم و مضمرا او غير مشتق كرجل و فرس و علم و جهل \* و قد يراد باسم المعنى ما دل على شئى باعتبار معنى صفته اى صفة له سواء كان قائما بنفسه او بغيره كالمكتوب و المضمرا و حاصلة المشتق و ما في معناه و باسم العين ما ليس كذلك كالدار و العلم و ليس هذا المعنى من مصطلحات النحاة و على هذا يقال اضافة اسم المعنى يفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف و اما اضافة اسم العين يفيد الاختصاص مطلقا اى غير مقيدة بصفة داخلة في معنى المضاف فاذا قلت دار زبد و علمه انك اختصاصا في الملكية او السكنى او القيام او التعلق هكذا يستفاد مما ذكر السيد السند في حاشيته العنصرية و منها ما يدرك باحدى الحواس الطاهرة كزبد و اللون و يسمى بالصورة ايضا و يقابله المعنى بمعنى ما لا يدرك باحدتها كالصداقة و العداوة كذا في الخيالي و قد سبق ايضا في لفظ الحواس و منها مقابل الذهن فالوجود العيني بمعنى الوجود الخارجي و منها مقابل الغير كما رفع في حاشية شرح المواقف لمرزا زاهد في بحث الوجود و منها مقابل الدين و يجيى في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم و منها الماهية و منها الصورة العلمية و فى العقد المنفرد الوجود فيما عداه تعالى زائد على حقيقته و حقيقة كل شئى عبارة عن نسبة تعيين الوجود في علم موجد اذ لا ابداء و هي المسماة بالعين الثابتة المعبر عنها بالماهية بلسان ارباب العقول فهى الشئى الثابت المعلوم و المعلوم المفهوم الموهوم و هذا القدر من الوجود العارض للممكنات ليس بمغائر فى الحقيقة لوجود الحق تعالى الباطن المطلق عن كل تعيين الا ينسب و اعتبارات فالمركبات من بعض اعتبارات الوجود المطلق حيث تقيد وتنسب في العلم انتهى كلامه \* و در كشف اللغات گوید اعيان بالفتح جمع عين بزرگان و برادران و همچو اعيان و ذاتها را گویند \* و در اصطلاح سالکان اعيان صور علمیه را گویند \* و در اصطلاح حکما ماهیات اشیاء را گویند و اعيان صور اعماء الهیه اند و ارواح مظاهر اعیان اند و اشباح مظاهر ارواح اند و بس حقیقت انسانیه اول در اعیان ثابته تجلی کرده است و بعد ازان در ارواح مجرد تجلی کرده ذات و صفات و افعال ازینجا معلوم کن \* و اعیان ثابته در اصطلاح سالکین صور اسماء الهی را گویند که آن صورتهای معقوله است در علم حق تعالى و اعیان ثابته دو اعتبار دارد یکی آنکه صور اسماء است دوم آنکه حقائق اعیان خارجیهست پس باعتبار اول همچو ابدانست مر ارواح را و باعتبار دوم همچو ارواح است مر ابدان را انتهى كلامه \* و فی التحفة المرحلة الاعیان الثابتة هي صور العالم في مرتبة التعین الثاني و قد سبق في لفظ الشان في فصل النون من باب الشين المعجمة \*

العينة بالكسر و سكون الياء سبق ذكرها في لفظ البيع في فصل العين من باب الباء الموحدة و هي ان ياتي الرجل رجلا ليستقرضه فلا يرغب المقرض في الاقراض طمعا في الفضل الذي لا ينال بالقرض فيقول ابيعك هذا الثوب بانني عشر درهما الى اجل و قيمته عشرة فيستفيد درهمين بمقابلة الاجل و يصير عينة لان

المقرض اعرض من القرض الى بيع العين كذا في كتب الفقه •

التعین هو الشخص وقد مر في فصل الصاد المهمة من باب الشين المعجمة و التعین الاول عند الصوفية هو مرتبة الوحدة و التعین الثاني عندهم هو مرتبة الواحدية و يجيى في لفظ الاحدية في فصل الدال المهمة من باب الواو •

المعین بكسر الياء المشددة عند المهندسين شكل مسطح متساوي الاضلاع الاربعة المستقيمة المحيطة به غير قائم الزوايا ولا بد ان تكون كل زاويتين متقابلتين متساويتين • و عرف ايضا بانه سطح يتوهم حدوته من حركة خط على طرف خط آخر يساويه حال كون ذلك الخط مائلا عن الخط الآخر الى ان يقع على طرفه الآخر ولعله مأخوذ من العين بمعنى الشبيه بالعين كما يقال حاجب مقوس اي شبيه بالقوس • و الشبيه بالمعین سطح لا يكون اضلاعه الاربعة المحيطة به متساوية ولا الزوايا قوائم بل يكون كل متقابلين من اضلاعه وزواياه متساويين • و عرف ايضا بانه سطح يتوهم حدوته من حركة خط واقع على طرف خط آخر لا يساويه مائلا الى ان يقع على طرفه الآخر كذا في شرح خلاصة الحساب •

فصل الواو • العشوة بالكسر كرشه و در اصطلاح عاشقان عشوة تجلي جمال را گوبند كذا في

كشف اللغات •

العضو بالضم و الكسر و سكون الضاد المعجمة لغة اندام الاعضاء الجمع و عرف الاعضاء بانها اجسام كثيفة متولدة من اول مزاج الاخلط فبقيد الكثيفة خرج الارواح و بقيد متولدة الخ خرج الاخلط و الاجرام الفلكية و المعادن و النباتات و المراد من الاخلط الاخلط المحمودة ليخرج الوسخ و الرمض و المراد من مزاج الاخلط ممزوجها كما يراد بالخالق المخلوق و الشبي الذي يحدث من اول امتزاج الاخلط هو الرطوبات الثانية فالمعنى ان الاعضاء اجسام كثيفة متولدة من اول ممزوج من الاخلط المحمودة اي الرطوبة الثانية بعد استحالات كما يجيى بيانها في لفظ الهضم في فصل الميم من باب الهاء و التولد منها قد يكون بلا واسطة كالأعضاء الآلية اي المركبة و هذا التولد مثل تولد الاخلط من اول مزاج الاركان اي من اول ممزوج منها و هو الذبات اما بلا واسطة كالاخلط المستحيلة عن الذبات او بواسطة كالمستحيلة من الاغذية الحيوانية كاللحم • التقسيم • الاعضاء اما رئيسة او غير رئيسة فالرئيسة هي التي تكون مبادي للقوى محتاجا اليها في بقاء الشخص و هي القلب ان هو مبدأ قوة الحيو و الدماغ ان هو مبدأ قوة الحس و الحركة و الكبد لانه مبدأ قوة التغذية او في بقاء النوع و هي هذه الثلاثة مع رابع وهو الانديان و غير الرئيسة تنقسم الى خادمة الرئيسة و غير خادمتها و الاولى هي ما لا يكون مبدأ و لكن تكون معينة ومؤدية كالاعصاب للدماغ و الشرائين للقلب و الاوردة للكبد و اوعية المنى للانثيين و الثانية تنقسم الى مروسة و غير مروسة فالمروسة هي التي لا تكون مبدأ و لا معينة بل يجري اليها القوى من الاعضاء الرئيسة كالكلى و المعدة و الطحال و البرثة و غير المروسة هي التي لا تكون رئيسة

والخدمة لها والامروسة فهي التي تختص بقوى غريزية ولا يجري اليها من الاعضاء الرئيسة قوى الخرج كالعظام والغضاريف فظهر ان بعض الاعضاء معطى وبعضها قابل وبعضها قابل ومعطى وبعضها لا معطى ولا قابل كذا في شرح القانونچه \* وفي بحر الجواهر الخدمة للرئيسة هي التي ينتفي فيها المبدئية دون الاعانة واما المروسة بلا خدمة فهي التي ينتفي فيها لامران دون القبول والاعضاء الغير المروسة ولا الرئيسة فهي التي ينتفي فيها الامور الثلاثة والاعضاء الخدمة تطابق على كل ما يتم به عمل آخر وهو انما ان يخدم خدمة مهينة وهي تتقدم فعل الرئيس وتسمى منفعة واما ان يخدم خدمة مؤنية وهي تتأخر عن فعله ويسمى خدمة على الاطلاق انتهى \* وايضا تنقسم الى بسيطة ومركبة فالبسيطة وتسمى بالمفردة والمتشابه الاجزاء ايضا هي التي اتي جزء محسوس اخذ منها كان مشاركا لكل في الحد والاسم كالعظم والعصب ونحو ذلك وقيد المحسوس احتراز عن الاجزاء العنصرية الغير المحسوسة والمركبة وتسمى آلية ايضا بخلافها كاليد والرأس ان قلت الشريان بسيط مع ان قطعه الصغيرة جدا بحيث لا يكون فيها تجويف لا تسمى شريانا قلت لا يقال لهذه القطعة جزء شريان لان الشريان هي المشتمل على شكل له تجويف ثم الاعضاء الاملية هي الاعظام والعصاب والعروق وقيل هي التي تتولد من المفى والاعضاء الطرفية هي الواقعة في اطراف البدن واعضاء الغذاء هي المعدة والكبد والطحال واعضاء التناسل الخصيتان مع العروق المتصلة بهما \*

**العتاء** بالفتح وتخفيف الطاء يقارب الرزق الا ان الفقهاء فرقوا بينهما فقيل الرزق ما يخرج من بيت المال للجندى مثلا كل شهر والعتاء ما يخرج له في كل سنة مرة او مرتين \* وعن الحلواني العطاء ما يخرج كل سنة او شهر الرزق يوما بيوم وفي شرح القدوري العطاء ما يفرض للمقاتلين والرزق ما يجعل لفقراء المسلمين اذا لم يكونوا مقاتلة كذا في المغرب \* كذا في البرجندى في كتاب الجهاد في ذكر الجزية والعطية مرادف العطاء \* وفي جامع الرموز الرزق يقال للعطاء الجاري دنيويا او دينيا وللنصيب ولما يصل الى الجوف ويتغذى به وفي فصل العاقلة العطاء ما فرض لانسان في بيت المال في كل سنة لاحتاجته والرزق ما فرض له بقدر حاجته والكفاية ما فرض له كل شهر او يوم مما يكفيه كما في الكرماني وفي الطييزية ان العطية ما فرض للمقاتلة والرزق ما لغيرهم من فقراء المسلمين فان اجتمع العطية والرزق في احد اخذ الدية من العطية كما في الاختيار انتهى \*

**العفو** بالفتح ومكون الفاء لغة الزائد على النفقة من المال و شرعا ما زاد على النصاب من المال كذا في جامع الرموز في كتاب الزكاة \*

**العلو** بالضم هو عند المحدثين قسمان علو مطلق وعلو نسبي ويقابله النزول قالوا ان قل غدا رجال السنن نأما ان ينتهي السند الى النبي صلى الله عليه وسلم بتلك العدد القليل بالنسبة الى سلك آخر

يهد به اي بذلك السند الآخر ذلك الحديث بعينه بعدد كثير او ينتهي الى امام من ائمة الحديث ذي صفة  
 عليا كال حفظ والضبط وغير ذلك من الصفات المقتضية للترجيح كشعبة ومالك والثوري والشافعي والبخاري  
 ومسلم ونحوهم فالاول وهو ما ينتهي الى النبي صلى الله عليه وسلم هو العلو المطلق ما لم يكن ضعيفا حتى  
 اذا كان قرب الاسناد مع ضعف بعض الرواة فلا يلتفت الى هذا العلو لاسيما اذا كان فيه بعض الكذابين لان الغرض  
 من العلو كونه اقرب الى الصحة هذا هو المعتمد وقيل ما لم يكن موضوعا فان اتفق ان يكون سنده صحيحا كان  
 الغاية القصوى والثاني العلو النسبي وهو ما يقل العدد فيه الى ذلك الامام او من بعده وفيه اي في العلو  
 النسبي الموافقة وهي الوصول الى شيخ احد المصنفين من غير طريقه وفيه البدل وهو الوصول الى شيخ شيخه  
 كذلك وفيه المساواة وهو استواء عدد الاسناد من الراوي الى آخره مع اسناد احد المصنفين وفيه المصافحة  
 وهي الاستواء مع تلميذ ذلك المصنف وانما كان العلو مرغوبا فيه لكونه اقرب الى الصحة و قلة الخطأ اذ  
 ما من راوا والخطأ جائز عليه فكلما كثرت الوسائط كثرت مظان التجويز وكلما قلّت قلت فان كان في النزول  
 مزية ليست في العلو كان يكون رجاءه اوثق او احفظ او افقه او الاتصال فيه اظهر فلا تردد في ان النزول حينئذ اولي  
 هكذا في شرح النخبة وشرحه خلاصة ما في الاتقان العلو خمسة اقسام الاول القرب من رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم بعدد قليل والثاني القرب الى امام من ائمة الحديث كذلك والثالث العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب  
 الستة او غيرها من كتب الحديث بان يروي حديثا لورواه من طريق كتاب من الستة مثلا وقع انزل مما  
 لورواه من غير طريقها ويقع في هذا النوع الموافقات والابدال والمصافحات والمسارات والرابع تقدم وفاة الشيخ  
 عن قرينه الذي اخذ عن شيخه فالأخذ مثلا عن الناج بن مكرم اعلى من الأخذ عن ابي المعالي بن اللبان  
 لتقدم وفاة الاول على الثاني والخامس العلو بموت الشيخ لا مع التفات الى امر آخر او شيخ آخر متى يكون  
 قال بعض المحدثين يوصف الاسناد بالعلو اذا مضى عليه من موت الشيخ خمسون سنة و قال ابن منذة  
 ثلثون انتهى \* فائدة \* يقابل العلو النزول باقسامه المذكورة خلافا لمن زعم ان العلو قد يقع بدون النزول قيل  
 مرجع الخلاف الاعتبار فان من اعتبرهما من الراوي تصاعدا منع مقابلته النزول في جميع الاقسام كما وقع  
 للبخاري حديث بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم ثلثة ولم يكن له طريق آخر اكثر عددا فهذا علو  
 غير مقابل النزول ومن اعتبرهما اعم من ذلك وهو اى تكون في الصورة المذكورة اذا كان لهما طريقان احدهما  
 الى شيخ البخاري بسبعة والآخر الى البخاري كذلك فيكون الاول اعلى و ان كانت النسبة الى البخاري  
 اعلى ما يوجد من مروياته فحصلت المقابلة باعتبار العموم ويمكن مقابلته بالنزول بهذا الاعتبار اذا وقع  
 بين راو وبين شيخ البخاري تسعة من غير طريقه في ذلك المتن ويكون بينه وبين البخاري سبعة  
 هكذا في بعض حواشي النخبة •

المعالي نزد محدثين عبارتست از اسناديكه درو علو باشد و مقابل او نازل است كما عرفت • و نزد



بلغاء آنست كه شاعر الفاظ فصيح را در تركيب چنان بجزالت ربط دهد كه پنداشته آيد كه كلمة كلمة لطافت  
درجه درجه پذيرفته و پايه پايه در خوبی ارتقاء نموده و پورا اشعار از اشعار مردمان بمرتبه عالي تريبود  
كه فصحاء بعلو مرتبه اقرار كنند كذا في جامع الصنائع •

**العلوية** هي الزحل و المشتري و المريخ كما يجيى في لفظ الكوكب وقد يسمى الزحل و المشتري  
بالعلويين كما في شرح التذكرة •

**المعلم** نزد بلغاء آنست كه در تمام بيت سر كلمات را حرفي معين بيارد اگرچه در بعضي  
منشآت چندگان كلمه ت كسي را برين نوع افتاده باشد چون شاعر را قصد صنعت نبود گوئي كه نگفته است  
و دليل بر عدم قصد كه درهمه بيت نياورده است مثاله • مصراع • شاهد و شريف و شمع و شراب • و اين  
صنعت از مخترعات صاحب جامع الصنائع است •

**العلم الاعلى** هو العلم الالهي وقد سبق في المقدمة في بيان العلوم العقلية •

**الاستعلاء** لغة عت النفس عاليا كما مر في لفظ الامر • وعند المنجمين و اهل الهيئة يطلق على ازدياد  
بعد الكوكب على بعده الاوسط و يقابله الانخفاض و هو انتقاص بعده عنه اي عن بعده الاوسط و هذا هو  
المشهور و قد يسميان بالصعود و الهبوط ايضا و قد مر في لفظ الصعود في فصل الدال من باب الصاد المهملتين • و  
قد يطلق الاستعلاء على قرب احد الكوكبين المتقاربين من اوجه او ذروة تدويره اكبر من قرب الآخر من اوجه  
او ذروة تدويره ايضا و على كون الكوكب فوق الارض و على كونه في عاشر الطالع او حادي عشرة و على  
كونه في عاشر كوكب آخر او حادي عشرة و يطلق الانخفاض على مقابلات هذه المعاني الاربعة كذا ذكر  
عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بحث النظائر •

**المستعلية** من الحروف قد مرت في فصل الفاء من باب الحاء المهملة في تقسيمات الحروف •

**فصل الهاء • العتة** بالتاء المثناة فوقاوية عند الاصوليين هو الاختلال بالعقل بحيث يخطأ  
كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء و مرة كلام الجانين و المعنوة اسم مفعول منه كذا في التوضيح و الفرق بينه  
و بين السفه قد مر •

**فصل الياء • التعدي** بالدال لغة التجاوز و في اصطلاح النحاة تجاوز الفعل من فاعله الى

مفعول به فالمصدر و الظرف لا يسمى متعديا كما في شرح التسهيل و كذا اسم الفاعل و اسم  
المفعول فانها اما تنصف بكونها متعدية و غير متعدية باعتبار الفعل فما قيل ان المتعدي اعم من الفعل  
وشبهه و كذا غير المتعدي توهم و عرف المتعدي على صيغة اسم الفاعل بما يتوقف فهمه على متعلق  
و يسمى مجازا ايضا كما في الموشح و المبرود بما الفعل و بالمتعلق هو التعلق بالمصطلح اي نسبة  
الفعل الى غير الفاعل و المعنى المتعدي فعل يتوقف فهمه على متعلق اي امر غير الفاعل يتعلق بالفعل

به ويتوقف فهمه عليه فاشير بقوله غير الفاعل الى ان المراد بالمتعلق المصطلح وبقوله يتوقف فهمه عليه الى ان المراد به ما يصدق عليه من افراد المخصوصة لانه الذي يتوقف عليه فهمه لا المتعلق المطلق المبهم فليس هذا القيد اى قيد التوقف معتبرا في مفهوم المتعلق فلا يرد ان المتعلق المصطلح ليس معتبرا في مفهومه التوقف و الحاصل ان فهم الفعل ان كان موقوفا على فهم غير الفاعل فهو المتعدي كضرب فان فهمه موقوف على تعقل المضروب بخلاف الزمان و المكان و الغاية فان فهم الضرب و تعقله بدون هذه الامور ممكن و توضيحه ان نسبة الفعل المتعدي الى المفعول به كنسبته الى الفاعل في انه لا يجوز استعماله بدونها اصلا الا على خلاف مقتضى الظاهر لنكتة الا ان نسبته الى الفاعل لما كانت مقصودة بالذات لا يجوز تركه الا باقامة شئى مقامه بخلاف نسبته الى المفعول به فانه فضلة مقصودة لتكميل نسبته الى الفاعل يجوز تركه من غير اقامة شئى مقامه و اما سائر المفاعيل فانه يجوز استعماله بدونها فعلم من ذلك ان النسبة الى المفعول المعين مأخوذة في مفهوم الفعل المتعدي كيلا يكون استعماله في موارد مجازا لا حقيقة له كالنسبة الى الفاعل فيكون فهم مدلوله موقوفا على فهم متعلقه فالمراد بقوله على متعلق متعلق معين اى معين كان ماندفع ما قيل ان التعريف غير مانع لدخول الافعال اللازمة التي مدلولاتها نسب كقرب و بعد لعدم اخذ النسبة الى امر معين في مفهومها بل الى امر ما بمجرد استعمالها بدون متعلقاتها كقرب زيد و بعد نعم اذا قصد النسبة الى معين كان موقوفا عليه لابد من ذكره و حينئذ يكون المتعدي بحرف الجرد اخلا في التعريف كالتعدي بالهمزة والتضعيف قيل التعريف يصدق على الافعال الناقصة لتوقف فهمها على امر غير الفاعل تنعلق به وهو الخبر و الجواب منع توقف مفهومها على الخبر فان كان الناقصة معناها مطلق الكون مع الزمان الماضي و كذا سائر الافعال الناقصة فان معنى صار زيد غنيا اتصف زيد بالغناء المتصل بالصيرورة صرح به الرضي و يعاين المتعدي غير المتعدي و يسمى لازما ايضا وهو ما لا يتوقف فهمه على فهم امر غير الفاعل نحو كرم فانه و ان كان له تعلق بكل واحد من الزمان و المكان و الغاية لكن فهمه مع الغفلة عن هذه المتعلقات جائز اعلم ان الفعل ليس منحصرا في المتعدي و الازم فان الافعال الناقصة ليست متعدية و لازمة و قد يجتمعان وفي التسهيل و قد يشتهر بالاستعمالين فيصلح للاسمين و في شرحه ما يتعدى تارة بنفسه و تارة بحرف الجرد لم يكن احد الاستعمالين نادرا قيل له متعدد بوجهين و ذلك متصور على السماع و قد عدها بعضهم خمسة يصح ويشكرو بخال و وزن وعدد وزاد صاحب الانفية قصد و الظاهر انها غير محصورة هذا كله خلاصة ما في الفوائد الضيائية و حاشية المولوى عبد الحكيم وفي الارشاد و مما الحق بالتعدي مطلقا الافعال الناقصة و في بعض الوجوه افعال المقاربة اى اذا كان طالبا للخبر نحو عسى زيد ان يخرج بخلاف عسى ان يخرج زيد و انما الحق به لمشابهة خبرهما المفعول به و من الجوامد اللازمة افعال المدح و الذم و المحتمل المتعدية

و اللزوم فعلا التعجب انتهى •

**التعددية** هي في اللغة جعل الشيء متجاوزا عن الشيء و متباعدا عنه و في علم النحو و التصريف هي ان لا يقتصر الفعل على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا فهذا المعنى مجاز او منقول كذا في التوضيح و التلويح في ركن القياس و التعلق بهذا بالمعنى اللغوي و هذا الكلام يشير الى ان التعددية في اصطلاحهم بمعنى كون الفعل متعديا لا بمعنى جعله متعديا و هو خلاف المتعارف فانه ذكر في الفوائد الضيائية و غيرها ما حاصله ان للتعددية عندهم معنيين أحدهما ما هو المشهور و هو جعل الفعل متعديا بتضمينه معنى التصيير اي جعل المتكلم الفعل متعديا بالتعددية التي هي مدلول الباء او الهمزة مثلا صفة المتكلم و الباء في قوله بتضمينه متعلق بالفعل ببيان الكيفية و المراد بالتضمين المعنى اللغوي اي اعتبار شيء في ضمن الآخر فمعنى ذهبت يزيد صيرته ذاهبا ثم هذا يجعل على انواع على ما صرح به الرضي في شرح الشافية منها جعل لازم متعديا بجعل ما كان فاعلا لازما مفعولا لمعنى الجعل و فاعلا لاصل الفعل على ما كان بمعنى اذهبت زيدا جعلت زيدا ذا ذهاب فزيد مفعول لمعنى الجعل الذي استفيد من الهمزة فاعل للذهاب كما في ذهب زيد و ذهابا جعل المتعدي الى واحد متعديا الى اثنين اولهما مفعول الجعل و الثاني لاصل الفعل نحو احفرت زيدا النهر اي جعلته حائرا له فالاول مجعول و الثاني محفور و مرتبة المفعول مقدومة على مرتبة مفعول اصل الفعل لانه فيه معنى الفاعلية و منها جعل المتعدي الى اثنين متعديا الى ثلاثة نحو اعلم و ارى و حاصل هذا المعنى ايصال الفعل الى المفعول به بتغيير معناه و ثانيهما ما هو اهم منه و هو ايصال الفعل الى مفعوله من غير تغيير معنى الفعل بمعنى ان التغيير ليس معتبرا في مفهومه فالمعنى ايصال الفعل الى مفعوله سواء كان بتغيير معناه كما في الباء في بعض المواضع و الهمزة و التضعيف او لم يكن كما في مائر الحروف المجارة كما صرح به المولوي عبد الحكيم مما قيل التعددية مطلقا تقتضي تغيير المعنى فاسد و على هذا المعنى الاعم يقال هذا الفعل عدي بعلى • و في اصطلاح الفقهاء و الاصوليين هي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع و قد يجيء في لفظ القياس •

**العلة المتعددية** سبق ذكرها •

**العارية** هي مشتقة من العربة و هي العطية و قيل منسوب الى العار لان طلبها عار فعلى هذا يقال العارية بالتشديد لان ياء النسبة مشددة و العارة لغة في العارية • و في الشرع عبارة عن تملك المنافع بغير عوض سميت عارية لتعريفها عن العرض كذا في مجمع البركات ناقل عن الجوهرة النيرة و بالقيود الخفية خرج المجارة و دخل هبة حق المرور لانها العارية دون الهبة و لما كان المتبادر من تملك المنافع بقاء اعيانها على حالها من التملك خرج البيع و الهبة و قرض نحو الدراهم كذا في جامع الرموز و الدرر شرح الغرر •

**العمى** هو قسم من الكلام المنشور و يجئ في فصل الراد المهملة من باب الذون •  
**التعرية** هي عند اهل العروض كون الجزء سالما من الزيادة كذا في رسالة قطب الدين الصرخسي •  
**المعرى** عند اهل العروض من العرب هو الضرب الذي عري من الزيادة كما في بعض رسائل  
 العروض العربية •

**المعصية** بالصاد المهملة كناه وقد سبق بيانه في لفظ الزاة في فصل اللام من باب الزاء المعجمة •  
**العمى** بفتح العين و الميم لغة عدم البصر عما من شاذ ان يكون بصيرا فالحجر لا يتصف بالعمى  
 وعند الصوفية عبارة من حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقيقة و لا بالخلقية فهي ذات محض لانها  
 لا تضاف الى مرتبة لا حقيقة و لا خلقية لا تقتضي لعدم الاضافة وصفا و لا اسما و هذا معنى قوله عليه السلام ان  
 العمى ما فوقه هواد و ماتحته هواد يعني لا حق و لا خلاق فصار العمى مقابلا للاحدية فكما ان الاحدية تضمحل  
 فيها الاسماء و الصفات و لا يكون لشيء فيها ظهور كذلك العمى ليس لشيء من ذلك فيه مجال و لا ظهور فافرق  
 بين العمى و الاحدية ان الاحدية حكم الذات في الذات بمقتضى التعالي و هو الظهور الذاتي الاحدي و العمى  
 حكم الذات بمقتضى الاطلاق فلا يفهم منه تعال و لا تدان و هو البطون الذاتي العمائي فهي مقابلة للاحدية  
 تلك صرافة الذات بحكم التجلي و هذه صرافة الذات بحكم الاستتار فتعالى الله ان يستتر عن نفسه من تجل  
 و يتجلى انفسه عن الاستتار هو على ما يقتضيه ذاته من التجلي و الاستتار و البطون و الظهور و الشئون و النسب  
 و الاعتبار و الإضافات و الاسماء و الصفات لا يتغير و لا يتحول و لا يقدس شيئا بل حكم ذاته هو ما عليه  
 منه كان و لا يكون الا على ما كان لا تبدل لخلق الله اى لوصف الله الذي هو عليه اما هو بحكم ما يتجلى  
 به علينا و يظهر به لنا و هو في نفسه على ما هو عليه من الامر الذي كان له قبل تجليه علينا و ظهوره لذا و بعد  
 ذلك فهو على ذلك الحكم لا يقبل ذاته الا التجلي الذي هو عليه وليس له الا تجل واحد و ليس للتجلي  
 الواحد الا اسم واحد و ليس للاسم الواحد الا وصف واحد و ليس للجميع الا واحد غير متعد فهو متجل  
 لنفسه في الازل بما هو متجل له في الابد و بالجملة فان هذا التجلي الذاتي الذي هو عليه جامع لانواع  
 التجليات البواتي لا يمنعه كونه في هذا التجلي ان يتجلى بآخر لكن حكم التجليات الأخر تحته كحكم  
 النجم تحت الشمس موجودة معدومة على ان نور النجم في نفسها من نور الشمس و كذلك باقي التجليات  
 الالهية اما هي رشفة من حماء هذا التجلي و قطرة من بحره ثم اعلم بعد ان اعلمنا ان العمى هو نفس  
 الذات باعتبار الاطلاق في البطون و الاستتار ان الاحدية هي نفس باعتبار التعالي في الظهور و التجلي مع  
 وجود سقوط الاعتبار فيها و قولنا باعتبار الظهور و اعتبار الاستتار اما هو لا يصل المعنى الى فهم السامع لا  
 انه من حكم العمى اعتبار البطون او من حكم الاحدية اعتبار الظهور فافهم • اعلم ان هذا التجلي الواحد هو  
 المستأثر الذي لا يتجلى به لغيره غلبت الخلق فيه نصيب البنة الحقنة لان هذا التجلي لا يقبل للاعتبار

ولا انقسام ولا الاضافة ولا الاوصاف ونحوها ومتى كلف للخلق فيه نسبة لاحتاجت الى اعتبار او نسبة لوصف  
وكل هذا ليس من حكم هذا التجلي الذي هو عاينه في ذاته من الاول الى الابد كذا في الانسان الكامل ودر  
لطائف اللغات گوید معنی در اصطلاح صوفیه عبارتست از مرتبه احدیست و بطور بعضی از مرتبه و احدیست .  
**المعنى** اسم مفعول من التعمية و آن نزد بلغاء کلامیست موزون که دلالت کند بطریق رمز و ایهام  
بر اسمی یا زیاده ازان بطریق قلب یا تشبیه یا بحساب جمل و یا بوجهی دیگر بملاحظه آنکه در هر الباسی  
که باشد طبع سلیم از قبول آن انکار ننماید و از تطویل الفاظ ناخوش خالی بود ظاهر است که قید اسم باعتبار  
اغلب و اکثر است و الا روا بود که مستخرج از معنی اسم نبود و موجب عدم اشتراط معنی بنظم آنست که شاید  
از کلام غیر منظوم اسمی اراده کنند و معتبر نزد ارباب این فن حروف مکتوبه است نه ملفوظه لهذا رعایت  
مد و قصر و تشدید و تخفیف لازم ندارند چون بمجرد حصول حروف با ترتیب اسم ذهن مستقیم باسم  
لانتقال میکند رعایت حرکات و سکونات نیز اعتبار نمی نمایند و معنی گو را لابد است از دو چیز یکی تحصیل  
حروف که بمنزله ماده است و دیگری ترتیب آن بحسب تقدیم و تاخیر که بمثابة صورتست و اعمال  
معنی بر سه گونه است بعضی خاص بتحصیل ماده آنها اعمال تحصیل خوانند و بعضی خاص بتکمیل  
صورت و آنها اعمال تکمیل گویند و بعضی عام خصوصیتی ندارد بهیچ یکی از ماده و صورت بلکه فائده از تحصیل  
عمل دیگر است از اعمال تحصیلی و یا تکمیلی و آنها اعمال تسهیلی نامند و اعمال تسهیلی چهار است  
افتقاد و تحلیل و ترکیب و تبدیل و ذکر هر یک در موضع او مثبت است و در جامع الصنائع گوید معنی را  
متقدمان بر سه نوع دارند اول معنای مبدل و در لفظ تبدیل مذکور شد دوم معنای معدود و آنچه دانست  
که بعدد جمل حروف را جمع کنند و ازان نامی بیرون آرند مثله شعر چوده با سی گزتم بعد هفتاد .  
یقین دان نام او صد بار گفتم . ازین نام عالی میخیزد و عدن هفتاد است و لام می و یا ده سوم معنای محرف  
و این بهتر است از انواع دیگر که بطریق ایهام و قطع و وصل حروف بالفاظی نامی معلوم گردد و این وضع  
مولانا بهاء الدین بخاریست و بعد آن امیر خسرو آنها بکمال رسانیده و لطیف تر و دلریز گردانیده مثله  
رباعی بغام خوندو

آن غله فروش من که بد کیش آمد . بشنو ناصح کزو بدل ربش آمد

بر کندوی بی سرچو نهادم خو را . زان خوشه خوجه فتح سرایش آمد

ازین بطریق ایهام نام خوندو میخیزد که کندو را چون بی سر کنی یعنی حرف اول را که کاف است دور کنی  
و نحو بفتح خا بران نمی خوندو شود چون فتح از خویش گردد یعنی مرفوع گردد خوندو راست آید و ایهام  
آنست که لفظی دو معنی دارد یکی قریب و دیگری بعید و مراد معنی بعید باشد چنانچه در اینجا از سیاق  
ترکیب معنی قریب آنست که کندو چون بی سر باشد غله خندان آسان بود و رنج کشادن نباشد و چون خو بران



نقطه یحیی که غله ستانند غنیمت حاصل کنند و مراد معنی بعید است و حضرت امیر خسرو دهلوی سه نوع دیگر اختراع نموده یکی را معمى بمعنای مترجم ساخته و دیگر را بمعنای مصور و دیگر را بمعنای موشح و گفته معنای معمى مترجم آنست که لفظی به پارسی بدارند و بعربی ترجمه کنند و بالعکس مثاله معمى بنام کبیر الدین

• رباعی •

وی خواجه کبیر دین که بوسم پایش • بنوشت بکاغذ لقب و الایش

بد پهلوان بزرگ جمع موصول • یک کنجد بر داشتم از بالایش

معنی بزرگ کبیر است و الدین جمع موصول و هر که که کنجد بالا یعنی نقطه زیرین از الدین مر دارند الدین شود بترکیب کبیر الدین شود و معمى مصور آنست که چیزها را که مشبه بحروف تهجی تواند بود بر طریق کفایت بدارد و مقصود حروف معنی به باشد و آنچه تشبیهات حروف بدان داده اند اینست آ تیر و نیزه و سرو قامت و امثال آن ب کفش یک میخی ت کفش دو میخی بر سر ت کفش سه میخی بر سر ج گوشواره در ته او یک شبه آویخته ح گوشواره مجرد خ گوشواره یک شبه بالای آن د کانسۀ نگونسار مجرد و خالی و سوار تیر د کانسۀ نگونسار یکدانه بر آن مانده ر چوکان و کرک و چوب دامامه ز چوکان با گوی س آره و تشدید و خندان ش آره سه میخ بر آن ص چشم و دنباله گوش ص چشمی مقله بیرون افتاده ط چشمی با میل ظ چشم با میل و خالی بر سر ع نعل و هلال غ هلال و زهره ف سرافکنده و پادراز ق سر بزرگ متواضع دو چشم کساده ک راکمی عصا در مرل راکمی بی عصا م چشم باز با دنباله کفگیر و گرز ن کمان و قطره کفک قصاب و چنگل باز ه گره و دو چشم ل در شام ی اژدها مثاله

• رباعی •

ثابت دیدم کفش سه میخی بر سر • و از میفۀ بیرون آمده تیری بی پر

یک میخ کفش را بدسته بکمر • در پای یکی کفش در میخش دیگر

ازین رباعی اسم ثابت میخیزد و معمى موشح آنست که حروف اسم نویسد نه صورت حروف اسم مثاله معمى باسم مذهب

• رباعی •

ای خواجه مذهب که ممالک بی تو • مهمل زان سان که ممالک بی تو

گر فیض عمیمت نرسد نا کاهی • در خط که کند صحیح ذاک بی تو

و صاحب جامع الصنائع قسمی دیگر اختراع کرده و آنرا معمى بمعنای مهندس ساخته و آن چنانست که از هنرهای هر آورده شود و قرینه لازم داشته شده مثاله

• رباعی •

نام بت من که هست همچو جان • از هندسه زمین گونه بیرون آر آسان

از چهار فکری نه و بران پنج پند • پس هفت فرد راحت بکش در ته شان

درمیان یک لطیفه آنست که از چهار نه افکندن گفته و این موجب تعبیر است طریقتش آنکه از هندسه چهار که برین صورت ۹ باشد نه بر حسب هندسه نه دور کند و صورت نه اینست ۹ بعده پنج یعنی صفر و صورتش این • بر سر او نهد برین نمط • نمودار شود بعده ۹ وقت را که صورتش این ۹ از ته راست نویسد صورت این چنین شود مجد جمع کند مجد خیزد حضرت مواوی جامی گفته که یکی از اعمال معنی تصحیف است و آن تغییر کردن صورت خطی لفظ است بمحور اثبات نقطه و آن بر دو قسم است تصحیف وضعی و آنچنانست که لفظی مفرد ذکر کرده شود که تا دلالت کند بر آن که مراد از کلمه که تصحیف او خواسته اند صورتی خطی او است بی تعرض محور اثبات نقطه چون لفظ صورت و نقش و نمونه و شکل و رسم و نسخه و نشان و امثال آن چنانکه در اسم یوسف • رباعی •

ای خالک ره تو از شرف افسر گل • وی خال و خط معذرت زیور گل

چون صورت تو دیده سحر بابل گفت • حرفیست رخسار تو دفتر گل

و تصحیف جمعی و آن که در انشای کلام واقع شود یا بابتدای نقطه بخصوصیت یا باشارت بدان بمثل لفظ قطره و دانه و گهر و امثال آن متان با سم حسن • شعر • رشته دندان چو از لبهای خندان بدقت • زان لب گوهر نشان هر کس در مقصود یافت • و از جمله اعمال معنائی مترادف است که لفظی ذکر کنند و مراد از آن مترادف آن باشد انتهای • فائده • فرق میان لغز و معنی آن است که در معنی لازم است که مدلول او اسمی باشد از اسماء و در لغز این شرط نیست بلکه در اینجا واجب است که دلالت او بر مقصود بذکر علامات و صفات باشد و این در معنی لازم نیست و بعضی برانند که فرق آنست که در معنی انتقال با سم است و در لغز بمعنی فاما این قول ضعیف است زیرا که روا بود که در لغز نیز اسمی ذکر کنند بذکر علامات و صفات و رشید و طوطا گفته که لغز مثل معنی است الا آنکه این بطریق سوال گویند کذا فی مجمع الصنائع •

العناية الازلية هي القضاء عند الحكماء و يجيى في فصل الیاء من باب القف •

المعنى لغة المقصود سواء قصد اولاهو اما مصدر بمعنى المفعول او مخفف معنى اسم مفعول كمرمي نقل في اصطلاح النحاة الى ما يقصد بشيى نقل العام الى الخاص ذلك ان تجعله منقولا الى المعنى الاصطلاحي ابتداء من غير جعله مصدرا بمعنى المفعول و قد يكتفى فيه بصحة القصد كذا في الفوائد الضيائية و حاشيته للمولوي عصام الدين و يعرب من هذا ما وقع في شروح الشمسية من ان المعنى هو الصورة الذهنية من حيث انه وضع بارائها اللفظي من حيث انها تقصد من اللفظ و ذلك انما يكون بالوضع فان عبر عنها بلفظ مفرد يسمى معنى مفردا و ان عبر عنها بلفظ مركب سمي معنى مركبا فالافراد و التركيب مقتان لللفظ حقيقة و يوصف بهما المعاني تبعا و قد يكتفى في اطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد صلاحيتها ان تقصد باللفظ سواء وضع لها ام لا فالمعنى بالاعتبار الاول يتصف بالافراد

والتركيب بالفعل و بالاعتبار الثاني بصلاحية الألفاظ والتراكيب انتهى والفرق بينه وبين المفهوم يعطى في باب الفاء قال بعض اهل المعاني الكلام الذي يوصف بالبلاغة هو الذي يدل بلفظه على معناه اللغوي أو العرفي أو الشرعي ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية على المعنى المقصود الذي يريد المتكلم اثباته أو نفيه فهناك اللفظ ومعان اول ومعان ثوان فالمعاني الاول هي مدلولات التراكيب والالفاظ التي تسمى في علم النحو اصل المعنى و المعاني الثواني الاغراض التي يساق لها الكلام ولذا قيل مقتضى الحال هو المعنى الثاني كرد الانكار ودفع الشك مثلا اذا قلنا ان زيدا قائم فالمعنى الاول هو القيام المؤكد والمعنى الثاني رد الانكار ودفع الشك واذا قلنا هو اسد في صورة الانسان فالمعنى الاول هو مدلول هذا الكلام والمعنى الثاني هو انه شجاع فالمعنى الثاني هو الذي يراد إيراده في الطسوق المختلفة والمفهوم من تلك الطرق هو المعنى الاول وتسميته بالمعنى الثاني لكون اللفظ دالا عليه بواسطة المعنى الاول فدلالة المعنى الاول على الثاني عقلية قطعاً و اما دلالة اللفظ على المعنى الاول فتد تكون وضعية وقد تكون عقلية وقد تسمى المعاني الاول بالخصوصيات والكيفيات الزائدة على اصل المعنى وبالصور والخواص ومزايا مجازاً ثم انهم سموا ترتيب المعاني الاول وكذا المعاني الاول الالفاظ وفضيلة الكلام باعتبار هذا الترتيب لكون المعنى الاول محل الفضيلة لان ترتيب المعاني الاصلية في النفس ثم ترتيب الالفاظ في النطق على حذرهما على وجه ينتقل منها الذهن بتوسلها الى الخواص في الامادة بلا اخلال ولا تعقيد هو البلاغة فيكون ترتيب المعاني الاول على الوجه المخصوص منشا الفضيلة ومنطاط البراعة بلا شك قال الشيخ لما كانت المعاني تتبين بالالفاظ ولم يكن لترتيب المعاني مبدل الا بترتيب الالفاظ في النطق فيجوزوا فعبروا عن ترتيب المعاني بترتيب الالفاظ ثم بالالفاظ بحذف الترتيب واذا وصفوا اللفظ بما يدل على تفخيمه كان يقال البلاغة راجعة الى اللفظ او هو محل الفضيلة التي بها يستحق الاتصاف بالفصاحة ونحوها لم يريدوا اللفظ المنطوق ولكن ارادوا معنى اللفظ الذي دل به على المعنى الثاني هكذا يستفاد من المطول و هو اشبه اعلم ان المعنى كما يطلق على ما سبق كذاك يطلق على ما قام بغيرة ويقابله العين وعلى ما لا يدرك باحدى الحواس الظاهرة ويقابله العين ايضا وقد عرفت في فصل الذنن وعلى المتجدد كما عرفت في المصدر في فصل الراى من باب الصاد المهملتين ومعنى الفعل يذكر في شبه الفعل في فصل اللام من باب الفاء •

المعاني جمع معنى و هو كما يطلق على ما عرفت قبيل هذا كذلك يطلق على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة \*

ذو المعنيين نزد بلغه آنست كه لفظ مشترك مشتمل بر دو معنى تام باشد و آن معنى هر دو يا حقيقي باشند يا مجازي و يا يكى حقيقي و ديگرى مجازي و هر دو معنى مراد متكلم باشد و اگر لفظ مشترك مشترك بر دو معنى باشد آنرا ذو المعاني نامند مثال ذو المعنيين • شعر • بهر اندك نشه چندان ريختن در •

که گرد عالمی را گوشها پر گوشها و معنی حقیقی دارد یکی جمع گوش دوم جمع گوشه و هتوی و معنی قام و مراد متکلم است و مثال ذو المعانی • شعر • چو برق میگذرد پیش چشم ما خندان • بدان نظر که زما چشمها روان گردد • لفظ چشمها معنی دارد یکی آنکه گریان گردد دوم آنکه جویها روان گردد سوم آنکه از حیرت چشمها رود و هر سه معنی مراد متکلم است و ذو المعنیین غامض تعریف این تعریف ذو المعنیین است (آنکه اینجا) یک معنی بلفظ دیگر است مثاله • شعر • بر سر آب بوده ایم که شاه • ناگهان [در] رسید بر سر ما • لفظ ما در پارسی جمع متکلم است و در عربی بمعنی آب است و هر دو معنی مراد متکلم است مثال دیگر • شعر • بایمردی او ز عظم صفات • زده اینک بروی عزیزی لات • لات در عربی نام بتی است و در هندوی لکد را گویند و هر دو معنی مستقیمند کذا فی جامع الصنائع •

الأعياء عند الأطباء كلال مفراط يعرض في المفاصل والعظام ويسمى في العرف تعباً وفارسيها ماردنكي وأعلم أنه ان حدث بتوسط الحركة يسمى الأعياء الرياضي وان حدث بذاته بلا واسطة الحركة يسمى الأعياء الذي لا يعرف له مسبب وهذا مقدمة المرض وان انواع الأعياء باي وجه كان أربعة القروحي والتمددى والورمى والقشفي اما القروحي فهو الذي يتالم البدن معه بالحركة واصابة اليد والتمددى هو الذي يحس الانسان معه كأن بدنه يتمدد و يجد الامتلاء والحرارة في العروق والمفاصل ويعسر عليها الحركة و اما الورمى فهو الذي يسخن معه البدن و تمتلئ الاعصاب والعروق ويتالم بمس اليد كانه متورم والقشفي هو الذي يحس معه اليبوسة في البدن كذا في حدود الامراض •

### \* باب الغيب المعجزة \*

فصل الباء الموحدة \* الغريب هو فعيل من الغرابة بالراء المهملة وهو يطلق على معان منها الكوكب الواقع في موضع لا حظ له فيه وهذا مصطلح المنجمين ومنها ما هو مصطلح اهل العروض وهو البحر الذي وزنه فاعلن ثمانى مرات و يسمى بالمتدارك ايضاً كما في عروض حيفي ومنها ما هو مصطلح اهل المعاني قالوا الغرابة كون الكلمة غير ظاهرة المعنى ولا مانوسة الاستعمال سواء كانت بالظن الى الاعراب الخلف او بالنظر اليها و تلك الكلمة تسمى غريباً ويقابله المعتاد ويرادفه الوحشي فالغريب منه ما هو غريب حصن و هو الذي لا يعاب استعماله على الاعراب الخلف لانه لم يكن غير ظاهراً المعنى ولا غير مانوس الاستعمال عندهم و ذلك مثل شربيت و اشمطر و اقمطر وهي في النظم احسن منها في النشر و منه غريب القرآن والحديث وهذا غير محل بالفصاحة و منه غريب قبيلج و هو الذي يطلب استعماله مطلقاً اي عند الخلف من الاعراب و فيهم سواد كان كريبها على السجع و الذوق او لم يكن فصفه ما يسمى الوحشي الغليظ و هو ان يكون مع كونه غريب استعمال ثقيل على الجمع كريبها على الذوق و بعضون

المتوهم ايضا و ذلك مثل جحيش للفريد و اطلخ الامر و امثال ذلك و يجب الخلو عن مثل هذا الغريب في الفصاحة الا ان الخلو عن التغافر يقتلزم الخلو عن الوحشي الغليظ و من الغريب المخل بالفصاحة ما يحتاج في معرفته الى ان ينقرو و يبحث عنه في كتب اللغة المبسوطه كتكاثرت و افرنقوا في قول ميسى بن عمر ما لكم تكاثرت عليّ كتكا كاكم على ذي جنة افرنقوا عني اي اجتمعتم ففكوا عني كذا ذكره الجوهري في الصحاح و منه ما يحتاج الى ان يخرج له وجه بعيد نحو مسترج في قول الحجاج \* مصرع \* و فاحصا و مرصنا مسترجا \* اي كالسيف العربي في الدقة و الاستواء و مرجع اسم قين ينسب اليه السيوف و بالجملة فالغريب الغير المخل بالفصاحة هو الذي يكون غير ظاهر المعنى و غير مانوس الاستعمال لا بالنسبة الى الاعراب الخلو بل بالنسبة اليها و الغريب المخل بالفصاحة هو الذي يكون غير ظاهر المعنى و غير مانوس الاستعمال بالنسبة اليهم كلهم لا بالنسبة الى العرب كله فانه لا يتصور اذ لا اقل من تعارفه عند قوم يتكلمون به فان الغرابة مما يتفاوت بالنسبة الى قوم دون قوم كالاقيان الذي يقابله هكذا يستفاد من الاطول و المطول و الجليلي و غيرها \* و منها ما هو مصطلح الاصوليين و هو وصف ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد تقريب الحكم على وفقه و هذا قسم من المناسب قسيم للمرسل و قد يطلق ايضا عندهم على قسم من المرسل و يجيء في لفظ المناسبة في فصل الباء من باب الفون \* و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو حديث يتفرد برأيه شخص واحد في اي موضع وقع التفرد من السند سواء كان التفرد في اصل السند اي الموضوع الذي يدور الاسناد عليه و يرجع اليه و هو طرفه الذي فيه الصحابي و يسمى غريبا مطلقا او في اثناء السند و يسمى غريبا نسبيا و يرادف الغريب الفرد \* اعلم ان ما تفرد به الصحابي ثم كثر الرواية عنه لا يسمى فردا فان الصحابة كلهم عدول على الاطلاق صغيرهم و كبيرهم ممن خالط القتن و غيرهم لقوله تعالى و كذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا و قوله عليه الصلوة و السلام خير الناس قرني و هو الصحيح و حكى الآمدي و ابن الحاجب قولا انهم كغيرهم في لزوم البحث عن ايس ظاهر العدالة فقولهم طرفه ارادوا به التابعي فان الصحابة و ان كانوا من رجال الامناد الا انهم لم يعدوا لما ذكرنا انهم عدول كلهم لا يبحث عن احوالهم و قولهم فيه الصحابي اي في ذلك الطرف من تسمياتهم اي ينتهي ذلك الطرف الى الصحابي و يتصل به و بالجملة فالغريب المطلق هو ما رواه تابعي واحد مثلا عن صحابي و لم يتابعه غيره رواية عن ذلك الصحابي سواء تعدد الصحابي في تلك الرواية او لا و سواء كان الصحابي واحدا او اكثر كحديث النهي عن بيع الولد و عن هبته تفرد به عبد الله بن دينار عن ابن عمر و قد يتفرد به راو عن ذلك المتفرد كحديث شبيب الايمان تفرد به ابو صالح عن ابي هريرة و تفرد به عبد الله بن دينار عن ابي صالح و قد يستمر التفرد في جميع رواته او اكثرهم و الغريب النسبي هو ما وقع التفرد في اثناء سنده اي قبل التابعي كما يروى عن الصحابي اكثر من واحد ثم يتفرد بالرواية منهم شخص واحد سمي نسبيا لكون التفرد فيه حصل



بالنسبة الى شخص معين و ان كان الحديث مشهورا من وجه آخر لم ينفرد فيه راو هكذا في شرح النخبة و شرحه و في مقدمة شرح المشكوة حديث صحيح اكر راوي او يكي است آنرا غريب و فرد نامند و مراد با آنكه راوي او يكي بود آنست كه اكر در يك موضع هم همچنين افتد غريب است و ليكن آنرا فرد نسبي گویند و اكر همه جا همچنين آید فرد مطلق بود انتهى فهذا يدل على ان ما تفرد به الصحابي ثم كثر عنه الرواية يسمى غريبا و على انه يشترط تفرد جميع الرواة في الغريب المطلق \* اعلم ان الغريب كما ينقسم الى مطلق و نسبي كما عرفت كذلك ينقسم الى غريب متناو اسنادا و هو ما تفرد بروايته واحد و الى غريب اسنادا لا متنا و هو ما تفرد بروايته واحد عن صحابي و متنه معروف عن جماعة من الصحابة بطريق آخر و منه قول الترمذي غريب من هذا الوجه و لا يوجد ما هو غريب متنا لا اسنادا الا اذا اشتهر الحديث الفرد بان رواه عن تفرد جماعة كثيرة فانه يصير غريبا متنا لا اسنادا بالنسبة الى آخر الاسناد فان اسناده متصف بالغرابة في طرئه الاول و بالشهرة في الآخر كحديث انما الاعمال بالنيات و نسيه غريبا مشهورا كذا في خلاصة الخلاصة \* فائدة \* قولهم ما يتفرد بروايته شخص واحد يعم ما تفرد فيه الراوي بزيادة في المتن او الاسناد و لذا وقع في شرح شرح النخبة في بحث المتابعة الغريب جمعه الغرائب و هو الحديث الذي تفرد به بعض الرواة او الحديث الذي تفرد فيه بعضهم بامر لا يذكر فيه غيره اما في متنه او في اسناده انتهى و قال القسطلاني \* الغريب ما تفرد راو بروايته او برواية زيادة فيه عن يجمع حديثه في المتن او السند \* فائدة \* انما يحكم بالتفرد اذا لم يوجد له شاهد و لا متابع فان رجدا لا يحكم بالفردية \* فائدة \* الغرابة لا تنافي الصحة فالحديث الغريب الصحيح يوجد اذا كان كل واحد من رجال الاسناد ثقة \* فائدة \* الغريب و الفرد مترادفان لغة و اصطلاحا الا ان اهل الاصطلاح تمايزوا بينهما من حيث كثرة الاستعمال و قلته فالفرد اكثر ما يطلقونه على الفرد المطلق و الغريب اكثر ما يطلقونه على الفرد النسبي و هذا من حيث اطلاق التسمية عليهما و اما من حيث استعمال الفعل المشتق فلا يفرقون فيقولون في المطلق و النسبي تفرد به فلان و اغرب به فلان كذا في شرح النخبة اعلم انه قد يطلق الغريب بمعنى الشان الذي ذكر في اتسام الطعن في الضبط و هو ما كان سوء الحفظ لازما لراويه في جميع حالاته و هذا هو مراد صاحب المصابيح حيث يقول في بعض الاحاديث بطريق الطعن هذا حديث غريب كذا في مقدمة شرح المشكوة \*

**الغروب** هو مقابل الطلوع و الغارب يقابل الطالع و المغارب يقابل المطالع و الفوارب الطوائع و قد مرت في فصل العين من باب الطاء المهملتين و مغرب الاعتدال هو نقطة المغرب و خط المغرب قد سبق و سعة المغرب يجيء في لفظ السعة في فصل العين المهمة من باب الواو \*

**الغراب** بالضم زاع و در اصطلاح صوفيه عبارتست از جسم كلي از جهت بودن او در غاييت بعد از

عالم قدس كذا في لطائف اللغات \*

الغرابية فرقة من غلاة الشيعة قالوا محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعليّ أشبه من الغراب بالغراب و الذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى عليّ فغلط جبرئيل في تبليغ الرسالة من عليّ الى محمد عليه الصلوة والسلام فيلعنون جبرئيل كذا في شرح المواقف •

**الغضب** بالفتح وسكون الصاد المهملة لغة اخذ الشيعة من الغير بالتغلب متقوماً كان اولاً و عند الفقهاء اخذ مال متقوم محترم من يد مالكه بلا اذنه لاخفية فالأخذ يسمى غاصباً و الماخوذ منصوصاً فبقيد المال خرج اخذ غير المال كالأخذ الدم و الحرو المينة وكف من تراب و قطرة ماء و منفعه و بقيد المتقوم خرج اخذ الخمر و الخنزير و المتقوم مباح الانتفاع شرعاً و قولهم محترم اي حرام اخذه بلا سبب شرعي خرج به اخذ مال الحربي في دارهم و قولهم من يد مالكه اي من تصرف مالكه فإزالة يد المالك معتبرة في الغضب عند الحنفية و عند الشافعي رحمة الله عليه هو اثبات يد العدوان عليه كما في الدرر شرح الغرر فهو عندهم ازالة اليد المحققة باثبات اليد المبطل و عند الشافعي رحمه الله اثبات اليد المبطل و لا يشترط ازالة اليد فزوائد المنصوب لا تضمن عند الحنفية خلافاً للشافعي لان اثبات اليد متحقق بدون ازالة اليد و قولهم بلا اذنه احتراز عن الرهن و العارية و قولهم لاخفية احتراز عن السرقة هكذا يستفاد من الدرر و شرح الوكاية و جامع الرموز • و عند اهل النظر هو المنع مع الاستدلال و ذلك بان يستدل بدليل على انتفاء المقدمة المنوعة مممي به لان المسائل ترك هناك منصب نفسه و هو المنع والمطالبة فقط و اخذ منصب غيره و هو التعليل كذا في شرح آداب المسعودي و في الرشيدية هو اخذ منصب الغير •

**الغضب** بفتح الغين و الضاد المعجمة هو حركة للنفس مبدؤها ارادة الانتقام كذا في المطول في تقسيم التشبيه باعتبار الطرفين و في الجليلي و ابي القاسم هذا لا يلايم قوله لا يحركها الغضب في تفسير الحلم يكون النفس مطمئنة لا يحركها الغضب بسهولة و لا تضطرب عند اصابة المكروه فاما ان يبني الكلام على التسامح و يراد انه حالة توجب حركة النفس مبدأ تلك الحالة ارادة الانتقام و لذا قيل التحقيق انه كيفية نفسانية تقتضي حركة الروح الى خارج البدن طلباً للانتقام او يراد بقوله لا يحركها الغضب لا يحركها امباب الغضب و قد يقال على تقدير كون الغضب نفس الحركة المراد ان الحلم اطمينان للنفس بحيث اذا حصلت فيها حركة هي الغضب لا تجعلها متحركة بحركة اخرى •

**التغليب** باللام عند اهل المعاني اعطاء الشيء حكم غيره و قيل ترجيح احد المغلوبين على الآخر اجراء للمختلفين مجرى المتفقين نحو قوله تعالى و كانت من العاتقين و الاصل فانتات فعدت الانثى من المذكر تغليبا و قوله تعالى بل انتم قوم تجهلون و القياس ان يوتى بيد اعبيدة لا بتساء الخطاب و قوله تعالى و لله يسجد ما في السموات و ما في الارض غلب فيه غير العاقل على العاقل فاتى بما لكثرة و في آية اخرى عبر بمن فغلب العاقل لشرفه و قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس عد ابليس منهم

بالاستثناء تغليباً لكونه بينهم وقوله تعالى ياليت بيدي وبينك بعد المشرقين أي المشرق والمغرب فغلب المشرق لأنه أشهر الجهتين قال في البرهان وإنما كان التغليب مجازاً لأن اللفظ لم يستعمل فيما وضع له فإن القانتين مثلاً موضوع للذكور فاطلاقه على الذكور والاناث اطلاق على غير الموضوع له كذا في الاتقان في نوع الحقيقة والمجاز •

**المغالبة عند الصرنيي** هو أن يذكر بعد المفاعلة فعل ثلاثي مجرد لبيان غلبة أحد الطرفين المتشاركين في أصل الفعل وتبني على فعله فعله أي بفتح العين في الماضي وضمها في المضارع نحو كارمني فكرمته أكرمه إلا المثال الواوي وما عده ولامه ياء فانه فعله بالكسر ثم باب المغالبة ليس بقياسي فلا يقال بارعني فبرعته أبرعه بل هذا الداب مضموع كثيراً هكذا يستفاد من أصول الأكبري و الرضي شرح الشافية •

**الغيب بالفتح** وسكون الياء هو الأمر الخفي الذي لا يدركه الحس ولا يقتضيه بدنه العقل وهو قسمان قسم لا دليل عليه لا عقلي ولا سمعي وهذا هو المعني بقوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو وقسم نصب عليه دليل عقلي أو سمعي كالصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله وهو المراد بالغيب في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب هكذا ذكر في البيضاوي في تفسير هذه الآية في أول سورة البقرة وقد سبق بيانه في لفظ العالم في فصل الميم من باب العين المهملة • وغيبته در اصطلاح متصوفه مقام كثرت را گویند میرسد حسینی در معنی غیبت و حضور چه خوش گفته

• شعر •

ورنگی با خود اندر کوی او • گم شو از خود تا بدایی بوی او

تا تو نزدیک خودی زین حرف دور • غیبتی باید اگر خواهی حضور

كذا في كشف اللغات •

**الغيبة بالكسر** اسم من الاغتيال بمعنى بد گفتن کسی را بعد از وی ان كان صدقا و ان كان كذبا يسمى بهتانا كما في الصراح • وفي مجمع السلوك الغيبة هي ان تذكر اي ان تذكر اخاك بما يكرهه لو بلغه سواء ذكرت نقصانا في بدنه او في لبسه او في خلقه او في فعله او في قوله او في دينه او في دنياه او في ولده او في ثوبه او في داره او في دابته وفي تفسير الدرر سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الغيبة فقال ان تذكر اخاك بما يكرهه فان كان فيه فقد اغتبتته و ان لم يكن فيه فقد بهتته ثم الغيبة لا تقتصر على القول بل يجري ايضا في الفعل كالحركة والاشارة والكناية لان عايشة رضي الله عنها اشارت بيدها الى امرأة انها قصيرة فقال عليه الصلوة والسلام اغتبتتها والتصديق بالغيبة غيبة والمستمع لا يخرج من الاثم الا بان ينكر بلسانه فان خاف فبقلمه و ان قدر على قطع الكلام بكلام آخر او على القيام فلم يفعل لزمه الاثم و ان قال بلسانه اسكت و هو يشتبه بقلبه فذلك نفاق ولا يخرج من الاثم ما لم يكرهه بقلبه ويرخص لامتظلم ان يذكر ظلم الظالم عند سلطانهم ليدفع ظلمه فلما عند غير السلطان وغير من يعين على الدفع فلا كذا في شرح الادراك رجل اغتاب اهل قرية لم يكن غيبة حتى يصمي قوما بيمينه كذا في الظهيرية سئل بعض المتكلمين عن الغيبة فقال انما يكون

غيبة اذا قصد به الاضرار و الشمانة و اما اذا ذكر ذلك تاحفا لا يكون غيبة و الغيبة في حق الفاسق المعان لا يكون غيبة قال النبي عليه الصلوة و السلام من القى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة و عنه عليه الصلوة و السلام اذكر الفاجر بما فيه كي يحذر الناس و اما اذا كان فاسقا مختفيا مستترا فلا تعلنوه و يكون غيبة و ان ذكر على وجه التعريف لا يكون غيبة كذا في المطالب و يكفي الندم و الاستغفار في الغيبة و ان بلغه فالطريق ان ياتي المغتاب عنه و يستحل و ان تعذر بموته او بغيبته البعيدة استغفر الله و لا اعتبار بتحليل الورثة كذا في الكشف و في الروضة الزندوبية و قال رحمه الله ما لت ابا محمد رحمه الله تعالى فقلت له اذا تاب صاحب الغيبة قبل وصولها الى المغتاب عنه هل يدفعه توبته قال نعم يغفر الله تعالى فانه تاب قبل ان يصير الذنب ذنبا لانه انما يصبر ذنبا اذا بلغت اليه فان بلغت اليه بعد توبته لا تبطل توبته بل يغفر الله تعالى لهما جميعا المغتاب بالتوبة و المغتاب عنه من الشفقة و سئل ابو القاسم رحمه الله تعالى عن رجل اغتاب رجلا ثم استغفر الله تعالى فقال لا يغفر له حتى يغفر له صاحبها قال ابو الليث رحمه الله تعالى ان بلغ الرجل الخبر ان هذا قد اغتابه فلا بد له من ان يستحل منه و ان لم يكن بلغه الخبر فانه يستغفر الله تعالى و لا يخبره لانه لو اخبره اشغل قلبه بذلك كذا في النوازل •

مغيب الاعتدال هو نقطة المغرب و يجيء في فصل الطاء المهمة من باب النون •

فصل الثاء المثلثة • الغوث هو القطب و قيل غيره و يجيء في لفظ القطب في فصل الباء

الموحدة من باب القاف و في كشف اللغات غوث قطب را گویند در هنگامیکه پناه می برند بحضرت وی و در غیر این محل او را غوث نمیگویند • بیت • در چنان وقت غوث خواندش • همه جای غیاث دانندش • و نیز آن دو تن را که یمن و یسار قطب باشند انتهی کلامه •

فصل الدال المهمة • المغمد بالميم نزد شعراء آست که شاعر ارکان شعر چندانکه تواند

بنهد که هر رکني ازان اگر در طول بخواني شعری باشد درست و اگر در عرض بخواني همچنان شعر مستقیم و اجزاء شعر بنوعی نهاده باشد که هر جزوی با هر جزوی که بیوند کنی موزون بود و آنرا انواع است چه اگر از طول و عرض دو شعر حاصل گردد مغمد منحنی باشد و اگر سه شعر بود مغمد مثلث شود و علی هذا القیاس مربع و مخمس و مسدس و مسبع و مئمن و متسع و معشر و مثال مربع که در لفظ مربع نوشته شده کافیست در استعلام امثلة دیگر کذا في مجمع الصنائع •

فصل الراء المهمة • الغرر بفتحین اسم من التفریر بالراء و هو التعریض للهالك و شرعا

ما یوهم انه ليس بموجود کذا في جامع الرموز في بیان البیع الباطل و الغامد • و في البرجندی هو ما لا يعلم عاقبته • و في المغرب الغرر هو الخطر الذي لا یدری ایكون ام لا کبیع السمک فی الماء و الطیر فی الهواء •

الغرة بالضم هي دية الجذیر و هي خمسمائة درهم حقیقیة او حکمیة کما اذا كانت فرسا او امة او عبدا

قیمته تلاك و انما سمیت بها لئلا اول مقادیر الدیات و غرة الشیخ اوله و منها غرة الشهر و الغرة عند الشافعی

وهذه الله متممة درهم قال الفقهاء من ضرب بطن امرأة يجنب مرة على عاقلة الضارب ان القتل المرأة ولدا ميتا ذكرا كان او انثى هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في كتاب الديات •

الغارة . نزد صوفيه جذبۀ الهي را گویند كه پیوسته بدل مالك رسد و نیز سلوك اعمال مقدم باشد و سالك مقهور از بود اگرچه اوامر و اعمال بر جاري باشد كذا في بعض الرسائل •

الاغارة هي المصغ و هو من انواع السرقة و قد سبق في فصل القاف من باب السين المهمة •  
التغير بالياء كالتصرف في اللغة هو كون الشيء بحال لم يكن له قبل ذلك و في الاصطلاح يطلق على معنيين احدهما التغير الدنمي وهو ان يتغير الشيء في ذاته حقيقة وهذا يسمى كونا و فسادا كالخبز اذا صار لحما بعد الاكل و ثانيهما التغير التدريجي و هو ان يتغير في كيفيته مع بقاء صورته النوعية و هذا يخص باسم الاستحالة فالتغير الحاصل اذا ان الغذاء عند و روده لا كبدانا من قبيل الاول لانه عند و روده اليها يخلع الصورة الغذائية و يلبس الصورة الخلطية و التغير الحاصل المدوا عند و روده الى ابداننا من قبيل الثاني فانه عند و روده اليها يتغير منها كيفيته و صورته النوعية باقية هكذا في بحر الجواهر •

التغيير كالتصريف نزد باغاء آنست كه شاعر لفظ را از صورتيكه دارد بصورتي ديكر گرداند تا وزن بيت يا قافيه درست گردد چنانچه ابو شكور حلبي جهت قافيه درين بيت نيلوفر را به نيلوفر تغيير داده • بيت • آب انگور و آب نيلوفر • سر مرا از عبير و مشک بدل • و اين از عيوب است اما اگر اشارتي بدان تغيير رود از عيب دور گردد و بلطافت نزديك شود مثاله • رباعي •

برو از معرفت هائي پر از ريو • سر مرا مكن اي شيخ كاليو

غلط كردم درين معني كه گفتم • زرخدان نگار خویش را سبو

ميب را سبو گفته با كاليو قافيه ساخته كما في مجمع الصنائع •

المغيرة على صيغة اسم مفعول من التغيير هي عند المنطقيين المعدولة كما عرفت في فصل اللام من باب العين وعلى صيغة اسم الفاعل منه عند الاطباء اسم للحمي الدائرة و تسمى بالذائبة ايضا كما في الذخيرة و اللقوة الغاذية و ستعرفها في لفظ الغذاء و المغيرة الاولى هي المولدة و المغيرة الثانية هي المصورة و يجيء في لفظ القوة في فصل الواو من باب القاف •

المغيرة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب مغيرة بن سعد العجلي قالوا الله جسم على صورة رجل من نور على راسه تاج من نور قلبه منبع الحكمة و لما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوق ماجا على راسه ثم انه كتب على كفهِ اعمال العباد فغضب من المعاصي فغرق فحصل بحران احدهما ملج مظلم و الآخر حلونير ثم اطلع في البحر الذير فابصر فيه ظله فانتزع بعضا من ظله فخلق منه الشمس و القمر و اقنبي الباقي من الظل نفيا للشريك و قال لا يذنبني ان يكون معي اله آخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفار من المظلم ،



والمؤمنين من الغير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال و عرض الامانة على السموات والارض و الجبال فابون ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان و هو ابو بكر حملها باصر عمر حين ضمن ان يميذه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة له بعده و قوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في حق ابي بكر وعمر وهؤلاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي و هو حي مقيم في الجبل حاجز الى ان يؤمر بالخروج و قال بعضهم هو المغيرة كذا في شرح المواقف فلمعة الله عليهم على عقائدهم الباطلة •

**الغريبة** وكذا التغاير هو كون كل من الشيئين غير الآخر وبقوله العينية هو ليس نفس الانثنية بل صورة ليس مستلزما لتصورها فان الانثنية كون الطبيعة ذات وحدتين وبقوله كون الطبيعة ذات وحدة او وحدتين وحينئذ لا يتصور بينهما واسطة فالمفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيرة و الانعينة و شيخ الاشعري اثبت الواسطة وفسر الغيرية بكون الموجدتين بحيث يقدر ويتصور انك احدهما عن الآخر في حيز او عدم فخرج بقيد الوجود المعدومات فانها لا ترصف بالتغاير عنده بذات على ان الغيرة من الصفات الوجودية فلا يتصف بها المعدومان ولا موجود ومعدوم وخرج الاحوال ايضا لا يتقاربان ولا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا ما لا يجوز الانفكاك بينهما كالصفة مع الموصوف و الجزء مع الكل فانه لا هو ولا غير فان الصفة ليست عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وايضا غير الموصوف ولا غير الكل ان لا يجوز انفكاك بينهما من الجاهدين وهو ظاهر معتبر عندهم في الغيرين وقيد في حيز او عدم يشتمل المنعز و غيرة فالجسمان الموجودان في الخارج اذا فرض قدمهما كانا متغايرين بالضرورة ولو دل الشرع والعرف والمنعة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة ولو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك وكذا الحال في الصفة والموصوف فانما قامت ليس في الدار غير زيد و كان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وزد بان في الصورة الاولى تحمل الغير على عدد آخر فوق العشرة وفي الصورة الثانية يراد غيرة من اراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيرة ولا تحمي عليك ان استدلالهم بما ذكره يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواء الجسم فانه غيرة قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيرة وهي كل صفة يمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الانفعال من كونه خالقا ورزاقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه العلم والقوة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى ويرد عليهم الداعي تعالى مع العالم لا متنازع فانك العالم عنه في عدم استحالة عدمه تعالى ولا في الحيز لا متنازع تحيزه واجيب بان المراد جوار الامكانات من الجاهدين في التعقل لا في الوجود

والأخيل الغيران هما اللذان يجوز العلم بهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم بعين تعقل البشري  
ولذلك يحتاج الى اثبات بالجرهان وهذا الجواب انما يصح اذا ترك قيد في عدم الوحي من  
التعريف و اعلم ان قولهم لا هو ولا غير مما استبعد الجمهور جدا فانه اثبات بواسطة عين النفي و اثبات  
ان الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كلما هو غير فليس بعين ومنهم من  
اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي راجع الى الاصطلاح فانهم اصطاحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما  
ولا مشاحة في الاصطلاحات واستدلواهم بالعرف و اللغة و الشرع ببيان لمناخبة الاصطلاح لأمور الثلاثة و فيه انهم  
ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح  
والحق انه بحث معنوي ومرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية على ما ذهب عليه المحققون  
من الاشاعرة و الصوفية من ان صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة به كما ذهب اليه  
الجمهور من ان لكل منها هوية مغايرة لهوية الآخر ان لم يبق دليل على امر سوى التعلق ولذا فسر القاضي  
البيضاوي في تفسيره العلم بالكشاف و القدرة بالتمكن و الارادة بتدرجهم احد المقدورين فهذا القول عندهم  
راجع الى نفي الصفات في الوجود و اثباتها في العقل هكذا في شرح المواظف و غيره • و قد رر اصطلاح  
صوفيه عالم كرن را گویند كه اهم غيريت و سوائيت بر اطلاق ميكنند و اين بر دو نوع است يكى عالم لطيف  
چنانكه روح و نفوس و عقول دريم عالم كذيف چنانكه عرش و كرسي و فلک و غيره اجسام و اين مرتبه را  
هوي الله و كذبت گویند زیراكه درين مرتبه استدار وجود حق است بصور اديان و اكون كذا في كشف الغات •  
**فصل الزاء المعجمة • الغريزة** بالراء المهملة الطبيعية و منه الحرارة الغريزية و الرطوبة الغريزية  
و قد تفسر بملكة تصدر عنها صفات ذاتية كذا في الاطول في باب التشبيه و هي اصطلاح النحاة الصفة التي  
لا يكون للعين فيها نصيب بل تعرف بالتجربة و النظر المتعلق بالقلب على ما يجيء في لفظ الفهم  
في فصل التاء الفوقانية من باب النون •

غرئز نزد اهل جفر عبارت است از بیذات حروف كذا في بعض الرسائل •

**فصل الضاد المعجمة • الغرض** بفتح الغين و الراء المهملة ما لاجله فعل الفاعل و يسمى علة  
غائية اي الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل و به يصير الفاعل  
فاعلا و لذا قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل كذا في شرح العقائد العنصرية للدواني قال الاشاعرة  
لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض ان لا يجب عليه تعالى شيء فلا يجب ان يكون فعله معللا بالغرض  
ولا يقبح منه شيء فلا قبح في خلوا افعاله من الاغراض بالكلية و وافقهم في ذلك جهابذة الحكماء و طوائف الالفين  
بأنه على كون افعاله تعالى بالاختيار لا بالاجباب و خالفهم المعتزلة و ذهبوا الى وجوب تعليلها و قالت الفقهاء لا يجب  
بذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد و تفقد و احصائنا احتج المعتزلة بان الفعل الخالي عن الغرض هدفه

ولأنه لا يبيح تجنبه تعالى هذه واجاب عنه الاشاعة بأنه ان اردتم بالعجب ما لغرض فيه فهو اول المسئلة المتنازع فيها و ان اردتم امرا آخر فلا بد من تصويره ومدّ يجاب بان العجب ما كان خاليا من الفوائد والمنافع وانفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخاوتاته لكنها ليست اسبابا باعثة على اعدامه و علا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضه ولا علا غائية لانفعاله حتى يلزم استكمالها بها بل تكون غايات ومنافع لانفعاله تعالى و انارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شئ من انفعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظاهر الدالة على تعديل انفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض كذا في شرح المواقف ومدّ يقال المقصود يسمى شرعا اذا لم يمكن المفاعل تحصيله الا بذلك الفعل وزيادته اصطلاح جديد لم يعرف له مستند لا عقلا ولا نفلا كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية وقد يطاق الغرض بمعنى الغاية سواء كان باعثا للمفاعل على الفعل او لا صرح به المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية •

**فصل الطاء • الغبطة بالكسر وسكون الموحدة** نيكوني احوال و آرزو بردن بحال كسي بي آنكه زوال آن خواهند ازوى كذا في الصراح وقد سبق في لفظ الحسد في فصل الدال من باب الحاء المهملذين •

**المغالطة هي** عند المنطقيين قياس فاسد اما من جهة الصورة او من جهة المادة او من جهةها صعا و لاتي بها غلط في نفسه مغالط لغيرة و لولا القصور وهو عدم التمييز بين ما هو هو و بين ما هو فغيره لما تم للمغالط صناعة فهي صناعة كاذبة تدفع بالغرض اذ الغرض من معرفتها الاحتراز عن الخطاء وربما يمتحن بها من يراد امتحانه في العلم ليعلم به بعدم ذهاب الغلط عليه كماله وبذهابه عليه فصورة و بهذا الاعتبار تسمى قياسا متحاييا ومد نستعمل في تبكيث من يوهم العوام انه عالم ليظهر لهم عجزه عن الفرق بين الصواب والخطا فيصدون عن الاعتداء به و بهذا الاعتبار تسمى قياسا عفاديا كذا في شرح المطالع والصادق الحلواني حاشية الطيبي قال شارح اشراق الحكمة مواد المغالطة المشبهات لفظا او معنى و لهذه الصناعة اجزاء ذاتية صناعية وخارجية والاول ما يتعلق بالتبكيث المغالطي وعلى هذا فنقول ان اسباب الغلط على كثرتها ترجع الى امر واحد وهو عدم التمييز بين الشئى واشباهه تم انها تنقسم الى ما يتعلق بالالفاظ الى ما يتعلق بالمعاني والاول ينقسم الى ما يتعلق بالالفاظ لا من حيث تركيبها والى ما يتعلق بها من حيث تركيبها والاول لا يخلو اما ان يتعلق بالالفاظ انفسها وهو ان يكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد وبين غيره ويدخل فيه الاشتراك والتشابه والمجاز والاستعارة وما يجري مجراها و يسمى جهدها بالاشتراك اللفظي واما ان يتعلق باحوال الالفاظ وهي اما احوال ذاتية داخلية في صيغ الالفاظ قبل تحصيلها كالاشتباه في لفظ المختار بسبب التصريف اذا كان بمعنى الفاعل او المفعول واما احوال عارضة لها بعد تحصيلها كالاشتباه بسبب الاعجام والاعراب والمعلقة بالتركيب تنقسم الى ما يتعلق بالاشتباه فيه بنفسه بالتركيب كما يقال كل ما يتصوره العقل فهو كما يتصوره فان لفظ هو يعود تارة الى المفعول وتارة اخرى الى

العائق والى ما يتعلق بوجوده و عدمه اى بوجود التركيب و عدمه وهذا الآخر ينقسم الى ما لا يكون التركيب فيه موجودا فيظن معدوما و يسمى تفصيل المركب و الى عكسه و يسمى تركيب المفصل و اما المتعلقة بالمعاني فلا بد ان تتعلق بالتأليف بين المعاني ان الانفراد لا يتصور فيها غلط لو لم يقع في تأليفها لمقصودا و لا يخلو من ان تتعاقب بالتأليف يقع بين النضاي او بالتأليف يقع في قضية واحدة و الواقعة بين القضايا اما قياسي او غير قياسي و المتعلقة بالتأليف القياسي اما ان تقع في القياس نفسه لا بقياسه الى نتيجة او تقع فيه بقياسه الى نتيجة و الواقعة في نفس القياس اما ان تتعلق بمادته او بصورته اما المادية فكما تكون مثلا بحيث اذا رتبست المعاني فيها على وجه يكون صادقا لم تكن قياسا و اذا رتبست على وجه يكون قياسا لم يكن صادقا كقوله كل انسان ناطق من حيث هو ناطق و لا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيث ان مع اثبات قيد من حيث هو ناطق فيهما تكذب الصغرى و مع حذفه عنهما تكذب الكبرى و ان حذف من الصغرى و اثبت في الكبرى تنقلب صورة القياس لعدم اشتراك الوسط و اما الصورية فكما تكون مثلا على ضرب غير منتهج و جميع ذلك يسمى سوء التأليف باعتبار البرهان و سوء التركيب باعتبار البرهان و اما الواقعة في القياس بالقياس الى النتيجة فتقسم الى ما لا يكون النتيجة معادلة لاحد اجزاء القياس فلا يحصل بالقياس علم رائد على ما في المقدمات و تسمى مصادرة على المطالب و الى ما تكون مغايرة لكنها لا تكون ماهي المطلوب من ذلك القياس و يسمى وضع ما ليس بعلة علت كمن احتج على امتناع كون الفلک بيضيا بانه لو كان بيضيا و تحرك على قطره لا يصور له الحلاء و هو ان محال ان امحال ما لم يكن من كونه بيضيا بل منه مع تحركه حول الفصراذ لو تحرك على الاطول اما ان لم يكن من ذلك و كقوله الانسان وحده ضحك و كل ضحك حيوان و اما الواقعة في قضايا ليست بقياس فتسمى جمع المسائل في مسألة كما يقال زيد وحده كاتب مائة قضيتان لمادته انه ليس غيره كاتبا و اما المتعلقة ببعضيه الواحدة و اما ان تقع فيما يتعلق بجزئي القضية جميعا و ذاك يكون بوقوع احدهما مكان الآخر و يسمى ايهام العكس و منه الحكم على الجنس بحكم نوع منه مخرج تحتة نحو هذا لون و اللون مراد بهذا سواد و منه الحكم على المطلق بحكم المقيد بحال او وقت نحو هذه رقبة و الرقبة مؤمنة و اما ان تقع فيما يتعلق بجزء واحد منها و تنقسم الى ما يورد فيه بدل الجزء غيره مما يشبهه كموارضة او معروضاته مثلا و يسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن رأى الانسان انه يلم له التوهم و التأليف فظن ان كل متوهم متالف و الى ما يورد فيه الجزء نفسه و لكن لا على الوجه الذي ينبغي كما يؤخذ معه ما ليس فيه نحو زيد الكاتب انسان او لا يؤخذ معه ما هو من الشرط او القيود كمن يأخذ غير الموجود كاتبا غير موجود مطلقا و يسمى سوء اعتبار الحمل نقد حصل من الجميع ثلثة عشر نوعا ستة منها لعظية يتعلق ثلثة منها بالبسائط هي الاشتراك في جوهر اللفظ و في احواله الذاتية و في احواله العرضية و ثلثة منها بالتركيب و هى ان في نفس التركيب و تفصيل المركب و

تركيب المفصل و سبعة معنوية اربعة منها باعتبار القضايا المركبة و هي سوء التاليف و المصادرة على المطلوب و وضع ما ليس بعلة علة و جمع المصائل في مسألة واحدة و ثلثة باعتبار القضية الواحدة و هي ايهام العكس و اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و حرم اعتبار الحمل فهذه هي الاجزاء الذاتية الصناعية لصناعة المغالطة و اما الخارجيات فما يقتضي المغالطة بالعرض كالتشجيع على المخاطب و سوق كلامه الى الكذب بزيادة او تاويل و ايراد ما يحيرة او يجنبه من اخلاق العبارة او المبالغة في ان المعنى دقيق او ما يمنعه من الفهم كالخلط بالحشو و الهذيان و التكرار و غير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفاء و غيره من المطولات انتهى ما في شرح افراق الحكمة • فائدة • مقدمات المغالطة اما شبيهة بالمشهورات و تسمى شعبا او بالاوليات و تسمى سفسطة هكذا في تكملة الحاشية اجلالية قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي المفهوم من شرح المطالع ان القياس المركب من المشبهات بالقضايا الواجبة القبول يسمى قياسا موصطائيا و المركب من المشبهات بالمشهورات يسمى قياسا مشاغبيا و ان الصناعة الخامسة منحصرة فيهما و ان صاحب السومسطائي في مقابلة الحكيم اي صاحب البرهان و صاحب المشاغبي في مقابلة الجدلي و المفهوم من شرح الشمسية ان الصناعة الخامسة هي السفسطة و هي القياس المركب من الوهميات و المفهوم من غيرها الصناعة الخامسة هي القياس السفسطي و هو مركب من الوهميات او من المشبهات بالاوليات او بالمشهورات و قيل المشهور في كتب القوم ان الصناعة الخامسة هي المغالطة التي تحتها السفسطي المذكور اعني القياس المفيد للجزم الغير الحق المركب من الوهميات او المشبهات بالاوليات او بالمشهورات و الشغبى اعنى القياس المفيد للتصديق الذي لا يعتبر فيه كونه مقابل عموم الاعتراف لكن مع فقدان ذلك العموم فهو في مقابلة الجدول قال اقول الظاهر ان المغالطة لا تنحصر فيما ذكر لان المركب بالمشبهات بالمسلمات و المركب من المقدمات اليقينية التي فسدت صورته لم يندرج في شيى من الصناعات و لابد من الاندراج •

**الغلط الصريح المحقق و غلط النسيان و غلط البدأ من انواع بدل الغلط و قد سبقت في لفظ البدل •**

**فصل الظاء المعجمة • المغلط** هو عند الاطباء ضد الملطف و هو دراء يجعل قوام الرطوبة اقل

من المعتدل او اغلط مما كان عليه و يجيى في فصل الفاء من باب اللام مع بيان الغليظ •

**فصل القاف • الاستغراق** بالراء هو عند الصوفية ان لا يلتفت قلب الذاكر الى الذكر في الثناء

الذكر و لا الى القلب و يعبر العارفون عن هذه الحالة عن الغناء كذا في مجمع السلوك و تعريف للاستغراق قد سبق في لفظ المعرفة في فصل الفاء من باب العين المهملة •

**الاغراق** نوع من المبالغة و قد سبق في فصل الغين المعجمة من باب الباء الموحدة •

**المغلق** بصيغة اسم المفعول من الاغلاق نزل بلغاء آنست كه در هر بستن الفاظ و معاني چنان بكوشد

كه از سياق و سباق جز بتاصل بر غوامض و مقاصد اطلاع ندوان يافت و آنچه از فنون گويد بر مصطلحات



اهل اين فن گویند و بر مصطلحات و قواعد همه فنها همه خلق و قوف ندارد و افلاق بدان سبب میشود •  
**فصل اللام • الغزل** بفنکته این اسم من المغازاة بالزاد المعجمة بمعنی سخن گفتن با زنان کما فی الصراح و در اصطلاح شعراء عبارت است از ابیات چند متحد در وزن و قاعده که بدست اول آن ابیات مصرع باشد فقط و مشروط آنست که متجاوز از دو اوزده نباشد اگر چه بعضی شعراى سلف زیاده از دوازده هم گفته اند فاما احوال آن طریق غیر مسلوك است و اکثر ابیات غزل را یازده مقرر کرده اند و هر شعریکه زیاده بران بود آنرا قصیده گویند و در غزل غالباً ذکر حال محبوب و صفت حال محب و وصف احوال عشق و محبت بود کذا فی مجمع الصنائع و غزل را تشبیب نیز گویند کذا فی جامع الصنائع و صاحب مجمع الصنائع تشبیب را از انواع غزل شمرده •

**الغسل** بانضم و سکون السین لغة میلان الماء مطلقاً ثم نقل شرعاً لسیلان الماء علی جمیع البدن کذا فی شرح المنهاج •

**الغفلة** لغاء تذکر فی لفظ الغسیان فی فصل الیاء التحدیثیة من باب النون •

**فصل المیم • لغمام** بالفتح هو الرموب الطای و قد سبق فی فصل الیاء الموحدة من باب الراء المهملة •  
**الغنيمة** یا ذون علی وزن اللطيفة هي المال الماخوذ من الکفار بالغتال و اما الماخوذ بلا قتال فیسمى فیثا کذا فی فتح العذیر فی کتاب السیر •

**فصل النون • الغبن** بالفتح و سکون الموحدة لغة زان آوردن بر کسی در بیع و شراء و فی الشریعة قسمان غبن فاحش و غبن یمیر فی جامع الرموز فی کتاب الوكالة فی فصل لا یصح بیع الوکیل القدیمة ما قوم به المقومون کلهم و ما قوم به مقوم واحد دون کلل فغبن یمیر و ما لم یقوم به احد فغبن فاحش و هذا هو الصحیح و علیه افتروی و فی البرجندی ان القيمة ما قوم به اکثر المقومین و ما قوم به اقلهم و یكون زائدا علی ما قوم به اکثر فغبن یمیر یغبن به الناس و ان کان زائدا بحیث لم یقوم به احد فغبن فاحش لا یتغاس به الناس انتهى و علی راية الجامع عن محمد رحمه الله ان الیسیر نصف العشر او اقل و فی الخزانة ان الیسیر فی الحيوان ده نیم و فی العروض ده یازده و عن الحصن العکس و قیل فی العرض ده نیم و فی الحيوان ده یازده و فی العقار ده درازده و ذکر التمر تاشی انه فی کلل ده نیم عند بعض •

**الغسانیة** بالسین فرقة من المرجئة اصحاب غسان الکوفی قالوا الايمان هو المعرفة بالله و رسوله و بما جاء من عندهما اجمالاً لا تفصیلاً و هو یزید و لا ینقص و ذلك الاجمال مثل ان یقول قد فرض الله الحیج و لا ادري این الکعبة و لعلها بغير مكة و بعث محمد صلی الله علیه و آله و سلم و لا ادري آ هو الذی بالمدينة ام غیره و فسان کان یحیکه ای القول بما ذهب الیه من ابي حنیفة رحمة الله علیه و یعتد من المرجئة و هو افتراء علیه کذا فی شرح الموانف •

## فصل الواو • الغزو بالفتح و سكون الزاء المعجمة لغة قصد القتال مع العدو خص في عرف

الشرع بقتال الكفار كذا في فتح القدير وفي اصطلاح اهل السير هو الجيش القادم لقتال الكفار الذي كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه واما الجيش الذي لم يكن فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيسمى سرية وبعثا هكذا في ترجمة صحيح البخاري •

الغلو هونوع من المبالغة وقد سبق في فصل الغين المعجمة من باب الاء الموحدة و يطلق ايضا

على الحركة التي هي قبل التذوين الغالي كما يجيء في فصل الذون من باب الذون •

## فصل الياء التحتانية • الغذاء بالكسر والذال المعجمة واما عرفا ما من شانه ان يصير بدل ما

يتحلل كالحنطة والخبز واللحم واما عد المواد منه وهو لا يغذر لبساطة لانه معين الغذاء ان هو جوهري ارضي فلا بد له من مرقق الى الاعضاء ميمما المجاري الضيقة وفي اصطلاح الاطباء ما يقوم بدل ما يتحلل منه وهو بالحقبة الدم وباني الاخلاط كالبزير كذا يستفاد من جامع الرموز في كتاب الصوم وفي شرح المؤجز ان الغذاء في الطب يقال على معنيين احدهما على الجسم الذي خلع الصورة الغذائية ولبس الصورة العضوية وهو غذاء بالفعل و ثانيهما على الجسم الذي هو بالقوة كذلك وتلك القوة اما قريبة كالرطوبة الذاتية واما بعيدة كالخبز واللحم واما متوسطة بينهما كالخلط وهذا غذاء بالقوة انتهى وقال السيد السند في شرح الموافف في مبحث النفس البدائية قال الامام الرازي الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالسنخالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو يعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق في الاعتقاد ويقال له غذاء عند ما صار جزءا من المعتدي شديدا به بالفعل فقله وفد يغال له تفصيل لما قبله بلا شبهة ولو كان بالغذاء لكان اظهور لم يشبهه على احد ان معانيه ثلثة انتهى فالاجرام الفلكية والعناصر ليست غذاء اصلا باحدى المعاني المذكورة اذا الغذاء كما تقرر عندهم يجب ان يكون مشابها للمعتدي في عدم البساطة وكذا المعادن وغيرها مما لا يصلح لخاع الصورة الغذائية ولبس الصورة العضوية والغذاء في قولهم الصورة الغذائية بالمعنى اللغوي المعلوم المشهور الذي فارسيه خورش فلا دور ودخول الاخلاط والرطوبات في حد الغذاء بالقوة لا يضر هكذا في شرح القانون في بعد ذكره الغذاء بمعنيين بالفعل و بالقوة على طبق ما في شرح المؤجز وتحقيق قولهم يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء ان البدن لا يمكن تكونه الا من رطوبة مقارنة لحرارة تنفضها وتغذيها ان الحرارة كيفية منفصلة وتحلل الرطوبة و فئاؤها موجب لتحلل الحرارة و فئاؤها تضعف مادتها و فئاؤها فلا بد من البديل عما يتحلل من البدن اذ لو لا ذلك البديل لما بقي البدن مدة تكونه فضلا عن استكمال فذلك البديل هو الغذاء والقوة الذي تشبه الغذاء بالمعتدي بدلا لما يتحلل منه تسمى قوة غذية ومغيرة والمراد بالغذاء ههنا اما المعنى اللغوي او الغذاء بالقوة لانه اذا صار غذاء بالفعل فلا تصرف للصادية ولا يرد الهائمة ان المراد بالمشابهة ان يصير مثله في المزاج والقوام واللون والجوهر

والهاضمة لاتفعل ذلك بل تجعل الغذاء صالحا لقبول فعل الغازية كما في شرح حكمة العين أعلم ان الغذاء بالقوة اذا بفعل يعرض له اربع حالات حتى يصير جزء البدن ويقال له الهضوم الاربعة ويجيى في فصل الميم من باب الهاء التقسيم قالوا الذي يرد على البدن و بينه وبين حرارة البدن فعل وانفعال اما ان لا يتغير عن حرارة البدن او يتغير عنها وعلى كلا التقديرين اما ان لا يتغير البدن او يتغير فهذه اربعة اقسام لكن القسم الاول اي ما لا يتغير عن البدن ولا يتغير محال فالاتمام الممكنة ثلثة الاول وهو ما يتغير عن البدن ولا يتغير نوعا لانه اما ان يشتبه به اي بالبدن او لا يشتبه به والاول الغذاء المطلق كالخبز واللحم والثاني الدواء المعتدل والقسم الثاني وهو ما يتغير عن البدن ويتغير ثلثة انواع لانه اما ان يشتبه بالبدن اولا والثاني اي غير المشتبه به اما ان يكون من شانه انساد البدن اولا والاول الغذاء الدوائي اذا كانت الغذائية غالبية على الدوائية كالجس و ماء الشعير وان كان على العكس فهو الدواء الغذائي والثاني الدواء السمي كسم الفار و انيون والثالث الدواء المطبق كالزنجبيل والقسم الثالث وهو ما لا يتغير عن البدن ويتغير بان يفسده يسمى بالسم المطلق كسم الانامي وليس لهذا القسم قسم آخر غير هذا كذا في شرح القانونية وقد يقسم بطور آخر ويقال ما يؤكل ويشرب وهو يؤثر في البدن اما بكيفية من الحرارة والبرودة وغيرهما فقط وهو الدواء المطلق كالفلفل واما بمادته فقط وهو الغذاء المطلق كالخبز واللحم والمادة في الحقيقة ليست فاعلة بل قابلة ابداء لكن لما قبلت صورة العضو وخلفت عوض التحلل او زادت عليه كما في من النمو سمي هذا القدر منها تأثيرا و فعلا و اما بصورته فقط وهو ذو السامة فان كان تائيرة موافقا للطبيعة بان لا يفسد الحيوة فيسمى ذا السامة الموافقة وهو ان كان مركبا يسمى بالتريق و ان كان مفردا يسمى فادزهر و ان كان تائيرة مخالفا للطبيعة بان يفسد الحيوة يسمى سما او بمادته و كفيته معا وهو الغذاء الدوائي ان كان التأثير بالمادة غالبا و ان كان بالعكس يسمى دواء غذائيا او بمادته و صورته معا وهو الغذاء الذي له خاصية او بكيفيته و صورته معا وهو الدواء الذي له خاصية او بمادته و صورته و كفيته معا وهو الغذاء الدوائي الذي له خاصية و يصا الغذاء اما لطيف وهو الذي يتولد منه دم رقيق و ينفعل عن الغازية بسهولة و يدرج على الاستحالة الى جرهر العضو لغلبة العنصر اللطيف على مادته و يفارق البدن سريعا كالاشربة و اما كثيف وهو الذي يتولد منه دم غليظ صعب الانفعال بطيى الاستحالة و الانفعال لغلبة العنصر الكثيف على مادته كالحم البقر او معتدل بينهما كالبويض الليمبرشت ان يتولد منه دم معتدل لاسواء العنصر اللطيف والكثيف فيه و كل منها ينقسم الى صالح الكيموس وحسنه وهو ما يتولد منه الخلط اللائق للبدن كالشراب والى ردي الكيموس وفاسده وهو ما لا يكون كذا كالفجل والى المتوسط بينهما فيحصل الاقسام تسعة بضرب الثلثة في الثالثة و كل واحد من هذه الاقسام ينقسم الى كثير التغذية وهو الذي يصير اكثر جزء البدن كاللحم والشراب والى قليلها وهو الذي يصير اقل منه جزء البدن كالجبن والى متوسط بينهما كالحما

في شرح القانونيّة و الإقتصائي فيحصل حينئذ الاتسام بمبعة و عشرون بضرب التسعة في الثلاثة •  
الأغراء بالراء المهملة عند النحاة هو معمول الزم المقدر و يكون مكررا مثل التحذير نحو اخاك اخاك  
اي الزم اخاك كذا في الإرشاد واللباب فاخاك مفعول به للزم المقدر و هذا من المواضع التي يجب  
حذف الفعل فيها •

الغشي يضم الغين و سكون الشين المعجمة كما قيل و المشهور فتح الغين هو تعطل أكثر القوى  
المحركة و الحساسة لضعف القلب من الجوع أو الوجد أو غيره و اجتماع الروح الحيواني كله إليه كذا في  
بحر الجواهر و عشي در اصطلاح صوفيه عبارت است از چيزيكه نشيند بر روي مرآت قلوب و رنگ پيدا  
كند در بصيرت كذا في اطائف اللغات •

الانغماء بالميم عند الفتهاء آفة تعرض الدماغ أو القلب بسببها تتعطل القوى المدركة و المحركة  
حركة ارادية عن افعالها و اظهار آثارها فيدخل فيه الغشي و اما عند الأطباء فان كان ذلك التعطل لضعف  
القلب و اجتماع الروح إليه بسبب تحقظه في داخله فلا يجد منفذا فهو المسمى بالمشي و ان كان لا مثله  
بطون الدماغ من بلغم غليظ فهو مخصوص باسم الانغماء كذا في البرجندي • و في جامع الرموز الانغماء  
ضعف القوى بغلبة الداء فيدخل فيه الغشي و في حدود الامراض الانغماء ضعف القوى القلبية يقال اغمي  
عليه فهو مغشى عليه و قد يطلق على الصرع الخفيف •

الغنى بالكسر و الفون و القصر مقابل الفقر كما يجيء في فصل الراء المهملة من باب الفاء و في خلاصة  
السلوك الغنى على ما قال بعض الحكماء هي سكون القلب بموعد الله تعالى و قال اهل الله الغنى الرضاء  
بالموجود و الصبر على المفقود و قيل قوت القلب مع القلة و سراحيال و قطع الآمال و ترك القيل و القال انتهى •  
الغنى كالكريم نعت من الغنى في جامع الرموز المتبادر من الغنى خلاف الفقير كما في العكس  
فهو من له نصاب و في الاختيار ان الغنى ثلثة محييج كاسب قادر على قوت يوم و مالك لنصاب موجب  
للفطرة و الاضحية لا الزكوة و مالك لنصاب موجب لكل و قد جاز صرف الزكوة الى الاول بلا خلاف انتهى  
و يجيء له معان أخر في لفظ الفقير • و در لطائف اللغات ميگوید غني در لغت صاحب مال و در اصطلاح  
صوفيه عبارت است از مالك تمام پس غني بذات متحقق نيست مگر حق و غني از عباد كسي است  
كه مستغنى است بحق از هر چه ما سواى اوست •

الغواية بالفتح و بالواو هي سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب قيل لا نسلم ذلك بل هي  
عبارة عن حالة حصلت للسلوك في سلوكه وهي كونه فاقا لما يوصله الى المطلوب مخطئا فيه فانها بمعنى  
الضلالة و هي مقابلة للهدى بمعنى الهدى و هو ليس عبارة عن نفس سلوك طريق يوصل الى المطلوب لانه  
مطارد للهداية و هي الدلالة و السلوك ليس مطاوعا للدلالة و تعريفها بفقدان ما يوصل الى المطلوب باطل

ايضا لان من تقاعد عن تحصيل المطالب بالمرّة و لم يصلك طريقا اصلا فاقد لما يوصل اليها و ليس بغار اصلا هكذا يستفاد من حواشي شرح المطالع في الخطبة و قد مر في لفظ الضلالة .

**الغاية** هي تطلق على معان منها نوع من انواع الزخارف وقد سبق في فصل الفاء من باب الزوا المعجمة ومنها الطرف المقطوع عن الاضافة بحذف المضاف اليه لفظا مع كون الاضافة مرادة معفى و بني المضاف على الضم مثل قبل و بعد اي قبل هذا و بعد هذا و الحق بالغايات لا غير و لا حسب و ان لم يكونا ظرفين كما في الارشاد و حواشيه و الغايات من المبنيات العارضة و هذا المعنى من مصطلحات النجاة ومنها الفرض و يسمى علة غائية ايضا و هي ما لاجله اقام الفاعل على فعله و هي ثابتة لكل فاعل فعل بالقصد و الاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض فلا توجد في الانعال الغير الاختيارية و لا في افعاله تعالى كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و قد سبق ايضا في فصل الصاد المعجمة و هي قد تضاف الى الفعل يقال غاية الفعل و قد تضاف الى المفعول يقال غاية ما فعل و قد سبق في تقسيم العلوم المدونة قال شارح التجريد اعلم ان الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة المثبتة في عضلة العضو و المبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية و الابدع هذه هو تصور الملائم او المنافي فاذا ارتسم بالتخيل و التفكير صورة في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فتخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة و هو الوصول الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية المحركة و ليس لها غاية غير ذلك و هو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية و غرضا للقوة الشوقية ايضا فان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع و يتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه و انتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة و قد لا يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى فان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقائه لحبيب له فيشتاق و يتحرك الى مكانه فتنتهي حركته الى ذلك المكان و لا يكون نفس ما انتهى اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى آخر لكن يتبعه و يحصل بعده و هو لقاء الحبيب على تقدير المغايرة بين غايتي المحركة و الشوقية فان لم تحصل غاية الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالمحركة باطلة بالنسبة الى الشوقية اذ لم تحصل بها ما هو غاية لها و ان حصلت غايتها فهو خبر ان كان المبدأ هو التفكير او عادة ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق و ملكة نفسانية كاللعب باللكية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات الموضى او عبث و جزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء اليه و منها ما يترتب على الفعل باعتباره كونه على طرف الفعل قالوا كل مصلحة و حكمة تترتب على فعل الفاعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته و تسمى فائدة ايضا من حيث ترتبها عليه فهما اي الغاية و الفائدة متحدتان ذاتا و مختلفتان اعتبارا و تعلمان الانفصال الاختيارية و غيرها و الفرق بين



الغاية بمعنى الغرض و بين الغاية بهذا المعنى انها بهذا المعنى اعم من وجه من الغاية بمعنى الغرض لوجودهما في الانعال الاختيارية و وجود الغاية بهذا المعنى فقط في الانعال الغير الاختيارية و وجودها بمعنى الغرض فقط فيما اذا اخطأ في اعتقاده و بالجملة فالفائدة و الغرض مختلفان ذاتا و اعتبارا كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و يوبده ما قال شارح التجريد الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتنادى اليه الفعل و ان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله و هي بهذا المعنى اعم من العلة الغائية و بهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها و لا قصد و كذا اثبتوا لاسباب الاتفاقية غايات قالوا ما يتنادى اليه الفعل ان كان تاديه دائما او كثيرا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا و ما يتنادى هو اليه غاية ذاتية و ان كان تاديه مساويا او اقلها يسمى الفعل سببا اتفاقيا و ما يتنادى هو اليه غاية اتفاقية •

### \* باب الفاء \*

#### فصل الهمزة • الفاء لغة اسم حرف من حروف الهجاء و عند الصرفيين يطلق على اول حروف

اصلية و يسمى فاء الكلمة و فاء الفعل ايضا •

الفيء على حد الشئ في اللغة الرجوع سمي به الظل في عرف الرياضيين لرجوعه من جانب الى جانب و بعضهم يخصه بالظل بعد الزوال و يخص الظل قبل الزوال باسم الظل و اضافته الى الزوال لادنى ملازمة لان المراد بفيء الزوال هو ظل الاشياء عند ما تكون الشمس على نصف النهار و زوال الشمس من نصف النهار الى جانب المغرب يكون بعده بلا واسطة كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجهميني و سبق ايضا في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة و الفيء عند الفقهاء جعل الشخص نفسه حائثا في مدة الايلاء بالوطي عند القدرة و بالقول عند العجز كذا في جامع الرموز في فصل الايلاء و ايضا يطلق عندهم على ما يحل اخذه من اموال الكفار كما في البرجندي في كتاب الجهاد حيث قال في المغرب الفيء ما ينال من اهل الشرك بعد ما يضع الحرب اوزارها و يصير الدار دار الاسلام و حكمه ان يكون لكافة المسلمين و لا يخمس و عند الفقهاء كل ما يحل اخذه من اموال الكفار فهي فيء انتهى و في فتح القدير الفيء هو المال الماخوذ من الكفار بغير قتال كالخراج و الجزية و اما الماخوذ بقتال فيسمى غنيمة و في جامع الرموز في كتاب الجهاد الفيء ما اخذه الامام من اموال الكفار سواء كان غنيمة او جزية او مال صلح او خراجا انتهى و في البحر الرائق في باب المرتدين في القاموس الفيء الظل و الغنيمة و الخراج و القطعة من الطير و الرجوع انتهى فله خمسة معان لغة و اما اصطلاحا ما يوضع في بيت مال المسلمين •

#### فصل التاء المثناة الفوقانية • التفتت بالتاء المثناة الفوقانية كالتصرف عند الأطباء يطلق

على تفرق اتصال واقع في عرض العظم بشرط ان يكون التفرق الى اجزاء مغار و يسمى مفتتا ايضا كذا في شرح القانونية وفي الاقسرائي تفرق الاتصال الواقع في العظم او الغضروف اذا كان تفرقه الى اجزاء مغار يسمى مفتتا انتهى و على انهاء الحرارة الرطوبة الثالثة في الدق كما في بحر الجواهر و المفتت يطلق ايضا على دراء يصغر اجزاء الخلط المتحجر كالبحر اليهودي كما في المؤجز في فن الادوية •

### فصل الجيم • الفختم هو البختج و قد سبق في فصل الجيم من باب الداء الموحدة •

الفرج بالفختم و سكون الراء المهمة في اللغة القبل و عند الفقهاء قد يراد به اعم من القبل و الدبر قال في البرجندي المراد بالفرج في باب الغسل القبل و الدبر جميعا و ان اختلف في اللغة بالقبل • الفالج هو في الطب يطلق على الاسترخاء في اي عضو كان حتى لو عم الشقين من البدن كان فالجا لكن يشترط ان لا يعم الراس اذ لو عم كان سكتة و لو وجد في اربع واحدة مثلا كان فالجا و عليه القدماء و قيل انه استرخاء احد شقي البدن سوى الراس و عليه صاحب الكامل و في العرف اللغوي يطلق على استرخاء احد شقي البدن طولا على التخصيص فمذه ما يكون في الشق المبتدئ من الرقبة و يكون الوجه و الراس معه صحيحا و مذهب ما يسري في جميع الشق من الراس الى القدم و الاستعمال اللغوي يدل على هذا المعنى لان الفالج في اللغة يدل على التخصيف يقال فلجبت الشيء اي قسمته الى نصفين هكذا يستفاد من الاقسرائي و بحر الجواهر •

فصل الحاء • الفتح بالفتح و تكون التاء المثناة الفرقانية عند اهل العربية يطلق على نوع من الحركة و هو من القاب اسبدي كما مر و على فتح القرئى فاه بافظ الحرف و يقال له التفتحيم و هو شديد و متوسط فالشديد هو نهاية فتح الشخص ما به ذلك الحرف و لا يجوز في القرآن بل هو معدوم في لغة العرب و المتوسط ما بين الفتح الشديد و الالة المتوسطة قال اداني و هذا هو الذي يستعمله اصحاب الفتح من القراء و اختلفوا هل الالة فرع عن الفتح او كل مذهب اصل براه و وجه الاول ان الالة لا تكون الا بسبب فان فقد ازم الفتح و ان وجد جاز الفتح و الالة فما من كلمة تمال الا و في العرب من يفتحها فدل اطراد الفتح على امالته و فرعيها كذا في الاتقان •

فتح الباب عند المنجمين عبارة عن نظر الكوكبين الذين بيوتهما متقابلة كنظر المشتري و عطارد فان بيوت المشتري القوس و الحوت و هما مقابلان للجوزاء و السنبلة الذين هما بيتا عطارد و تحقيقه في كتب المنجم • المفتوح هو الحرف الذي فيه الفتح و عند اهل الرمل شكل احدى مراتبه فرد و الباقية ازواج و قد سبق مع بيان المفتوح الاول و الثاني و الثالث و الرابع في لفظ المسدود في فصل الدال من باب السين المهملة • و المفتوح عند المكاسبين هو العدد المنطق و يسمى منطق الجذر ايضا و هو عدد يكون له جذر تحقيقا كالواحد و الاربعة • و المفتوحات عند المكاسبين هي ما سرى باب المساحة و باب

الجبر والمقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب •

**المفتاح** على صيغة اسم الفاعل من التفتيح عند الأطباء دواء يخرج المادة السادة عن المجري إلى خارج عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالكرنس كذا في الموجز في فن الأدوية •

**الانفتاح** عند الأطباء انشقاق العرق في راسه كذا في بحر الجواهر •

**الفرح** بالراء المهملة نزل اهل رمل اسم شكلى امت بدى نصورت - :- •

**الفصاحة** بالمفتاح وتخفيف الصاد المهملة لغة تنبئ عن الابانة والظهور يقال فصيح العجمي وافصح اذا انطلق لسانه وخلصت لغته من المكنة وجادت فلم يلحن وافصح به اي صرح • و عند اهل المعاني تطلق على معان منها وصف في الكلام به يقع التفاضل ويثبت الاعجاز وعليه يطلق الدراعة والبلاغة والبيان وما شاكل ذلك هكذا ذكر الشيخ في دلائل الاعجاز وذاك الوصف هو مطابقة الكلام الفصيح لاعتبار مناصب اي لمقتضى الحال كما يستفاد من الاطول • ومنها فصاحة المفرد وهي خلوصه من تناثر الحروف والغرابية ومخالفة القياس اللغوي • ومنها فصاحة الكلام وهي خلوصه من ضعف التاليف وتناثر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها اي فصاحة الكلمات فهو حال من الضمير في خلوصه اي خلوصه مما ذكر مع فصاحة كلماته واحترزه عن خلوص نحو زيد اجلل وشعرة مستشزر وانفه مسرج فانه ليس بفصاحة ولا يجوز ان يكون حالا من الكلمات في تناثر الكلمات لانه يستلزم ان يكون الكلام المشتمل على الكلمات الغير انصحيحة متنافرة كانت ام لا فصيحاً لانه صادق عليه انه خالص من تناثر الكلمات حال كونها فصيحة فافهم وتقييد التناثر بالكلمات للاحتراز عن تناثر المعني فانه لا يخل بالفصاحة وعن تناثر الحروف لان الخلوص عنه مذكور في قيد فصاحة الكلمات وتفسير كل قيد يطلب من موضعه اما المراد من المفرد والكلام ههنا فقول المراد بالمفرد ما لا يدل جزؤه على معناه وبالكلام ما يقابله سواء كان مركباً تاماً او غيره لان المركب الناقص يوصف بالفصاحة فلا بد ان يكون داخلاً في الكلام وقال المحقق التفتاراني صحة هذا القول يعرف على ان يكون وصف المركب الناقص بالفصاحة مجازياً من قبيل وصف المركب بحال اجزائه وان ثبت منهم اطلاق الكلام الفصيح على هذا المركب وانه لا يكون داخلاً في المفرد وكل من الثلاثة ممنوع بل الحق انه داخل في المفرد لان المفرد اذا قوبل بالكلام يتعين لارادة ما يشتمل المركبات الناقصة ونعم السيد السند هذا القول بما يندفع به المنوع الثلاثة وينقلب ما جعله المحقق التفتاراني حقا بالباطل وهو انه اراد بتعليل تعميم الكلام بوصف المركب الناقص بالفصاحة انه يوصف بالفصاحة مع انه لا يكفي في فصاحة ما ذكر في تعريف فصاحة المفرد بل لا بد معه من الخلوص عن تناثر الكلمات وضعف التاليف والتعقيد فلا يكفي في فصاحتها فصاحة الاجزاء حتى يكون وصفاً بحالها ولا يتوقف دخوله في الكلام على ثبوت اطلاق الكلام الفصيح بل يكفي اطلاق الفصيح لانه بمجرد اطلاق الفصيح يعرف انه داخل في الكلام ان لابد بفصاحته مما لابد بفصاحة الكلام ولا يصح دخوله في المفرد لانه لا يكفي في فصاحته

ما بين في فصاحة المفرد \* ومنها فصاحة المتكلم وهي ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح وفي ذكر الملكة اشعار بان الفصاحة من الهيئات الراسخة حتى لو عبر من كل مقصود بلفظ فصيح من غير رسوخ ذلك فيه لا يسمى فصيحاً في الاصطلاح وفي ذكر يقتدر دون يعبر اشعار بانه يسمى فصيحاً حالة النطق بكل مقصود بلفظ فصيح وحالة عدم النطق بكل مقصود بان ينطق ببعض المقاصد ولم ينطق البعض بعد فلو قيل ملكة يعبر بها لاختص الفصاحة بمن ينطق بمقصوده في الجملة ولم يكن مقصود يرد عليه الا وقد عبر عنه بلفظ فصيح وفي ذكر اللفظ اشعار الى عمومية المفرد والمركب لان الكلام في المقصود للاستغراق اي كل ما وقع عليه قصد المتكلم و ارادته فلو قيل بكلام فصيح لوجب في فصاحة المتكلم ان يقتدر على التعبير عن كل مقصود بكلام فصيح وهذا محال لان من المقاصد ما لا يمكن التعبير عنه الا بالمفرد كما اذا اردت ان تلقي على المحاسب اجزاساً مختلفة ليرفع حسابها فتقول دار غلام جارية ثوب بساط الى غير ذلك \* اعلم ان اطلاق الفصاحة على تلك المعاني بالاشتراك اللفظي لعدم وجدان مفهوم يشترك بين الكل فعلى هذا عموم المفرد والمركب موقوف على تكلف استعمال الفصيح في معنييه كما جوزة البعض او استعماله في ما يطلق عليه الفصيح و يقال له عموم الاشتراك فان قلت هذا التعريف غير مانع لصدقه على الادراك والحياة و نحوهما مما يتوقف عليه الاقتدار المذكور قلنا لا نسلم ان هذه اسباب بل شروط ولو سلم فالمراد بالسبب السبب القريب لانه السبب الحقيقي المتبادر الى الفهم مما استعمل فيه الباء السببية وقد بقي ههنا اباحت وفوائد تركها مخافة الاطذاب فمن اراد فليرجع الى الاطول والمطول و حواشيه \*

**فصل الخاء المعجمة \* الفرسخ** بفتح الفاء والسين وبينهما راء مهملة ساكنة هو ثلثة اميال وهو على ثلثة اقسام فرسخ طولي و يسمى بالخطي ايضاً وهو اثنا عشر الف ذراع طولي وهو المشهور وقيل ثمانية عشر الف ذراع و فرسخ سطحي وهو مربع الطولي و فرسخ جسمي وهو مكعب الطولي \* **الفسخ** بالفتح وسكون السين لغة النقص والتفريق كما في القاموس و شرعاً رفع العقد على وصف كان قبله بلا زيادة ونقصان و المتعاقب اعم من الحقيقي والحكمي فيشتمل فسخ الوارث كذا في جامع الرموز في فصل الاقالة والفرق بين فسخ النكاح والطلاق ان الفسخ لا ينقص شيئاً من عدد الطلاق بخلاف الطلاق فانه ينقص به عدد الطلاق اي الثلث كما يستفاد من الشمني وفتح التقدير في باب نكاح اهل الشرك فيما اذا اسلم الزوج وتحت مجوسية و عرض عليها الاسلام فابت ثم فرق القاضي بينهما فهذه الفرقة فسخ عند ابي يوسف طلاق عندهما و يورده ما في الكفاية ان الخلع طلاق بائن عندنا فسخ عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو خلعها بعد الطلقتين لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره عندنا خلافاً له انتهى و ايضاً الطلاق لا يصح الا من الزوج بخلاف الفسخ فانه يصح منها قال في الهداية الفرقة بخيار البلوغ ليس بطلاق لانه يصح من الانثى و لا طلاق اليها وكذلك بخيار العتق لما بيننا انتهى \* وعند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن

الإنسان إلى الأجسام الجمادية كالمعادن و البسائط و يجيئ في لفظ التنازع في فصل الخاء المعجمة من باب النون و عند الأطباء هو تفرق اتصال واقع في الغضروف بشرط أن يكون التفرق إلى جزئين أو أجزاء كبار و يسمى فاسخا أيضا فإذا كان التفرق إلى أجزاء مغاير يسمى مفتتا هكذا يستفاد من الاقترائي \*

**فصل الدال المهملة \* الفرد بالفتح** و سكون الراء المهملة و فتحها و كسرهما بمعنى طاق و تنها و جمعه الافراد كما في الصراح و فرد بمعنى طاق مقابل زوج است و بمعنى يك نقطة از نقاط اشكال رمل جذائكه اينهمه در لفظ زوج مذكور شد و فيز بمعنى ديگر آيد و آن آنست كه ويرا مثل و شبه نباشد چنانكه گويند الله تعالى فرد است يعنى ذات و صفات او بذات و صفات هيچكس نماند كما في مجمع السلوك و مرجع اينمعي بسوى تنها است كما لا يخفى • و نزل شعراء فرد و ببت واحد را گويند خواه هر دو مصراع او مسفى باشند يانه كما في مجمع الصنائع • و عند المحكيين هو الغريب و ذن مرفي فصل الباء الموحدة من باب الغين المعجمة • و عند الحكماء و المتكلمين هو الذوع المقيد بقيد الشخص كما في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و قيل هو الطبيعة الماخوذة مع القيد كما يجيئ في لفظ القيد في فصل الدال المهملة من باب القاف و قد سبق أيضا في لفظ الحصاة و الفرد المنتشر عند اهل العربية هو الماهية مع وحدة لا بعينها كما في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه \*

**افراد** در اصطلاح سالكان سه تنانند كه بتجايي فريده بواسطه حسن متابعت حضرت رسالت پناه صلى الله عليه و آله و سلم متحقق شده اند و از غايت كمال كه ايشانراست خارج از دايره قطب الاقطاب اند كذا في كشف اللغات • و در سرآه الاسرار گويد افراد آنها باشند كه بر قلب علي كرم الله وجهه باشند و اينها را تعداد نيست و يجيئ في لفظ القطب في فصل الباء الموحدة من باب القاف \*

**الفرائد** عند البلغاء هو مختص بالفصاحة دون البلاغة لانه الاتيان بلفظة تنزل منزلة الفريدة من العقد وهي الجوهرة التي لا نظير لها تدل على عظم فصاحة الكلام و قوته و جزالة منطقه و اصالة عريته بحيث لو اسقطت من الكلام عزت على الفصحاء و منه لفظ حصص في قوله تعالى الآن حصص الحق و الرفث في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى ذسائكم و لفظ فزع في قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم كذا في الانقان في نوع بدائع القرآن \*

**المنفرد** بصيغة اسم الفاعل من الانفراد عند اهل العربية هو اللفظ الموضوع لمعنى واحد سواء كان علما او غيره و يقابله المشترك و قد سبق في فصل الكاف من باب الشين المعجمة • و عند الفقهاء هو الشخص الذي يصلى الصلوة بغير جماعة \*

**المفرد** بتشديد الراء المكسورة من التفريد في بعض كتب اللغة في الحديث طوبى للمفردين فرد الرجل اذا تفتت و اعتزل عن الناس و خلا بمراعاة الامر و النهي و قيل هم الذين هلكوا لذاتهم و بقوا فهم يذكرون الله



قيل هم المتخلفون من الناس بذكر الله انتهى • بيت • تو ز تو كم شو كه تفريد اين بود • كم ازان كم كن كه تجريد اين بود •

**الافراد** بكسر الهمزة تنها كردن و استعماله الفقهاء في الافراد بكل من الحجج والعمرة اي عدم الجمع بينهما كذا يستفاد من جامع الرموز •

**المفرد** بتخفيف الراء المفتوحة من الافراد يطلق على معان منها مقابل المركب وعرفه اهل العربية بانه اللفظ بكلمة واحدة واللفظ ليس بمعنى التلظ بل بمعنى الملفوظ اي الذي لُفَّظَ فالمعنى ان المفرد هو الذي لُفَّظَ بكلمة اي صار ملفوظاً بتلفظ كلمة واحدة و ماآه انه لفظ هو كلمة واحدة فان ما يصير ملفوظاً بلفظ كلمة واحدة لابد ان يكون كلمة واحدة و المراد من الكلمة اللغوية ومعنى الوحدة التي ضمت الى الكلمة معلوم عرفنا فان ضرب مثلاً كلمة واحدة في عرف اللغة بخلاف ضرب زيد فلا حاجة الى تفسير الكلمة الواحدة لغة بما لم يشتمل على لفظين موضوعين و لاخفاء في اعتبار قيد الوضع في الحد لكونه قسماً من اللفظ الموضوع فلا يرد على الحد المهملات على انا لا نسلم اطلاق الكلمة على المهمل في عرف اللغة فلا يرد ما اورد المحقق التفتازاني من انه ان اريد الكلمة اللغوية على ما يشتمل الكلام و الزائد على حرف و ان كان مهماً على ما صرح به في المنتهى لم يطرد و ان اريد الكلمة النحوية لزم الدور غاية ما يقال انه تفسير لفظي لمن يعرف مفهوم الكلمة و لا يعرف ان لفظ المفرد لاي معنى وضع انتهى كلامه و عرف المركب بانه اللفظ باكثر من كلمة واحدة و محصله لفظ هو اكثر من كلمة واحدة فمكون ضرب و اخواته مفرد ان يعد حرف المضارعة مع ما بعده كلمة واحدة عرفنا فعند النحويين لا يمتنع دلالة جزء الكلمة الواحدة على شئ في الجملة و عبد الله ونحوه من المركبات الاضافية و بعلبك ونحوه من المركبات المزجية و تآبط شرا ونحوه من المركبات الاسنادية مركبات و ان كانت اعلاماً لكونها اكثر من كلمة واحدة عرفنا هكذا في العضدي و حاشية السيد السند في المبادي وقال المحقق التفتازاني وهذا يشكل بما اطبق عليه النجاة من ان العلم اسم وكل اسم كلمة وكل كلمة مفرد فيلزم ان يكون عبد الله ونحوه علماً مفرداً و الجواب ان المفرد الماخوذ في حد الكلمة غير المفرد بهذا المعنى انتهى و كانه بمعنى ما لا يدل جزؤه على جزء معناه والذي يسنح بخاطري ان اطباقتهم على ان العلم اسم كاطباقتهم على ان الاصوات اسماء فانهم لما راوها مشاركة للكلمات في كثرة الدوران على الالسة في المحاورات نزولها منزلة الاسماء المبنيّة وضبطوها في المبنيات فاسمية الاعلام المركبة تكون من هذا القبيل ايضاً وبالجملة فالعلم المفرد اسم حقيقة و المركب اسم حكماً لان معناه معنى الاسم اعلم ان المفهوم مما سبق حيث اعتبرت الوحدة العرفية ان مثل الرجل وقائمة وبصري وسيضرب ونحوها مفردة لكنه يخالف ما وقع في شرح الكافية والضوء حيث عرف اللفظ المفرد بما لا يدل جزؤه على جزء معناه حال كونه جزءاً واخرج منه المركبات مطلقاً كلامية او غيرها وكذا مثل الرجل وقائمة وبصري وسيضرب وضربت وضربنا ونحوها مما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة و

كان للمفرد عندهم معنيين فلا مخالفة لكن في كون المعنيين من مصطلحات النحاة نظرا إذ قد مرّح في العضدي أن المعنى الثاني للمفرد وهو ما لا يدل جزوة على جزء معناه من مصطلحات المنطقيين وقال المحقق التفنازاني في حاشيته أنه لا يمتنع عند النحاة دلالة جزء الكلمة الواحدة على شيء في الجملة فنحو يضرب و أخواته مفرد عندهم ويؤيده ما في الفوائد الضيائية حيث قال ولا يخفى على الفطن العارف بالغرض من علم النحو أنه لو كان الأمر بالعكس بأن يجعل نحو عبد الله علما مركبا ونحو قائمة وبصري مفردا لكان أنسب انتهى وقال المولوي عبد الغفور في حاشيته الغرض من النحو معرفة أحوال اللفظ وتصحيح أعرابه فاهمال جانب اللفظ والميل إلى جانب المعنى لا يلائم ذلك الغرض ولا يخفى أن ذلك الأعمال لا يجري في كل ما يعد لشدة الامتزاج لفظة واحدة وأعراب بأعراب بل فيما أعراب بأعرابين كعبد الله انتهى • قال المنطقيون المفرد هو اللفظ الموضوع الذي لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه مواد لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام أو كان له جزء ولم يدل على معنى كزبد أو كان له جزء دال على معنى ولا يكون ذلك المعنى جزء المعنى المقصود كعبد الله علما فإن العبد معناه العبودية وهو ليس جزء المعنى المقصود وهو الذات المشخصة وكذا لفظ الله أو كان له جزء دال على جزء المعنى المقصود ولم يكن دلالة مقصودة كالحيوان الناطق علما لإنسان فإن معناه حينئذ الماهية الإنسانية مع التشخص والحيوان فيه مثلا دال على جزء الماهية الإنسانية لكن ليست تلك الدلالة مقصودة حال العلمية بل المقصود هو الذات المشخصة ويقابله المركب تقابل العدم والملكة وهو ما يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه كرامى الحجارة وقائمة وبصري ويضرب ونحوها وإنما لم يجعلوا مثل عبد الله علما مركبا كما جرت عليه كلمة النحاة لأن نظريهم في الألفاظ تابع للمعاني فيكون أفرادها وتركيبها تابعين لوحدة المعاني وكثرتها بخلاف النحاة فإن نظريهم إلى أحوال الألفاظ وقد جرى على مثله علما أحكام المركبات حيث أعراب بأعرابين كما إذا قصد بكل واحد من جزئه معنى على حدة لا يقال تعريف المركب غير جامع وتعريف المفرد غير مانع لأن مثل الحيوان الناطق باللفظ إلى معناه البسيط التضميني أو الالتزامي ليس جزءة مقصود الدلالة على جزء ذلك المعنى فيدخل في حد المفرد ويخرج عن حد المركب لانا نقول المواد بالدلالة في تعريف المركب هي الدلالة في الجملة وبعدم الدلالة في المفرد انتفاؤها من سائر الوجوه فالمركب ما يكون جزءة مقصود الدلالة بأي دلالة كانت على جزء ذلك المعنى وحينئذ يندفع النقص لأن مثل الحيوان الناطق وإن لم يدل جزءة على جزء المعنى البسيط التضميني لكنه يدل على جزء المعنى المطابقي ويلزمهم أن نحو ضارب ومخرج وسكون مما لا ينحصر من الألفاظ المشتقة مركب لأن جوهر الكلمة جزء منه وماض إليه من الحروف والحركات جزء وكل من الجزئين يدلان على معنى مختص به واعتذر الجمهور عنه بأن المراد بالأجزاء الفاظ أو حروف أو مقاطع مسموعة مترتبة متقدم بعضها على بعض والمادة مع الهيئة ليست كذلك وأنت خبير بأن هذا إرادة ما لا يفهم من اللفظ و

لا نعلم بفساد الحد سوى هذا \* التقسيم \* المفرد عند النحاة اما اسم او فعل او حرف وقد سبق تحقيقه في لفظ الاسم وقال المنطقيون المفرد اما اسم او كلمة او اداة لانه اما ان يدل على معنى و زمان بصيغته ووزنه و هو الكلمة او لا يدل ولا يخلو اما ان يدل على معنى تام اي يصح ان يخبر به وحده عن شئ و هو الاسم و الا فهو الاداة وقد علم بذلك حد كل واحد منها و اما اطلق المعنى في حد الكلمة دون الاسم ليدخل فيه الكلمات الوجودية فانها لا تدل على معان تامة و قيد الزمان بالصيغة ليخرج عنه الاحامي الدالة على الزمان بجوهرها و مادتها كلفظ الزمان و اليوم و امس و اسماء الافعال و انما كان دلالتها على الزمان بالصيغة و الوزن لاتحاد المدلولات الزمانية باتحاد الصيغة و ان اختلفت المادة كضرب و ذهب و اختلفت باختلافها و ان اتحدت المادة كضرب و يضرب و لا يلزم حينئذ كونها مركبة لان المعني من المركب كما عرفت ان يكون هناك اجزاء مرتبة مسموعة و هي الفاظ او حروف و الهيئة مع المادة ليست كذلك فلا يلزم التركيب و ههنا نظر لان الصيغة هي الهيئة الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف و حركاتها و سكفاتها فان اريد بالمادة مجموع الحروف فهي مختلفة باختلاف الصيغة و ان اريد بها الحروف الاصلية فربما تعدد و الزمان مختلف كما في تكلم يتكلم و تغافل يتغافل على انه لو صح ذلك فانما يكون في اللغة العربية و نظر المنطقي يجب ان لا يختص بلغة دون اخرى فربما يوجد في لغات آخر ما يدل على الزمان باعتبار المادة و اما زيد وحده في حد الاسم لاجراء الاداة اذ قد يصح ان يخبر بها مع ضمنية كقولنا زيد لا قائم و الكلمة اما حقيقية ان دلت على حدث و نسبة ذلك الحدث الى موضوع ما و زمان تلك النسبة كضرب و معد و اما وجودية ان دلت على الاخيرين فقط يعني انها لا تدل على معنى قائم بمرفوعها بل على نسبة شئ لىس هو مدلولها الى موضوع ما بل ذلك الشئ خارج عن مدلولها و هذا معنى تقرير الفاعل على صفة و على الزمان ككان فانه لا يدل على الكون مطلقا بل على كون الشئ شيئا لم يذكر بعد اي لم يذكر ما دام لم يذكر كان و هذا التقسيم عند الجمهور و اما الشئ فقد قسم اللفظ المفرد على اربعة اقسام و هو ان اللفظ اما ان يدل على المعنى دلالة تامة او لا فان دل فلا يخلو اما ان يدل على زمان فيه معناه من الازمنة الثلاثة و هو الكلمة او لا يدل عليه و هو الاسم و اما لا يدل على المعنى دلالة تامة فانما ان يدل على الزمان فهي الكلمة الوجودية او لا يدل فهو الاداة فالادوات نسبتها الى الاسماء كنسبة الكلمات الوجودية الى الاعمال في عدم كونها تامات الدلالات لا يقال من الاسماء ما لا يصح ان يخبر به او عنه اصلا كبعض المضمرات المتصلة مثل غلامي و غلامك و منها ما لا يصح الامع انضمام كالموصولات فانقص بها حد الاسم و الاداة عكسا و طردا على كلا القولين لانا نقول لما اطلق الالفاظ فوجد بعضها يصلح ان يصير جزءا من الاقوال التامة و التقييدية النافعة في هذا الفن و بعضها لا فنظر اهل هذا الفن في الالفاظ من جهة المعنى و لما نظر النحاة فمن جهة نفسها فلا يلزمه تطابق الاصطلاحين عند تغاير جهتي النظرين فاندفع النقوض لان الالفاظ المذكورة ان صح اخبارها او عنها فهي اسماء و افعال و الادوات غاية ما في الباب ان الاسماء بعضها باصطلاح النحاة ادوات

بامطلاح المنطقيين ولا امتناع في ذلك \* فائدة \* كل كلمة عند المنطقيين فعل عند العرب بدون العكس  
اي ليس كل فعل عندهم كلمة عند المنطقيين فان المضارع الغير الغائب فعل عندهم وليس كلمة لكونه مركبا و  
الكلمة من اقسام المفرد واما كان مركبا لان المضارع المخاطب و المتكلم يدل جزء لفظه على جزء معناه فان الهمزة  
تدل على المتكلم المفرد و النون على المتكلم المتعدد و التاء على المخاطب و كذا الحال في الماضي الغير  
الغائب هكذا قال الشيخ وقال ايضا الاسم المعرب مركب لدلالة الحركة الاعرابية على معنى زائد وقد بالغ بعض  
المتأخرين وقال لا كلمة في لغة العرب الا انها مركبة و زعم ان الفاظ المضارعة مركبة من اسمين او اسم وحرف لان  
ما بعد حرف المضارعة ليس حرفا ولا فعلا و الا لكان اما ماضيا او امرا او مضارعا و من الظاهر انه ليس كذلك  
فتعين ان يكون اسما وحرف المضارعة اما حرف او اسم و تحقيق ذلك من وظائف اهل العربية \* فائدة \* وجه  
التسمية بالاداة لانها آلة في تركيب الالفاظ و اما بالكلمة فلانها من الكلم وهو الجرح لانها لما دلت على الزمان  
وهو متجدد منصرف فيكلم الخاطر بتغير معناها و اما بالاسم فلانه اعلى مرتبة من سائر الالفاظ فيكون مشتقلا على  
معنى سمو هو العلو و اما بالكلمة الوجودية فلانها ليس مفهومها الا ثبوت النسبة في زمان هذا كله خلاصة  
ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيهما \* و ايضا ينقسم المفرد الى مضموم و علم مسمى بالجزئي  
الحقيقي في عرف المنطقيين و متواطىء و مشكك و منقول و مرتجل و مشترك و مجمل و كلي و جزئي  
و مرادف و مباين \* و منها ما يقابل الجملة فيتناول المثنى و المجموع و المركبات التقيدية ايضا قال في  
العضدي و يسمي النحويون غير الجملة مفردا ايضا بالاشتراك بيده و بين غير المركب انتهى قال المولوي  
عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية هذان المعنيان للمفرد حقيقيان \* و منها ما يقابل المثنى و المجموع  
اعني الواحد فالتقابل بينهما تقابل التضاد ان المفرد وجودي مفسر باللفظ الدال على ما يتصف بالوحدة  
وليس امرا عدسيا و الا لكان تعريف المثنى و المجموع بما الحق بآخر مفردة الى آخره دوريا و ما يقال من ان  
التقابل بينهما بالعرض كالتقابل بين الواحد و الكثير فليس بشيء و كذا ما يقال من ان التقابل بينهما هو  
التضاد لانه لا يمكن تعقل كل واحد منهما الا بالقياس الى الآخر هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم و احمد جند في  
حاشية شرح الشمسية والمراد ان التقابل لكل واحد معتبر في هذا الاطلاق دون التقابل بالمجموع من حيث هو  
مجموع و لا يلزم منه ان يكون للمفرد معنيان احدهما ما يقابل المثنى و الثاني ما يقابل المجموع فان المفرد  
ههنا بمعنى الواحد كما عرفت كذا قيل و منها ما يقابل المضاف اعني ما ليس بمضاف فالتقابل بينهما  
تقابل اليجاب و السلب و شموله بهذا المعنى للمركب التقيدية و الخبري و الانشائي لا يستلزم استعماله فيها ان  
لا يجب استعمال الالفاظ في جميع افراد معناه انما اللازم جواز الاطلاق وهو غير مستبعد كيف و قد قال الشيخ  
ابن الحاجب و المضاف اليه كل اسم نسب اليه شيء بواسطة حرف الجر لفظا او تقديرا فادخل مررت في  
قولنا مررت بزيد في المضاف و جعل التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة باعتبار قيد مما من شأنه ان يكون مضافا

مع مخالفة ظاهر العبارة لا يدفع الشمول المذكور على ما وهم لأن الإضافة من شأن المركبات المذكورة باعتبار جنسها اعنى اللفظ الموضوع كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية وقال ايضا هذه المعانى الاربعة مستعملة بين ارباب العلوم والاولان منها حقيقيان والاخيران مجازيان انتهى و مورد القسمة في المعنيين الاولين هو اللفظ الموضوع و في الاخيرين هو الاسم اذ كل واحد منهما مع مقابله من خواص الاسم كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية اقول على هذا لا يشتمل للمركب التقيدي و الخبري و الانشائي اذ المركب ليس باسم بل اسمان او اسم وفعل كما لا يخفى ثم قال وقيل المراد بما يقابل المضاف ما لا يكون مضافا ولا شبه مضاف انتهى و في بعض حواشي الكافية ان المفرد في باب النداء يستعمل في ما يقابل المضاف وشبهه انتهى وكذا في باب لا التي لنفي الجنس كما يستفاد من الحاشية الهندية وغيرها من شروح الكافية ومنها ما يقابل الجملة وشبهها والمضاف و مشابه الجملة هو اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والمصدر وكلما فيه معنى الفعل وهذا المعنى هو المراد بالمفرد الواقع في قول النحاة التمييز قد يرفع الابهام عن مفرد وقد يرفعه عن نسبة هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية والحاشية الهندية وفي غاية التحقيق ان المفرد ههنا بمعنى ما يقابل النسبة الواقعة في الجملة وشبهها او المضاف انتهى والمآل واحد ومنها العلم الغير المشترك بين اثنين فصاعدا بان يكون مختصا بالواحد اسما كان او لقبا او كنية كما صرح في بعض الحواشي المعلقة على شرح النخبة و في شرح النخبة ايضا اشارة الى ذلك في فصل الاحير ومنها عدد مرتبته واحدة كالثلاثة والعشرة والمائة والالف ونحوها ويقابله المركب وهو عدد مرتبته اثنان فصاعدا كخمسة عشر فانها الاحاد والعشرات ومائة وخمسة وعشرين فانها ثلث مراتب آحاد وعشرات ومئات كذا في ضائقة قواعد الحساب وهذا انمعنى من مصطلحات المحاسبين ومنها ما يعبر عنه باسم واحد ويقال له المركب بمعنى ما يعبر عنه باسمين كما في 'لفظ المركب في فصل الجاء الموحدة من باب الراء المهملة ومنها قسم من الكسر مقابل للكسر المكرر و يطلق المفرد ايضا على قسم من الجسم الطبيعي وهو ما لا يتركب من الاجسام ويقابله المؤلف وعلى قسم من الاعضاء مقابل للمركب ويسمى بسيطا ايضا وعلى قسم من الامراض مقابل للمركب وعلى قسم من الحركة وعلى قسم من المجاز اللغوي وعلى قسم من التشبيه ونحو ذلك واطرافه في الاكثر على سبيل التخييد يغال تشبيه مفرد ومجاز مفرد وجسم مفرد متطلب معاينه من باب الموصوفات •

**الفساد بالفتح وتخفيف السين** 'المهمة عند الحكماء مقابل الكون كما يجيى وعند الفقهاء من الشافعية هو البطلان وعند الحنفية من الفقهاء كون الفعل مشروعاً باصله لا بومضه والبطلان كونه غير مشروع بواحد منهما فعلى هذا الفاسد والباطل متباينان وهو مقتضى كلام الفقه والاصول فانهم قالوا ان حكم الفاسد اعادة الملك بطريقه والباطل لا يفيد اصاله فقابلوه به واعطوه حكما يباين حكمه وهو دليل تباينهما



و ايضا فانه ماخوذ في مفهومه انه مشروع باصله لا بوصفه و في الباطل انه غير مشروع باصله فبينهما تباين فان المشروع باصله وغير المشروع باصله متباينان فكيف يتصادقان وقد يطلق في المعنى اعم من الفاسد و الباطل فيكون لفظ الفاسد مشتركا بين اعم و الاخص المشروع باصله لا بوصفه في العرف او مجازا عرفيا في اعم و هو اولى لانه خير من الاشتراك فالفساد بالمعنى اعم مالا يكون مشروعاً بوصفه اعم من ان يكون مشروعاً باصله او لا هذا خلاصة ما في فتح القدير و البحر الرائق في باب البيع الفاسد ثم قال في البحر الرائق و مرادهم من مشروعية اصله ان يكون مالا متقوماً لأجوازه و صحته وان كونه فاسدا يمنع صحته و لقد تسامح في البداية حيث عرف الفاسد بانه مالا يصح وصفاً بانه يفيد انه يصح اصلاً و لا صحة للفاسد و انما اطلقوا المشروعية على الاصل نظراً الى انه لو خلا عن الوصف لكان مشروعاً و الرفع اتصافه بالوصف المنهي عنه لا يبقى مشروعاً اصلاً انتهى • فائدة • في فتاوى شيخ الاسلام في كتاب الزكاح الباطل و الفاسد في العبادات مترادفان عندنا و في الزكاح كذلك لكن قالوا زكاح المحارم فاسد عند ابي حنيفة رحمه الله فلا حد عليه و باطل عندهما و في جامع الفصولين زكاح المحارم قيل باطل و سقط الحد بشبهة الاشتباه و قيل فاسد و سقط الحد بشبهة العقد و اما في البيع فمتباينان فباطله ما لا يكون شراء مشروعاً باصله و وصفه و فاسده ما كان مشروعاً باصله دون وصفه و حكم الابل انه لا يملك بالقبض و حكم الثاني انه يملك به انتهى كلامه • و قد جعل في الدراية الفاسد شاملاً للمكروه ايضاً و هو ما يكون مشروعاً باصله و وصفه لكن جاررة شيئاً آخر منهي عنه فكان الفاسد شاملاً لكل لان الفاسد فائت الوصف و الباطل فائت الاصل و الوصف و المكروه فائت وصف الكمال فيكون فوات الوصف موجوداً في الكل كذا ذكر الشلبي في حاشية شرح الوقاية و في جامع الرموز في بيان البيع الباطل الباطل شرعاً ما انتفى ركنه او شرطه سواء كان من قبيل العبادات كالصلوة بلا وضوء او المعاملات كالزكاح بلا شهود و كثيراً ما يطلق الفاسد عليه و بالعكس و الفاسد لغة ذاهب الرونق و شرعاً ما وجد اركانه و شروطه دون اوصافه الخارجية المعتبرة شرعاً كبيع بخمر و صلوة بلا مائة و مية في كتاب الزكاح لا فرق بين الفساد و البطلان في باب الزكاح انتهى و في الكيداني يلي المحرم و المكروه المفسد للعمل المشروع فيه و هو الناقض له و حكمه العقاب بالفعل عمداً و عدمه سهواً كالقهقهة في الصلوة و ترك الفرض فيها يفسدها و قد سبق مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

فساد الشم عند الاطباء هو ان يعرض لحاسة الشم ان يشم الروائح كلها رائحة واحدة •

فساد الشهوة عندهم هو ان يهيل الانسان الى اكل ما لا يؤكل كالتراب و نحوه •

فساد الهضم عندهم هو ان يتغير الطعام في المعدة الى بعض الكيفيات الرديئة و الفرق بينه

وبين التخممة ان فيه هضمًا لكنه فاسد بخلاف التخممة فانه فيها ليس هضم اصلاً كذا في بحر الجواهر •

فساد الاعتبار عند الأصوليين و اهل النظر هو ان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه المستدل لان

النص دل على خلافه و اعتبار القياس في مقابلة النص باطل و جواب هذا الاعتراض بوجوه الاول الظاهر في حذو النص ان لم يكن كتابا او سنة متواترة بانه مرسل او موقوف و نحو ذلك - الثاني منع ظهوره فيما يدعيه - الثالث ان يسلم ظهوره و يدعي انه مأول - الرابع القول بالموجب بان يدعي ان مدلوله لا ينافي حكم القياس - الخامس المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقط ابي النصان فيسلم قياسه مثاله ان تقول في ذبيح ثارك التسمية ذبيح من اهله في محله فيوجب الحل كذبيح ناسي التسمية فيقول المعترض هذا فاسد الاعتبار لانه بخلاف قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و انه لفسق فيقول المستدل هذا مأول بذبيح عبدة الاوثان بدليل قوله عليه الصلوة والسلام اسم الله على قلب المؤمن حمى او لم يسم \*

**فساد الوضع** عند الاصوريين هو كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم و عبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم مثاله ان يقول التميمي مسيح فيمن فيه التذليلت كالاستنجا فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف و جواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في اصل المعترض فيقال في المثال انما كره التكرار في الخف لانه يعرض الخف للتلغف و انتضاء المسح المذكور باق و حاصله ابطال وضع القياس المخصوص في اثبات الحكم المخصوص كان المعترض يدعي ان المستدل وضع في المسئلة قياسا لا يصح وضعه فيها و لذا سمي بفساد الوضع بخلاف فساد الاعتبار فانه كان وضعه وتركيبه صحيحا لكونه على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم عليه و انما سمي به لان اعتبار القياس في مقابلة النص فاسد فكان المعترض في فساد الاعتبار يدعي ان القياس لا يعتبر في تلك المسئلة اعلم ان فساد الوضع يشذبه بامور و يخالفها بوجوه فمنه انه يشهد النقص من حيث انه بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة و هو ان الوصف هو الذي ثبتت النقيض و في النقص لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان هو النقص و منه انه يشبه الغالب من حيث اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا ان في الغالب يثبت نقض الحكم باصل المستدل و فيه يثبت باصل آخر فلو ذكره باصله لكان هو الغالب و منه انه يشبه القدح في المناسبة من حيث ينافي مناسبة الوصف للحكم لغاسبته لنقيض الحكم الا انه لا يقصد هذا ببيان عدم مناسبة الوصف للحكم فلو بدن مناسبة لنقيض الحكم بالاصل كان قدحا في المناسبة \*

اعلم ان فساد الوضع انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة و الا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه هكذا يستفاد من العضدي و التوضيح و حواشيها \*

**المفقود** بالغاف يقال فقد الشيء اذا اضلته و فقدت الشيء اذا طلبته فلم تجد و شريعة غائب اي بعيد عن اهله لم يدر اثره لاموته و لاهيوته و لا مكانه كذا في جامع الرموز و مونه مفقودة و اهل رمل ميكويذ كه اكر شكلي كه دران نقطة مطاوب باشد آن شكل را با صاحب خانه او هرب نمائند آن

نقطة ثابتة نماند بلکه برطرف شود و آن نقطه را نقطه مفقود گویند و این دلیل ناقراری مطلوب است ونا مرادی ازان مثلا مطلوب آتش لحيان باشد و لحيان در اول خانه باشد پس از ضرب او در صاحب خانه که نیز لحيان است جماعت حاصل شود که در وی بجای نقطه آتش زوج آتش است هکذا فی السرخاب •  
الفائدة هي ما يترتب على الفعل و الفوائد الجمع و قد سبق في لفظ الغاية في فصل الياء التختانية من باب الغين المعجمة •

المفيد هو عند اهل العربية و المنطقيين يطلق بالاشتراك على مقابل الماهل حتى ان كل لفظ موضوع مفيد مفردا كان او مركبا و على ما يفيد فائدة جديدة فلا يعد مثل قولنا السماء فوقنا من المفيد و على ما يصح السكوت عليه و بهذا المعنى يقال المركب ان اناد مقام اي ان صح السكوت عليه فقام و المراد بصحة سكوت المتكلم على المركب ان لا يكون ذلك المركب مستندعا للفظ آخر استدعاء المحكوم عليه للمحكوم به او بالعكس فلا يكون المخاطب حينئذ منتظرا للفظ آخر كانتظاره للمحكوم به عند ذكر المحكوم عليه او بالعكس مثلا اذا قيل زيد فيبقى المخاطب منتظرا لان يقال قائم او قائم مثلا بخلاف ما اذا قيل زيد قائم وحينئذ لا يتجه ان يقال يلزم ان لا يكون مثل ضرب زيد مركبا تاما لان المخاطب ينتظر الى ان يبين المضروب و يقال عمرو الى غير ذلك من القيود كالزمان او المكان فيل عليه يلزم ان يكون زيد و عمرو في مقام التعداد مركبا تاما لانه يفيد المخاطب فائدة لا ينتظر معها للفظ و الجواب انا لانسلم تركيبها و لونسلم فالمراد نفى الانتظار بالقياس الى المعنى و لا شك انها من حيث المعنى مستتبعة للفظ آخر و ان كانت من حيث الغرض غير مستتبعة هكذا يستفاد من شرح المطالع و القطبي و حواشيها في تقسيم المركب •  
فصل الراء المهملة • الفجور بالميم هو افراط القوة الشهوية و قد سبق في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة •

الانفجار عند الاطباء و هو تفرق اتصال في وسط الورد كذا في بحر الجواهر •

الفرجاري بالراء بعدها جيم هو الخط المستدير •

الفار بتشديد الراء عند اهل الشرع هو زوج المرأة الذي مرض مرض الموت و طلقها في ذلك المرض و تلك المرأة تسمى بامرأة الفار هكذا يستعد من جامع الرموز في فصل من غالب حاله الهلاك •  
التفسرة بالسعين كانتكومة هي عند الاطباء القارورة التي فيها بول المريض ليعرض على الطبيب و تسمى دليلا ايضا و انما سميت بها لانها تفسر و تظهر للطبيب احواله البدنية كذا في بحر الجواهر •

التفسير هو تفصيل من الفسرو هو البيان و الكشف و يقال هو مقلوب السفر تقول اسفر الصبح اذا اضاء و قيل مأخوذ من التفسرة و هي اسم لما يعرف به الطبيب المريض • و عند النحاة يطلق على التمييز كما يجيى في الزاء المعجمة من باب الميم • و عند اهل البيان هو من انواع اطناب الزيادة و هو ان يكون في

الكلام لبس وخفاء فيوتى بما يزيله ويفسره ومن أمثلته ان الانسان خالق هلوها اذا مسه الشر جزوعا  
اذا مسه الخير منوعا ف قوله اذا مسه الخ مفسر للهو كما قال ابو العالفة ومنها يسومونكم سوء العذاب يذبحون  
الآية فيذبحون وما بعده تفسير للصوم ومنها الصمد لم يلد ولم يولد الآية قال محمد بن كعب القرطبي لم يلد الخ  
تفسير للصمد وهو في القرآن كثير قال ابن جنى ومتى كانت الجملة تفسير لا يحسن الوقف على ما قبلها  
دونها لانه تفسير الشيعى لا حق به ومتهم له و جار مجرى بعض اجزائه كذا في الاتقان في انواع الاطباب و  
الفرق بينه وبين الايضاح بعد الابهام يذكر في لفظ الايضاح • ودر مجمع الصنائع گوید تفسير آنست كه شاعر  
اولا چند صفت مجمل بر شمارد و ثانيا تفسير آن بيارد پس اگر در وقت تفسير آن الفاظ مجمل اعاده  
نمايد آنرا تفسير جلي نامند و اگر اعاده آنها نکند تفسير خفي خوانند مثال اول • رباعي •

يا به بندد يا كشايد يا ستاند يا دهد • تا جهان بر پای باشد شاه را اين يادگار  
آنچه بستاند ولايت آنچه بدهد خواسته • آنچه بندد پای دشمن آنچه بكشايد حصار

مثال دوم • رباعي •

همين آرند پيوسته ز بهر جشن تو پيدا • همي زايد همواره ز بهر بزم تو آسان  
رطب نخل و عمل نحل و بریشم کرم مشک آهو • و در دریا و زر خارا و شکر نای گوهر کان

انتهى • اعلم ان الاصولييين والفقهاء اختلفوا في التفسير والتاويل فقال ابو عبيدة و طائفة هما بمعنى  
وقال الراغب التفسير اعم من التاويل واكثر استعماله في الالفاظ ومفرداتها واكثر استعمال التاويل  
في المعاني والجمال وكثيرا ما يستعمل في الكتب الالهية والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها وقال غيره  
التفسير بيان لفظ لا يحتمل الا رجها واحدا والتاويل توجيه لفظ متوجه الى معان مختلفة الى واحد منها  
بما ظهر من الأدلة وقال الما تريدي التفسير القطع على ان المراد من اللفظ هذا او الشهادة على الله انه عني  
باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به فصحيح والافتسير بالرأي وهو المنهي والتاويل ترجيح احد الاحتمالات  
بدون القطع والشهادة على الله وقال ابوطالب الثعلبي التفسير بيان وضع اللفظ اما حقيقة او مجازا كتفسير  
الصراط بالطريق والصيب بالمطر والتاويل بتفسير باطن اللفظ ماخوذ من الاول وهو الرجوع بعاقبة الامر  
فالتاويل اخبار من حقيقة المراد والتفسير اخبار عن دليل المراد لان اللفظ يكشف عن المراد والكاشف  
دليل كقوله تعالى ان ربك لبالمرصاد تفسيره انه من الرصد يقال رصده رقبته والمرصاد مفعول منه وتاويله  
التحذير من التهاون بامر الله والغفلة عن الاهبة والاستعداد للعرض عليه وقواطع الازلة تقتضي بيان المراد منه  
على خلاف وضع اللفظ في اللغة قال الاصمعياني في تفسيره اعلم ان التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن  
وبيان المراد اعم من ان يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره وبحسب المعنى الظاهر وغيره والتاويل اكثر  
في الجمل والتفسير اما ان يستعمل في غريب الالفاظ نحو البحيرة والسائبة والوصيلة او في جيز يقين

بشرح نحو اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واما في كلام متضمن لقصة لا يمكن تصويره الا بمعرفتها كقوله تعالى انما النسيى زيادة في الكفر واما التاويل فانه يستعمل مرة عاما ومرة خاصا نحو الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق وتارة في جحود الباري تعالى خاصة و يستعمل في لفظ مشترك بين معان مختلفة نحو لفظ وجد المستعمل في الجدة والوجد والوجود وقال غيره التفسير يتعلق بالرواية والتاويل بالدراية وقال ابونصر القشيري التفسير مقصور على الاتباع والسمع والاستنباط في ما يتعلق بالتاويل وقال قوم ما وقع في كتاب الله تعالى مبينا وفي صحيح السنة معينا سمي تفسيرا لان معناه قد ظهر وضح وليس لاحد ان يتعرض له باجتهاد ولا غيره بل يحمله على المعنى الذي ورد ولا يتعداه والتاويل ما استنبطه العلماء العالمون بمعاني الخطاب الماهرون في آلات العلوم وقال قوم منهم البغوي والكواشي التاويل صرف الآية الى معنى موافق لما قبلها و بعدها يحتملها الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط ويطلق التفسير ايضا على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة \* فائدة \* قد يقال في كلام المفسرين هذا تفسير معنى وهذا تفسير اعراب والفرق بينهما ان تفسير الاعراب لابد فيه من ملاحظة صناعة النحو وتفسير المعنى لا يضره مخالفة ذلك هذا كله من الاتقان وتفسير در اصطلاح اهل رمل عبارات است از شكلى كه حاصل شود از بستن و يا كشادن شرح و طريقش در لفظ متن در فصل نون از باب ميم مذکور خواهد شد \*

الاستفسار لغة طلب الفسر وعند اهل المناظرة طلب بيان معنى اللفظ وانما يسمع اذا كان في اللفظ اجمال او غرابة والا فهو تعذت مفوت لفائدة المناظرة اذ ياتي في كلما يفسر به لفظ ويتسلسل هكذا في العضدي في بيان الاعتراضات \*

الفطرة بالكسر وسكون الطاء في الحديث و كل مولود يولد على الفطرة ثم ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه اختلفوا في معناها فيه فقال قوم الفطرة الخلقة من الفاطر الخالق وانكروا ان يكون المولود يفطر على كفر او ايمان او معرفة او انكار وانما يولد المولود على السلامة في الاغلب خلقا وطبعاً وهيئة ليس فيها ايمان ولا كفر ولا انكار ولا معرفة يعتقدون الايمان او غيره اذا ميزوا واحتجوا بقوله في الحديث كما تفتح البهيمة الاحديث فالاطفال حين الولادة كالبهائم السليمة فلما بلغوا استهونهم الشيطان فكفر اكثرهم الا من عصمه الله تعالى ولو فطرنا على الايمان او الكفر في اول امرهم لما انتقلوا عنه ابدا فقد نجدهم مؤمنين ثم يكفرون ثم يكونون كافرين ثم يؤمنون ويستحيل ان يكون الطفل في وقت ولادته يعقل شيئا لان الله تعالى اخرجهم في حال لا يفقهون معها شيئا فمن لا يعلم شيئا استحال منه كفر وإيمان ومعرفة وانكار قال ابن عمر هذا القول اصح ما قيل في معنى الفطرة ههنا والله اعلم \* وقال قوم انما قال كل مولود يولد على الفطرة قبل ان ينزل الفرائض لانه لو كان يولد على الفطرة ثم مات ابواه قبل ان يهودانه او ينصرانه لما كان يرثهما فلما نزلت الفرائض علم انه يولد على دينهما وقال قوم الفطرة ههنا بمعنى الاسلام لان



السلف اجمعوا في قوله تعالى فطر الله الذي فطر الناس عليها انها دين الاسلام وقال قوم معنى الفطرة فيه البداية التي ابداهم عليها اي على ما فطر الله تعالى خلقتهم عليه من انه ابداهم الحيوة والموت والسعادة والشقاوة والى ما يصيرون اليه بعد البلوغ من قبولهم من آباءهم واعتقادهم وقال قوم معنى ذلك ان الله تعالى قد فطرهم على الانكار والمعرفة وعلى الكفر والايمان فاخذ من ذرية آدم عليه السلام الميثاق حين خلقهم فقال السميت بربكم قالوا بلى فاما اهل السعادة فقالوا بلى على معرفته طوعا من قلوبهم واما اهل الشقاوة فقالوا بلى كرها لا طوعا وذلك قول قوم معنى الفطرة ما اخذ الله من الميثاق على الذرية وهم في اصلاص آباءهم وقال قوم الفطرة ما يقرب الله تعالى قلوب الخلق اليه بما يريدون وقال ابو عمر هذا القول وان كان صحيحا في الاصل فانه اضعف الاقاريل من جهة اللغة في معنى الفطرة والله اعلم كذا في العيني شرح صحيح البخاري •

**الفطريات** هي قسم من المقدمات اليقينية الضرورية وتسمى قضايا قياساتها معها ايضا والمراد بالمعية الزمانية فلا يثنى التقدم الذاتي والمراد بالقياسات القياسات الخفية وانما سميت القياسات الخفية قياسا لان من شأنها ان تصدر قياسا اذا لوحظت تفصيلا فتأمل وهي ما يحكم العقل فيه بواسطة امر حاضر لا يغيب عن الذهن عند تصور طرفي القضية والمراد بالواضحة وحط القياس الخفي وانما اعتبر عدم غيبوبته عن الذهن عند تصور طرفي القضية ان لو غاب عنه لم يكن القضية من المبادئ الاول وهي قريبة من الاوليات بلا واسطة لان تصور الطرفين كاف في الجزم فيهما اي في الفطريات والاوليات الا ان في الاوليات بلا واسطة وفي الفطريات بواسطة نحو الاربعة زوج فان من تصور الاربعة والزوج تصور الانقسام الى متساويين في الحال وترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة الى متساويين وكل منقسم الى متساويين فهو زوج فهي قضية قياسها معها في الذهن هذا خلاصة ما في الصادق الكلواني حاشية الطيبي وشرح المواقف القطبي وحواشيها •

**الفقرة** بالكسر وسكون القاف هي في الاصل حلي يصاغ على شكل فقرة الظهر • وعند اهل البديع هي في النثر بمنزلة البيت من الشعر وتسمى قرينة ايضا مثلا قواك هو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه فقرة وقواك و يقرع الامعاء بزواجر وعظه فقرة اخرى هكذا ذكر في المطول في بحث الارصاد •

**الفقير** فعيل من فقر مقدرًا فانه لم يقل الا افتقر فهو فقير ذكره ابن الاثير وغيره فهو صاحب الفقر والفقر الحاجة • وعند الحكماء الاشراقيين هو ما يتوقف ذاته او كمال له على غيره والغني بخلافه وهو ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره اعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما يكون له من ذاته والى ما يكون له بسبب الغير والاول ينقسم الى ما لا تعرض له نسبة الى الغير وهو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء كالشكل والى ما تعرض له نسبة الى الغير وهي الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في عينه ومباني اضافات له الى غيره كالعلم والقدرة والذاني الاضافات المحضة كالمبدئية والخالقية فالغني المطلق وهو ما

يكون فنيا من كل وجه لا ما يكون من وجه دون وجه هو ما لا يتوقف على غيره في ثلثة اشياء في ذاته وفي هيئات متمكنة في ذاته وفي هيئات كمالية له في نفسه كما لا يتغير وهي مبادي اضافات له الى غيره واحترز بقوله ولا كمال له عن الاضافة المحضة لتعلقها بالغير وجوازها على الله تعالى ان لا يلزم من تغيرها تغير في ذاته ولا من تغير معلومه اما الاول فلانه اذا لم يبق زيد موجودا و بطلت اضافة المبدئية لا يلزم تغير في نفسه كما لا يتغير ذاتك من تغير الاضافة من انتقال ما على يمينك على يسارك واما الثاني فالسرفيه ان علمه تعالى حضوري اشرافي لا يتصور في ذاته ليلزم التغير و الفقير هو الذي يتوقف على غيره في شيىء من الثلثة و حاصل الغنى راجع الى وجوب الوجود الذاتي و حاصل الفقر الى امكان الوجود كذا في شرح اشراق الحكمة • و عند السالكين هو من لا غناء له الا بالحق كما قال الشبلي و قال اهل المعرفة الفقر الانس بالمععدم و الوحشة بالمعلوم - و قيل الفقر اظهار الغنى مع كمال المسكنة - و قيل الفقر عدم الاملاك و تخلية القلب مما خلت عنه اليد اي لا يطالبه ايضا فان الطالب يكون مع مطلوبه و ان لم يجده - و قيل ليس الفقر عندهم الفاقة و العدم بل الفقر المحمود الثقة بالله تعالى و الرضى بما قسم قال سهل الفقير الصادق الذي لا يسأل ولا يرد و لا يجسم قال عبد الله الانصاري الفقر على ثلثة اوجه اضطراري و اختياري و حقيقي و الاضطراري كفارتي و علامته الصبر و عقوبتي و علامته الاضطرار و قطيعتي و علامته الشكاية و الاختياري درجتي و علامته القناعة و قربتي و علامته الرضا و كرامتي و علامته الايثار و الحقيقي ايضا ثلثة عدم الاحتياج الى الخلق و الاحتياج من الله و البراءة من كل ماديون الله • وفي شرح الاداب الغفر غير التصوف فان نهاية الفقر بداية التصوف كذا في خلاصة السلوك و في التحفة المرسلة الغنى المطلق عندهم هو مشاهدة الله تعالى في نفسه جميع الشئون و الاعتبارات الالهية مع احكامها و لوازمها على وجه كلى جملي لاندراج الكل في بطون الذات و وحدته كاندراج الاعداد في الواحد العددي و يجيى في لفظ الكمال ايضا و در مجمع السلوك گوید که ابن جلا گفته که حقیقت فقر آنست که ترا نباشد و اگر باشد هم ترا نباشد معنی آنست و الله اعلم که تا نباشد ترا میل و طلب نباشد چون یافتی بر موجود اعتماد نباشد تا حال وجود و حال عدم یکسان باشد پس فقر عبارت از نیستی است • فائدة • فرق میان فقر و زهد آنست که اگر چند سر موی در ملک فقیر باشد فقر او تمام نبود و اگر هیچ سبب برزی یافته نشود نظری بر حیل و قوت خود افتد و گمان برد که بواسطه حیل و قوت خود چیزی حاصل تواند کرد فقر وی هم تمام نبود و اگر از وی ندا برآید که لا حول و لا قوة یعنی چاره ندارم چون بدین حد رسد فقر وی تمام بود بخلاف زهد که این مجرد ترك حظوظ و نصیب فانی است بر امید یافت نعمت و حظوظ باقی و آنرا اهل معرفت بیع و شرا و علم گویند انتهى کلامه • و در کشف اللغات میگوید فقر نزد سالکان عبارت از فنا فی الله است بد آنچه فرموده اند که الفقر سوان الوجه فی الدارين عبارت از آنست که سالك بالکلیه فانی فی الله میشود

بحيث يتبين أن الدنيا والآخرة را وجود نمانند و بعدم اصلي و ذاتي راجع گردد و آنرا فقر حقيقي گویند و ازین جهت فرموده اند ثم الفقير فهو الله زیرا که این مقام اطلاق ذات حق است و اینجا غیر اعتباری و گنجایشی ندارد و این سواد الوجه سواد اعظم است زیرا که سواد اعظم آنست که هر چه خواهند درو باشد و هر چه در تمامه موجودات مفصل است درین مرتبه بطریق اجمال است کالشجر فی الزواة انتهى کلامه و در لطائف اللغات میگوید فقر بطور صریح مترادف عشق است و فرق در میان فقر و تصوف در لفظ تصوف گذشت و اما الفقهاء فاختلفوا فی تفسیره فقيل الفقير من له مال مادي و النصاب ای غیر ما يبلغ نصابا ای قدر مائتي درهم او قيمتها فصاعدا فاضلا عن حاجته الاصلية مواد كان ناميا أولا و هو الصحيح والصحة و الاكتساب لا يمنعان من دفع الصدقة اليه كما في الاختيار و المسكين من لا شيء له من المال و عنه ای عن البخاري رحمه الله تعالى ان الفقير من يسأل و المسكين من لا يسأل و هو قول الشافعي رحمه الله عليه أيضا و فی الكافي ان الفقير هو الذي لا يسأل لانه يجد ما يكفيه في الحال و المسكين هو الذي يصل لانه لا يجد شيئا كذا روي عن البخاري رحمه الله أيضا و هو اصح و المذهب ان المسكين اسوء حالا من الفقير و عليه عامة السلف - و قيل الفقير الرمن المحتاج و المسكين الصحيح المحتاج كما في الزهدي - و قيل الفقير من له ادنى شيء و المسكين من لا شيء له - و قيل الفقير من كان له و لعياله قوت يوم او قدر على الكسب لهما و المسكين من ليس له شيء و لم يقدر على الكسب كما في المضمرات - و قيل الفقير و المسكين كلاهما بمعنى واحد كما في الغظم و غائدة الاختلاف تظهر في الوقف و الوصية هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في بيان مصرف الزكاة و منهما في باب الجزية اختلف الفقهاء في حد الغني و الفقير و المتوسط في مسألة اخذ الجزية فقال عيسى بن ابان ان الفقير هو الذي يعيش بكسب يده في كل يوم و المتوسط من يحتاج الى الكسب في بعض الاوقات و الغني من لا يحتاج اليه اصلا - و قيل الفقير المحترف و المتوسط من له مال و يعمل بنفسه و الغني من له مال يعمل باعوانه - و قيل الفقير من له اقل من مائتي درهم و المتوسط من له الزائد عليه الى اربع مائة و الغني من له الزائد عليها - و قيل الفقير المكتسب و المتوسط من له نصاب و الغني من له عشرة آلاف درهم - و قيل الفقير من له اقل من النصاب و المتوسط من له الزائد عليه الى عشرة آلاف و الغني من له الزائد عليها كما في النظم و الصحيح في معرفة هؤلاء عرف كل بلد هو فيه فمن عدة الناس فقيرا او متوسطا او غنيا في تلك البلدة فهو كذلك و هو المختار كما في الاختيار و ههنا اقوال اخر ذكرت في البرجندي •

**الفكر** بالكسر و سكون الكاف عند المتقدمين من المنطقيين يطلق على ثلثة معان الاول حركة النفس في المعقولات بواسطة القوة المتصورة أي حركة كذاست ای سواد كانت بطلب او بغیره و سواد كانت من المطالب او إليها فخرج بقيد الحركة الحدس لانه الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة لا تدريجا

والمراد بالمعقولات ما ليست محسوسة و ان كانت من الموهومات فيخرج التخيل لانه حركة النفس في المحسوسات بواسطة المتصرفه و تلك القوة واحدة لكن تسمى باعتبار الاول متفكره و باعتبار الثاني اى باعتبار حركة النفس بواسطتها في المحسوسات تسمى متخيلة هذا هو المشهور والاولى ان يزداد قيد القصد لان حركة النفس فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا ولا شك ان النفس تلاحظ المعقولات في ضمن تلك الحركة فقول الفكر هو تلك الحركة و النظر هو الملاحظة اللتي في ضمنها و قيل لتلازمهما ان الفكر و النظر مترادفان والثاني حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب المشعور بوجه ما مستغرقة فيها طالبة لمباديه المودية اليه الى ان تجدها وترتيبها فتخرج منها الى المطلوب اعني مجموع الحركتين وهذا هو الفكر الذي يترتب عليه العلوم الكسبية ويحتاج في تحصيل جزئية المادية والصورية جميعا الى المنطق و يجيى تحقيق ذلك في لفظ النظر في فصل الرأء المهمة من باب اللون و يرادفه النظر في المشهور بناء على التلازم المذكور و قيل هو هاتان الحركتان والنظر هو ملاحظة المعقولات في ضمنهما وهذا المعنى اخص من الاول كما لا يخفى والذات هو الحركة الاولى من هاتين الحركتين اى الحركة من المطلوب الى المبادي وحدها من غير ان توجد الحركة الثانية معها وان كانت هي المقصودة منها وهذا هو الفكر الذي يقابله الحدس تقابلا يشبه تقابل الصاعدة والهابطة ان الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة يقابله عكسه الذي هو الانتقال من المطالب الى المبادي و ان كان تدريجا لكن شارح المطالع جعل الحدس بازاء مجموع الحركتين فانه لا يجامعه في شئ معين اصلا و يجامع الحركة الاولى كما اذا تحرك في المعقولات فاطلع على مبادى مترتبة فانتقل منها الى المطالب دفعة و ايضا الحدس عدم الحركة في مسافة فلا يقابل الحركة في مسافة اخرى والتحقيق ان الحدس بحسب المفهوم يقابل الفكر باي معنى كان اذ قد اعتبر في مفهومه الحركة وفي مفهوم الحدس عدمها و اما بحسب الوجود بالنسبة الى شئ معين فلا يجامع مجموع الحركتين و يجامع الاول والثالث كما عرفت ولا يذاني ذلك كون عدم الحركة معتبرا في مفهومه لان الحركة التي لا تجامعه ليست جزء من ماهيته ولا شرطا لوجوده ثم ان هذا المعنى اخص من الاول ايضا و اعم من الثاني لعدم اعتبار وجود الحركة الثانية فيه \* وعند المتأخرين هو الترتيب اللازم للحركة الثانية كما هو المشهور وذكر السيد السند في حاشية العنصدي ان الحركة الثانية يطلق عليها الفكر على مذهب المتأخرين انتهى و يرادف الفكر النظر في القول المشهور وقيل الفكر هو الترتيب والنظر ملاحظة المعقولات في ضمنه هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلية ويجيى توضيح ذلك في لفظ النظر ايضا \* فائدة \* قالوا الفكر هو الذي يعد في خواص الانسان والمراد الاختصاص بالنسبة الى باقى الحيوانات لا مطلقا \* فائدة \* قالوا حركة النفس واقعة في مقولة الكيف لانها حركتها في صور المعقولات التي هي كيفيات وهذا على مذهب القائلين بالشبه والمثال و اما على مذهب من يقول ان العلم بحصول ماهيات الاشياء انفسها فتلك الحركة من قبيل

الحركة في الكيفيات النفسانية لا من الحركات النفسانية \* فأئدة \* الفكر يختلف في الكيف أي السمة والبطوة وفي الكم أي القلة والكثرة والحدس يختلف أيضا في الكم وينتهي إلى القوة القدسية الغنية عن الفكر بالكلية ببيان ذلك أن أول مراتب الإنسان في أدراك ما ليس له حاصل من النظريات درجة التعلم وحينئذ لا فكر له بنفسه بل إنما يفكر المتعلم حين التعلم بمعونة المعلم وفي هذا خلاف السيد السند فإن عنده لا فكر للمتعلم ثم يترقى إلى أن يعلم بعض الأشياء بفكره بلا معونة معلم ويتدرج في ذلك أي يترقى درجة درجة في هذه المرتبة إلى أن يصير الكل فكرا أي يصير كلما يمكن أن يحصل له من النظريات فكرا أي بحيث يقدر على تحصيله بفكره بلا معونة معلم ثم يظهر له بعض الأشياء بالحدس ويتكرر ذلك على التدرج إلى أن يصير الأشياء كلها حدسية وهي مرتبة القوة القدسية ومعناه أنه لو لم يكن بعض الأشياء حاصلة بالفكر فهو يعلمه الآن بالحدس فإن قيل في تأخر هذه المرتبة نظرا أنه لا يتوقف صدور الأشياء حدسيا على صيرورة الكل فكرا قلت ليس معنى صيرورة الكل فكرا كون الكل حاصلا بالفكر بل التمكن منه كما عرفت ولا يراد بالتمكن الاستعداد القريب بالنسبة إلى الجميع الذي يحصل بحصول مبادئ الجميع بالفعل ولا الاستعداد البعيد الذي حصل للعقل الهولاني بل الاستعداد القريب ولو بالنسبة إلى البعض ولأخفاء في تأخر هذه المرتبة عنه وإن كان لا يخلو عن نوع تكلف ثم المراد بالقوة القدسية القوة المنسوبة إلى القدس وهو التذرة هنا عن الرذائل الإنسانية والتعلقات انتهى \* قال الحكماء هذه القوة القدسية لو وجدت لكان صاحبها نبيا أو حكيما ألها فظهر أن الاختلاف في الكيف مختص بالفكر والاختلاف في الكم يعمهما هكذا يستفاد من شرح الطوالع وشرح المطالع وحواشيه في تقسيم العلم إلى الضروري والظرفي قال الصوفية الفكر متحد الملائكة سوى اسرافيل وجبرئيل وعزرائيل وميكائيل عليهم السلام من محمد صلى الله عليه وآله وسلم \* أعلم أن الدقيقة الفكرية أحد مفاتيح الغيب الذي لا يعلم حقيقتها إلا الله فإن مفاتيح الغيب نوعان نوع حقيقي ونوع خلقي فالنوع الحقيقي هو حقيقة الاسماء والصفات والنوع الخلقي هو معرفة تراكيب الجوهر الفرد من الذات أعني ذات الإنسان المقابل بوجوهه وجود الرحمن والفكر أحد تلك الوجوه بل ريس فهو مفتاح من مفاتيح الغيب لكنه أبين ذلك الغور الوضاح الذي يستدل به إلى أخذ هذا المفتاح فتفكر في خلق السموات والأرض لا فيهما فإذا أخذ الإنسان في الترقى إلى صور الفكر وبلغ حد سماء هذا الأمر أنزل الصور الروحانية إلى عالم الاحساس واستخرج الأمور الكتمانبة على غير قياس وعرج إلى السموات وخطب أملاكها على اختلاف اللغات وهذا العروج نوعان فنوع على صراط الرحمن من عرج على هذا الصراط المستقيم إلى أن بلغ من الفكر نقطة مركزه العظيم وجلال في سطح خطه القويم ظفر بالتجلي المصون بالدر المكنون في الكتاب المكنون الذي لا يمتسه إلا المطهرون وذلك اسم ادغم بين الكاف والنون مسماء إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون وسلم المعراج إلى هذه الدقيقة هي من الشريعة والحقيقة وإما النوع



أقصر. فهو السحر الأحمر المودع في الخيال و التصوير المستور في الحق بحجب الباطل و التزيير هو معراج  
 الخصران و صراط الشيطان الى مستوي الخذلان كسراب بقيقة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجد شئنا  
 فينقلب الذور نارا و الترار بواران اخذ الله يده و اخرجه بلطفه بما ايدته جاز منه الى المعراج الثاني فوجد  
 الله تعالى عنده فعلم ماوى الحق ومآبه و تميز في مقعد الصدق عن الطريق الباطل و من يذهب ذهابه و احكم  
 الامر الالهي فوفاه حسابه و ان اهدل انهلك في ذاك الغار و ترك على ذلك الفرار و طفح ناره على ثياب طبايعه  
 فاكلها ثم طلع دخانه الى مشام روحه الاعلى فقتلها فلا يهتدي بعدها الى الصواب و لا يفهم معنى ام الكتاب  
 بل كلما يلقيه اليه من معانى الجمال او من تنوعات الكمال يذهب به الى ضيع الضلال فيخرج به على صورة  
 ما عنده من المحال فلا يمكن ان يرجع الى الحق \* اعلم ان الله خلق الفكر المحمدي من نور اسمه الهادي  
 الرشيد و تجلى عليه باسمه المبدى و المعيد ثم نظر اليه بعين الباعث الشهيد فلما حوى الفكر اسرار هذه  
 الاسماء الحسنى و ظهر بين العالم بلباس هذه الصفات العليا خلق الله من فكر محمد صلى الله عليه وآله و سلم  
 ارواح ملائكة السموات و الارض كلهم لحفظ الاسافل و العوالي فلا تزال العوالم محفوظة مادامت بهذه الملائكة  
 ملحوظة فاذا وصل الاجل المعام قبض الله ارواح هذه الملائكة و نقلهم الى عالم الغيب بذلك القبض فالتحق  
 الامر بعضه ببعض و سقطت السموات بما فيها على الارض و انتقل الامر الى الآخرة كما ينتقل الى المعاني  
 امر اللفاظ الظاهرة فانهم كذا في الانسان الكامل \* و در كشف اللغات و لطائف اللغات گوید فكر در اصطلاح  
 سالكان رفتن سالك است بصير كسفي از كثرات و تعيذات كه بحقيقت باطل اند يعنى عدم اند بسوي  
 حق يعنى بجانب وحدت وجود مطلق كه حق حقيقي است و اين رفتن عبارت از وصول سالك است  
 بمقام فنا في الله و محو و متلاشي كشتن ذات كائذات در اشعه نور وحدت ذات انتهى كالقطرة في اليم \*

**الفور بالفتح** و يكون الواو لغة الغليان ثم استعير للسرعة ثم سمي به الساعة التي لا لبث فيها  
 كما في المغرب و قال ابن الاثير فور كل شئ اوله و شريعة تعجيل الفعل في اول اوقات امكانه كذا في  
 جامع الرموز في كتاب الحج \*

**فصل السين المهملة • الفراسة بالكسر لغة دانائي بنشان و نظر و تفرس دانستن بعلامت كذا في**  
**الصراح •** و عند اهل السلوك اطلاع مكاشفة اليقين و معاينة السر و قيل الفراسة اطلاع الله على القلب و يطلع  
 القلب الغيوب بذور اطلاع الله و ذلك نور قلب المؤمن الذي قال في حقه النبي عليه الصلوة و السلام المؤمن  
 ينظر بنور الله كذا في خلاصة السلوك • وفي بحر الجواهر الفراسة بالكسر لغة اسم من التفرس يعنى زبركي  
 و آن ناكاه رسيدن فهم امت باسر غير محسوس • و قيل الفراسة هي الاستدلال بالامور الظاهرة على  
 الامور الخفية في الحديث اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله انتهى فعلم الفراسة المعدود في فروع  
 الطبيعي علم بقوانين يعرف بها الامور الخفية بالنظر في الامور الظاهرة و موضوعه العلامات و الامور الظاهرة

في بدن الانسان على ما يخفى •

**فارس العرب** نزد بلغا آنست كه الفاظ عربي را برسم مترسلان بي خاطر پارسي تركيب كرده  
تكمه هر مقدمه كلامي بتركيب عربي تمام گرداند و اين صنعت از مخترعات حضرت امير خسرو دهلوي  
است و در اعجاز خسروي مي فرمايد كه بهياري كوشيده آمده است كه نهايت مقدمات بي ترتيب  
تمام شود ممكن نشد مثلش اين رقعہ حضرت عاليه كبير كريم عادل مجاهد مقسط غازي عز الدولة  
و الدين عضد الاسلام و المسلمين زاد الله نصفته مخلص قديم حميد قريشي مبلغ خدمات وافره و ادعيه  
متواتره بالغما ما بلغ وتمني تقبيل ركاب دولت كان فوق البيان و الرقم و بفضل باري عمت نعاوہ امور  
مقارن انتظام و احوال احباء بخير متصل و اعزہ بضمان سلامت •

**فصل الشين المعجمة • الفراء** بالكسر و الراء المهملة في اللغة جامه خواب و زوجه را هم  
گویند بکذايت و بمعنى زوجيت هم آمده چنانکه گویند فراءش الحرة يثبت بالکاح کذا في کثر اللغات •  
و عرفه الفقهاء بكون المرأة متعينة لثبوت نسب ما تأتي به من الولد و هو قوي و ضعيف فالفراء القوي هو  
فراءش المنكوحه و الضعيف هو فراءش ام الولد بسبب ان ولدها و ان ثبت نسبها من المولى بلا دعوتها لكنه  
يقتضي نسبه بمجرد نفى المولى بخلاف المنكوحه حيث لا يقتضي نسب ولدها من الزوج الا باللعان فالامة  
ليست بفراءش لمولها لعدم صدق حد الفراء عليها فانها او جاءت بولد لا يثبت نسبها من غير دعوة  
المولى فظهر ان ليس الفراء ثلثة حيث قالوا الفراء ثلثة قوي و هي المنكوحه فلا يقتضي ولدها الا  
باللعان و متوسط و هو فراءش ام الولد فيثبت نسب ولدها من غير دعوة و يقتضي بمجرد النفي و ضعيف  
لا يثبت نسب الولد منه الا بدعوة و هو فراءش الامة التي لم تثبت لها امومية الوالد انتهى ما قالوا  
و عرف الفراءش ايضا بكون المرأة مقصودا من وطئها الولد ظاهرا كما في ام الولد فانه اذا اعترف به ظهر  
قصده الى ذلك او رضاء شرعيا كالمكوحه و ان لم يقصد الولد يثبت نسب ما تأتي به و التعسريان  
متقاربان هكذا استفاد من فتح القدير مما ذكره في باب الاستيلاء في مسئلة لا يثبت نسب ولد الامة  
الا ان يعترف به المولى فان جاءت بعد ذلك بولد يثبت نسبها بغير اقرار و مما ذكره في فصل المحرمات من  
كتاب النكاح في مسئلة ان زوج ام ولده و هي حامل منه فالنكاح باطل •

**فصل الصاد المعجمة • الفرض** بالفتح و سكون الراء المهملة في اللغة التقدير و القطع و في  
بعض كتب المنطق انه قد يستعمل الفرض بمعنى التجويز اي الحكم بالجواز و بهذا المعنى وقع الفرض  
في تعريف الكلي و في قولهم الجسم جوهري يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه انتهى و بمعنى ملاحظة العقل و تصور  
و التقدير المعتبر في تعريف المتصلة بهذا المعنى و كذا في قولهم الفرض ههنا بمعنى التجويز العقلي  
و بمعنى التقدير و هذا المعنى اعم مطلقا من المعنى السابق و هو التجويز العقلي ان يفرض

المستحيلات و الممتنعات اي يلاحظها و يتصورها هكذا يستفاد مما ذكره المولى عبد الحكيم في تعريف الجزء الذي لا يتجزئ في حاشية الخيالي قال الحكماء الفرض على نوعين احدهما ما يسمى فرضا انقراعيًا وهو اخراج ما هو موجود في الشيء بالقوة الى الفعل و لا يكون الواقع مخالف المفروض كما في قولنا الكرة اذا تحركت على مركزها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا و ان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط و دوائر صغار متوازية لها اي تلك الدائرة العظيمة و ثانيهما ما يسمى فرضا اختراعيًا وهو التعمل و اختراع ما ليس بموجود في الشيء بالقوة اصلا و يكون الواقع مخالف المفروض كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة في اقسام الحكمة فالفرض ههنا بمعنى تصور العقل الا ان التصور في الانزاعي مطابق للواقع و في الاختراعي مخالف له بالاشتراك بين النوعين معنوي و بهذا المعنى وقع الفرض في قول المحاسبين المفروض الاول و المفروض الثاني المذكورين في عمل الخطائين و اما الفقهاء فالشافعي يقول هو و الواجب مترادفان شاملان للقطعي و الظني و معناه ما يذم تاركه و يلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني و المراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله • و الحنفية يفرقون بينهما بالتطعن في الفرض و عدمه في الواجب نعم قد يستعمل الفرض عندهم بمعنى الواجب كما ان الواجب قد يستعمل بمعنى الفرض كقولهم الترتفرض و الحج واجب • و في كشف البزدي اختلفت العبارات في حده فقيل الفرض ما يعاقب المكلف على تركه و يثاب على فعله و يرد عليه الصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا و لا يعاقب على تركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لا يعاقب عليه و صوم رمضان في السفر فانه يقع فرضا و لا يعاقب على تركه و ايضا تارك الفرض قد يعفى عنه و لا يعاقب • وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه • وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه و يرد عليهما ترك الصلوة في اول الوقت و ترك صوم السفر و يرد على الاول منهما ما يشك في فرضيته و لا يكون فرضا في نفسه فانه لا يخاف العقاب على تركه و يرد على التعريفات الثلاثة انها تشتمل للقطعي و الظني فلا بد من زيادة قيد يخرج الظني او من ارتكاب اطلاق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني و الصحيح ما قيل الفرض ما ثبت بدليل قطعي و استحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر فقوله ما ثبت بدليل قطعي يشتمل المندوب و المباح الثابتين بدليل قطعي و احترز عنهما بقوله و استحق الذم على تركه و احترز بقوله مطلقا عن ترك الصلوة في اول الوقت و ترك الصوم حالة العذر لان ذلك ليس بتارك مطلقا بقوله من غير عذر من المسافرين و المريض اذا تركا الصوم و ماتا قبل الاقامة و الصحة لان تركهما بعذر و اذا بدل لفظ التطعي بالظني فهو حد الواجب انتهى • أعلم انهم قالوا جاحد الفرض كافر دون جاحد الواجب و تارك العمل بالفرض مأولا فاسق دون الواجب و به يقول الشافعي رحمه الله تعالى ايضا فلا نزاع له مع الحنفية في تفاوت مفيوسيهما بحسب اللغة و لا في تفاوت ما ثبتت بدليل قطعي كمحكم الكتاب و ما ثبتت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول

كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول ماؤلا فاسق دون الثاني كما عرفت وانما يزعم انهما لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله و يذم تاركه شرعا ثبتت بدليل قطعي او ظني ولا مشاحة في الاصطلاح فالنزاع لفظي عائد الى التسمية فالشافعي رحمه الله تعالى يجعل اللفظين اسما لمعنى واحد يتفاوت افرادة و الحنفية يخصون كلا منهما بقسم ذلك المعنى ويجعلونه امما له وما توهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا غلط ظاهر هكذا ذكر المحقق التفتازاني في التلويح و حاشية العضدي • وهذا هو الفرض القطعي والاعتقادي قال في الدرر في اهل كتاب الطهارة الفرض حكم لازم بدليل قطعي وقد يقال لما يفوت الجواز بفوته كالوتر يفوت بفوته جواز صلوة الفجر الممتذكر له والاول يسمى فرضا اعتقاديا والثاني يسمى فرضا عمليا انتهى وفي البرجندي الفرض شرعا هو الذي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي • وقد يطلق الفرض على ما يفوت الجواز بفوته وهو شامل ايضا لما لم يثبت بدليل قطعي ويفوت الجواز بفوته كغسل الفم والانف في الغسل ويسمى ذلك فرضا ظنيا فالاول اخص منه انتهى وفي جامع الرموز الفرض شرعا ما ثبت بدليل قطعي يذم تاركه مطلقا بلا عذر الا ان القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال اصلا كحكم ثبتت بمحكم الكتاب ومتواتر السنة ويسمى بالفرض القطعي ويقال له الواجب وعلى ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل مثل تعدد الوضع كما ثبت بالظاهر والذنب والخبر المشهور وبسمى بالظني وهو ضربان ما هو لازم في زعم المجتهد كمقدار المسح ويسمى بالفرض الظني وما هو دون الفرض وفوق السنة كالفاتحة في القراءة ويسمى بالواجب • وقيل الفرض حكم ثبت بدليل لا شبهة فيه وفيه انه لا يشتمل بعضا من الظني ويدخل فيه بعض من المندوب والمباح على راي الا ترى الى قوله تعالى وانعلوا الخير واكلوا واشربوا انتهى كلامه فقد اطلق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي والظني كما هو راي الشافعي فان الحنفية وان خصوا الواجب بالظني لكنهم قد يطلقونه على الواجب بالمعنى الاعم ايضا قال في التلويح وقد يطلق الواجب عند الحنفية على المعنى الاعم ايضا وهو يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يمنع تذكرة صحة الفجر كذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن تجب سجدة السهو انتهى وقال الجليبي في حاشيته الواجب بمعنى اللازم بدليل ظني يسمى فرضا مجتهدا فيه وفرضا عمليا ايضا ووجه التسمية بهما ظاهر اعلم انه يقال هذا فرض عين وذلك فرض كفاية ويجيء بيانه في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو •

**الفرائض** هي جمع فريضة ويطلق ايضا على علم من العلوم المدونة الشرعية وقد سبق في المقدمة •

**أصحاب الفرائض** وأصحاب الفروض عند اهل الفرائض هم الورثة الذين لهم سهم مقدرة في

الكتاب أو السنة أو الجماع كذا في الشريفي وغيره •

**الافتراض** هو عند المذتقيين طريق من طرق بيان عكوس القضايا وهو فرض ذات الموضوع شيئا معينا وحمل وصف الموضوع والمحمول عليه المحصل مفهوم العكس وإنما اعتبروا العرض ليشتمل القضية الخارجية والحقيقية فالفرض ههنا بالمعنى الاعم الجامع للتحقق وحمل وصف الموضوع يكون بالاحباب وحمل وصف المحمول كما هو في الاصل ايجابا او سلبا ليحصل العكس اي بان يترتب من تيدك المقدمتين قياس ينتج عكس المطلوب او يحتاج الى ضم مقدمة اخرى صادقة معها كما في بيان عكس الالدام في الخاصتين والافتراض لا يجري الا في الموحدات والسوالب المركبة لوجود الموضوع فيهما كذا في شرح الشمسية وحاشيته لمونا عبد الحكيم •

**الفيض** بالفتح في اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله يقال فاض الماء فيضا وفيضوه اذا كثر حتى مال عن جانب الوادي فالفيض ماء زاد على موضعه فمال عن جوانبه ثم نقل الفيض الى الوهاب بطريق الامتعاراة التبعية بتشبيه هبة الوهاب بكثرة الماء في كونهما سببا للتجاوز الى الغير او نقل اولا الى المواهب بتلك الطريقة ايضا اي بتشبيه كثرة المواهب بكثرة الماء بجامع الكثرة الزانعة في الطرفين ثم نقل منه الى الوهاب بطريق المجاز المرسل بان ينقل الفيض المستعمل في كثرة المواهب منها الى الهبة بعلاقة المتعلقة ثم يشتق منه الفيض بالنقل على الاول بغير واسطة وعلى الثاني بواسطة الفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا لغرض ولا لغرض وذلك الفاعل لا يكون الا دائم الوجود لان دوام صدور الفعل تابع لدوام الوجود فلو وهب انسان شيئا لا لغرض وعرض لا تسمى تلك الهبة فيضا اصطلاحا ولا يسمى ذلك الانسان فيضا ويطلق ايضا على دوام ذاك الفعل واتصاله والفيض في قواهم المبدأ الفيض على المعنى الاول بمعنى النسبة اي ذوالفيض وعلى المعنى الثاني على قياس ما مر من جعله بمعنى الوهاب مجازا وههنا بحث طويل الذيل يطلب من حواشي شرح المطالع في الخطبة وقال الصوفية الفيض عبارة عما يفيد التجلي الالهي فان ذاك التجلي هيولاني الوصف وانما يتعين ويتيد بحسب المتجلي فان كان المتجلي له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلي بالنسبة اليه تجليا وجوديا يفيد الوجود وان كان المتجلي له موجودا خارجيا كالصورة المسواة يكون التجلي بالنسبة اليه بالصفات ويفيد صفة غير الوجود كصفة الحيوة ونحوها والفيض الالهي عذهم عبارة عن التجلي الحبي الذاتي الموجب لوجود الاشياء استعداداتها في الحضرة العلمية والفيض المقدس عذهم عبارة عن التجلي الوجودي الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج كذا في شرح الفصوص للمولوي الجامي في الفصل الاول ودركشف اللغات گوید فیض اقدس آنرا گویند که منزّه باشد از شوائب کثرت اسمائی و نقائص حقائق امکانی پس بدانکه فیض اقدس عبارت از تجلی حسب ذاتی که موجب است مر وجود اشیا را و استعدادات آنرا در حضرت



عيني پس در حضرت عيني وقيل فيض اندس فيض حق تعالى كه واسطة روح اعظم بود و بدین فیض شئون ذاتیه و اعیان ثابتة گشتند و فیض مقدس عبارتست از تجلیات اسمائی كه موجب است مر ظهور چیز برا كه تقاضا كرده است استعدادات آنرا در خارج وجود وقيل فيض مقدس فيض حق تعالى كه واسطة روح اعظم بود و بدین فیض وجود جمیع ارواح و نفوس پیدا شد انتهى كلامه •

**المستفيض** هو عدد بعض الفقهاء مرادف للمشهور و البعض فرق بينهما وقد سبق في فصل

الراء المهمة من باب الشين المعجمة •

**المفاوضة** هي مصدر من المفاعلة بمعنى المساواة شريعة ويقال لها شركة مفارضة بالتوصيف

و شركة المفارضة بالاضافة هي شركة متساويين مالا وحرية ودينا اي عقد شريكين متساويين او اكثر لانها من اقسام شركة العقد و المتبادر ان يكونا بالغين فلا تنعقد بين صبيين صا ذريين او صبي مذنون و بالغ و المال يعم الفقدين و غيرهما مما يصلح راس مال الشركة فلا باس بالتفاضل في العروض و العقار و الديون و المراد التساوي قدرا اذا كان من جنس واحد و اما اذا كان من جنسين از من جنس و نوع كالكسور مع الصحاح فيشترط التساوي في العيمة و المراد بأحرية الكاملة فلا تصح بين حر و عبد و بين حر و مكاتب و بين مكاتبين و قولنا دينا اي بان يكونا مسلمين او ذميين فتصح بين المسلمين و الذميين و الكتابي و المجوسي لا بين مسلم و كتابي هكذا ذكر في جامع الرموز و البرجندي و شرح ابي المكارم و يقابل المفارضة العنان •

**المفوضة** هي مشتقة من التفويض و هو التسليم استعمل في عرف الشرع في المرأة التي

نكحت نفسها بلا مهر او على ان لا مهر لها او اذنت لوليها ان يزوجه من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها فهو بالكسر وقد يروى بفتح الواو على ان الوالي فوغها اي زوجها بلا مهر او على ان لا مهر لها و كذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر او على ان لا مهر لها هكذا يستفاد من التلويح في بيان حكم الخاص و قد يطلق المفوضة بالكسر على فرقة من غلاة الشيعة قالوا خلق الله محمدا و فوض اليه خلق الدنيا فهو الخلق لها و قيل فوض ذلك الى علي كذا في شرح المواقف •

**فصل العين • الفرع** بالفتح و سكون الراء لغة الغصن و شرعا هو المقيس و المقيس عليه هو الاصل

و يجيء في فصل السين المهمة من باب القاف •

**التفريع** هو عند البلغاء ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته لمتعلق له آخر على وجه يشمر

بالتفريع و التعقيب كقوله • شعروا احلامكم لسقام الجهل شامية • كما داماكم تشفي من الكلب • نزع على وصفهم بشفاء احلامهم بسقام الجهل لشقاء دمائهم من داء الكلب كذا في المطول وله معنى آخر ايضا يجيء في لفظ القاعدة في فصل الدال من باب القاف •

**فصل الغين • الاستفراغ** بالراء المهمة عند الاطباء هو انتقاص المواد من البدن و الاستفراغ

المستحيلات و الممتنعات اي يلاحظها و يتصورها هكذا يستفاد مما ذكره المولى عبد الحكيم في تعريف الجزء الذي لا يتجزئ في حاشية الخيالي قال الحكماء الفرض على نوعين احدهما ما يسمى فرضا انتزاعيا و هو اخراج ما هو موجود في الشيء بالقوة الى الفعل و لا يكون الواقع مخالف المفروض كما في قولنا الكرة اذا تحركت على مركزها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا و ان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط و دوائر صغار متوازية لها اي تلك الدائرة العظيمة و ثانيهما ما يسمى فرضا اختراعيا و هو العمل و اختراع ما ليس بموجود في الشيء بالقوة اصلا و يكون الواقع مخالف المفروض كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة في اقسام الحكمة فالفرض ههنا بمعنى تصور العقل الا ان التصور في الانتزاعي مطابق للواقع و في الاختراعي مخالف له فلاشتراك بين النوعين معنوي و بهذا المعنى وقع الفرض في قول المكاسبين المفروض الاول و المفروض الثاني المذكورين في عمل الخطائين و اما الفقهاء فالشامعي يقول هو و الواجب مترادفان شاملان للقطعي و الظني و معناهما ما يذم تاركه و يلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني و المراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله \* و الحنفية يفرقون بينهما بالقطع في الفرض و عدمه في الواجب نعم قد يستعمل الفرض عندهم بمعنى الواجب كما ان الواجب قد يستعمل بمعنى الفرض كقولهم الوتر فرض و الحج واجب \* و في كشف البزدي اختلفت العبارات في حده فقيل الفرض ما يعاقب المكلف على تركه و يثاب على فعله و يرد عليه الصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا و لا يعاقب على تركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لا يعاقب عليه و صوم رمضان في السفر فانه يقع فرضا و لا يعاقب على تركه و ايضا تارك الفرض قد يعفى عنه و لا يعاقب \* وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه \* وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه و يرد عليهما ترك الصلوة في اول الوقت و ترك صوم السفر و يرد على الاول منهما ما يشك في فرضيته و لا يكون فرضا في نفسه فانه لا يخاف العقاب على تركه و يرد على التعريفات الثلاثة انها تشتمل للقطعي و الظني فلا بد من زيادة قيد يخرج الظني او من ارتكاب اطلاق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني و الصحيح ما قيل الفرض ما ثبت بدليل قطعي و استحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر فقوله ما ثبت بدليل قطعي يشتمل المندوب و المباح الثابتين بدليل قطعي و احتراز عنهما بقوله و استحق الذم على تركه و احتراز بقوله مطابقا عن ترك الصلوة في اول الوقت و ترك الصوم حالة العذر لان ذلك ليس بترك مطلقا بقوله من غير عذر من المسافرين و المريض اذا تركا الصوم و ماتا قبل الاقامة و الصحة لان تركهما بعذر و اذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب انتهى \* اعلم انهم قالوا جاحد الفرض كافر دون جاحد الواجب و تارك العمل بالفرض مأولا فاسق دون الواجب و به يقول الشافعي رحمه الله تعالى ايضا فلا نزاع له مع الحنفية في تفاوت مفهوميهما بحسب اللغة و لا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب و ما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول

كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مأولا فاسق دون الثاني كما عرضت وانما يزعم انهما لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله و يذم تاركه شرعا ثبتت بدليل قطعي او ظني ولا مشاحة في الاصطلاح فالنزاع لفظي عائد الى التسمية فالشافعي رحمه الله تعالى يجعل اللفظين اسما لمعنى واحد يتفاوت افراده و الحنفية يخصصون كلا منهما بقسم ذلك المعنى ويجعلونه اسما له وما توهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا غلط ظاهر هكذا ذكر المحقق التفتازاني في التلويح و حاشية العضدي • وهذا هو الفرض القطعي والاعتقادي قال في الدرر في اهل كتاب الطهارة الفرض حكم لازم بدليل قطعي وقد يقال لما يفوت الجواز بفوته كالوتر يفوت بفوته جواز صلوة الفجر للمتذكر له و الاول يسمى فرضا اعتقاديا والثاني يسمى فرضا عمليا انتهى وفي البرجندي الفرض شرعا هو الذي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي • وقد يطلق الفرض على ما يفوت الجواز بفوته وهو شامل ايضا لما لم يثبت بدليل قطعي ويفوت الجواز بفوته كغسل الغم والانف في الغسل و يسمى ذلك فرضا ظنيا فالاول اخص منه انتهى وفي جامع الرموز الفرض شرعا ما ثبت بدليل قطعي يذم تاركه مطلقا بلا عذر الا ان القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال اصلا كحكم ثبت بحكم الكتاب ومتواتر السنة و يسمى بالفرض القطعي ويقال له الواجب وعلى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل مثل تعدد الوضع كما ثبت بالظاهر و الدص والخير المشهور و يسمى بالظني وهو ضربان ما هو لازم في زعم المجتهد كمقدار المسح و يسمى بالفرض الظني و ما هو دون الفرض و فوق السنة كالفاتحة في القراءة و يسمى بالواجب • وقيل الفرض حكم ثبت بدليل لا شبهة فيه وفيه انه لا يشتمل بعضا من الظني ويدخل فيه بعض من المندوب و المباح على راي الا ترى الى قوله تعالى وانعلوا الخير و كلوا واشربوا انتهى كلامه فقد اطلق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي والظني كما هو راي الشافعي فان الحنفية وان خصوا الواجب بالظني لكنهم قد يطلقونه على الواجب بالمعنى الاعم ايضا قال في التلويح وقد يطلق الواجب عند الحنفية على المعنى الاعم ايضا وهو يقع على ما هو فرض علما و عملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يمنع تذكرة صحة الفجر كذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل و فوق السنة كتعين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن تجب سجدة السهو انتهى وقال الجلي في حاشيته الواجب بمعنى لازم بدليل ظني يسمى فرضا مجتهدا فيه وفرضا عمليا ايضا ووجه التسمية بهما ظاهر اعلم انه يقال هذا فرض عين وذلك فرض كفاية ويجيء بيانه في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو

**الفرائض** هي جمع فريضة و يطلق ايضا على علم من العلوم المدونة الشرعية وقد سبق في المقدمة •

**أصحاب الفرائض** و أصحاب الفروض عند اهل الفرائض هم الورثة الذين لهم سهم مقدرة في

الكتاب او السنة او الجماع كذا في الشريفي وغيره •

**الافتراض** هو عند المنطقيين طريق من طرق بيان عكوس القضايا وهو فرض ذات الموضوع شيئا معينا وحمل وصفي الموضوع والمحمول عليه ليحصل مفهوم العكس و انما اعتبروا الفرض ليشتمل القضية الخارجية والحقيقية فالفرض ههنا بالمعنى الاعم الجامع للتحقق وحمل وصف الموضوع يكون بالاحتجاب وحمل وصف المحمول كما هو في الاصل احتجابا او سلبا ليحصل العكس اي بان يترتب من تيزك المقدمتين قياس ينتج عكس المطلوب او يحتاج الى ضم مقدمة اخرى صادقة معها كما في بيان عكس الالوام في الخاصتين والافتراض لا يجري الا في الموجبات والسوالب المركبة لوجود الموضوع فيهما كذا في شرح الشمسية وحاشيته لموتنا عبد الحكيم •

**الفيض** بالفتح في اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله يقال فاض الماء فيضا وفيدنوضة اذا كثر حتى مال عن جانب الوادي فالفيض ماء زاد على موضعه فسال عن جوانبه ثم نقل الفيض الى الوهاب بطريق الامتعاراة التبعية بتشبيهه هبة الوهاب بكثرة الماء في كونهما سببا للتجاوز الى انغير او نقل اولا الى المواهب بتلك الطريقة ايضا اي بتشبيهه كثرة المواهب بكثرة الماء بجامع الكثرة النافعة في الطرفين ثم نقل منه الى الوهاب بطريق المجاز المرسل بان ينقل الفيض المستعمل في كثرة المواهب منها الى الهبة بعلاقة المتعلقة ثم يشتق منه الفيض بالنقل على الاول بغير واسطة وعلى الثاني بواسطة والفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا عوض ولا لغرض وذلك الفاعل لا يكون الا دائم الوجود لان دوام صدور الفعل تابع ادوام الوجود فلو وهب انسان شيئا لا لغرض وعوض لا تسمى تلك الهبة فيضا اصطلاحا ولا يسمى ذلك الانسان فيضا ويطلق ايضا على دوام ذلك الفعل واتصاله والفيض في قواهم المبدأ الفيض على المعنى الاول بمعنى النسبة اي ذوالفيض وعلى المعنى الثاني على قياس ما مر من جعله بمعنى الوهاب مجازا وههنا بحث طويل الذيل يطلب من حواشي شرح المطالع في الخطبة وقول الصونية الفيض عبارة عما يفيد التجاي الالهي فان ذلك التجلي هيولاني الوصف وانما يتعين ويتبدد بحسب المتجلي فان كان المتجلي له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلي بالنسبة اليه تجليا وجوديا فيفيد الوجود وان كان المتجلي له موجودا خارجيا كالصورة المسواة يكون التجلي بالنسبة اليه بالصفات ويفيد صفة غير الوجود كصفة الحيوة ونحوها والفيض القدس عندهم عبارة عن التجلي الحبيذ الذاتي الموجب لوجود الاشياء استعداداتها في الحضرة العلمية والفيض القدس عندهم عبارة عن التجلي الوجودي الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج كذا في شرح الفصوص للمولوي الاجامي في الفص الاول ودرستف اللغات گوید فیض اقدس آنرا گویند که منزّه باشد از شوائب کثرت اسمائی و نقائص حقائق امکانی پس بدانکه فیض اقدس عبارت از تجلی حسب ذاتی که موجب است مر وجود اشیا را و استعدادات آنرا در حضرت

هتامي پس در حضرت عيني وقيل فيض اقدس فيض حق تعالى كه واسطه روح اعظم بود و بدین فيض  
 عنوان ذاتیه و اعیان ثابتہ گشتند و فيض مقدس عبارتست از تجليات اسمائی كه موجب است مر ظهور  
 چیزی را كه تقاضا کرده است استعدادات آنرا در خارج وجود وقيل فيض مقدس فيض حق تعالى كه  
 واسطه روح اعظم بود و بدین فيض وجود جميع ارواح و نفوس پیدا شد انتهى كلامه •

**المستفيض** هو عند بعض الفقهاء مرادف للمشهور و البعض فرق بينهما وقد سبق في فصل  
 الرأء المهملة من باب الشين المعجمة •

**المفاوضة** هي مصدر من المفاعلة بمعنى المساواة شريعة ويقال لها شركة مفارضة بالتوصيف  
 و شركة المفارضة بالإضافة هي شركة متساويين مالا و حرية و دينا اي عقد شريكين متساويين او اكثر لانها من  
 اقسام شركة العقد و المتبادر ان يكونا بالغين فلا تدعقد بين صبيين ما ذرين او صبي ماذن و بالغ و المال يعم  
 النقدين و غيرهما مما يصلح راس مال الشركة فلا باس بالتفاضل في العروض و العقار و الديون و المراد  
 التساوي قدرا اذا كان من جنس واحد و اما اذا كان من جنسين او من جنس و نوع كالكسور مع الصحاح  
 فيشترط التساوي في القيمة و المراد بالحرية الكاملة فلا تصح بين حر و عبد و بين حر و مكاتب و بين  
 مكاتبين و قولنا دينا اي بان يكونا مسلمين او ذميين فتصح بين المسلمين و الذميين و الكتابي و المجوسي  
 لا بين مسلم و كتابي هكذا ذكر في جامع الرموز و البرجندي و شرح ابي المكارم و يقابل المفارضة العنان •  
**المفوضة** هي مشتقة من التفويض و هو التسليم استدعمل في عرف الشرع في المرأة التي  
 نكحت نفسها بلا مهر او على ان لا مهر لها او اذنت لوليها ان يزوجه من غير تسمية المهر او على ان لا مهر  
 لها فزوجها فهو بالكسر وقد يروى بفتح الواو على ان الواي قوضها اي زوجها بلا مهر او على ان لا مهر لها  
 و كذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر او على ان لا مهر لها هكذا يستفاد من التلويح في بيان حكم الخاص  
 و قد يطلق المفوضة بالكسر على فرقة من غلاة الشيعة قالوا خلق الله محمدا و فوض اليه خلق الدنيا فهو  
 الخلق لها و قيل فوض ذلك الى علي كذا في شرح الموانف •

**فصل العين • الفرع** بالفتح و سكون الراء لغة الغصن و شرعا هو المقيس و المقيس عليه هو الاصل  
 و يجيء في فصل السين المهمة من باب القاف •

**التفريع** هو عند البلغاء ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته لمتعلق له آخر على وجه يشعر  
 بالتفريع و التعقيب كقوله • شعر • احلامكم لسقام الجهل شافية • كما دماكم تشفي من الكلب • فرع على  
 وصفهم بشفاء احلامهم بسقام الجهل لشفاء دماهم من داء الكلب كذا في المطول وله معنى آخر ايضا يجيء  
 في لفظ القاعدة في فصل الدال من باب القاف •

**فصل الغين • الاستفراغ** بالراء المهمة عند الاطباء هو انتقاص المواد من البدن و الاستفراغ



٤ التفويق هو ماخوذ من قولهم برد مفوق للذي على لون وفيه خطوط بيض على الطول وهو عند اهل  
البديع ان يوتى في الكلام بمعان متلائمة وجمل مستوية المقادير او متقاربة المقادير ممن المستوية المقادير قول  
من يصف صحابا

تسريل وشدا من خزوز تطرزت • مطارفها طرزا من البرق كالتبر

فوهي بلا رقم ونقش بلايد • ودمع بلا عين وضحك بلا ثغر

تسريل اي ليس السريال والوشى ثوب منقوش والخزوز جمع خز وتطرزت اي اتخذت الطراز والمطارف  
جمع مطرف وهو رداء من خز مربع له اعلام والطرز جمع طراز وهو علم الثوب ومن المتقاربة المقادير قول الشاعر  
• شعر • احل وامرر وضرو انفع و لن واخشن ورش و ابرو انتدب للمعاني

اي كن حلوا لاولياء مرا على الاعداء ضارا للمخالف نافعاً للموافق ليذا لمن يلائن خشنا لمن يخاشن  
ورش اي اصلح حال من يخل حاله و ابر اي انسد حال المفسدين وانتدب اي اوجب  
للمعاني واجمعها وهذا ليس صنعة على حدة فان البيت الاول داخل في مراعاة النظير لكونه  
جمعا بين الامور المتناسبة والثاني داخل في الطباق لكونه جمعا بين الامور المتقابلة كذا في المطول  
لكن صاحب الانتقان اعتبره صنعة على حدة وقال التفويق هو اتيان المتكلم بمعان شتى  
من المدح والوصف وغير ذلك من الفنون كل فن في جملة منفصلة عن اختها مع تساري الجمل  
في الزنة وتكون في الجمل الطويلة والمتوسطة والقصيرة فمن الطويلة قوله تعالى الذي خلقني فهو  
يهدين والذي هو يطعمني ويسقين واذا مرضت فهو يشفين ومن المتوسطة قوله تعالى يولج الليل  
في النهار ويولج النهار في الليل ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي قال ابن ابي الاصبع  
وام يات المركب من القصيرة في القرآن •

فصل الكاف \* الفذلة هي في كلام العلماء يراد بها اجمال ما فصل اول كذا ذكر الخفاجي  
في حاشية البيضاوي ويقال ايضا ان الفذلة بمعنى مجمل الكلام و خلاصته كما يفهم من كلام المولوي  
عبد الحكيم في حاشية الخيالي وقد يراد بها النتيجة لما سبق من الكلام والتفريع عليه كقوله تعالى فمن اعتدى  
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال مولانا جدي رحمه الله تعالى في حاشية البيضاوي على  
قوله وهو فذلة التقرير الخ يعني ان فذلة الحساب كما تنفرع على التفصيل السابق كذلك حكم الاعتداء  
متفرع على قوله تعالى والحرمات قصاص نتيجة له وليس معناه انه اجمال لما تقدم ان لا تفصيل  
نهما تقدم انتهى وفذلة الحساب هي مجمل تفاصيله بان يقال بعدها فذلك كذا ومن فذلة الحساب قوله  
تعالى تلك عشرة كاملة بعد قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتن نص عليه في البيضاوي  
وحاشية لمولانا عصام الدين فالفذلة ماخوذة من قولهم فذلك كذا بالبسملة والحمدلة والله اعلم •

**الفلک** بفتح الفاء واللام واحد وجمعه الافلاك المصممة بالآباء ايضا عند الحكماء كما تصفى الجواهر بالامهات عندهم كما وقع فى العلمى فى فصل المعادن وهو عند اهل الهيئة عبارة عن كرة متحركة بالذات على الاستدارة دائما وقد يطلق الفلک على منطقة تلك الكرة مجازا وقد يطلق على ما هو فى حكم المنطقة كالفلک الحامل لمركز الحامل بقولهم بالذات خرجت حركة كرة النار الحاملة بتبعية فلک القمر فانها حركة عرضية ذاتية وانت تعام ان حركة كرة النار ليست مما اجمع عليه واذا احترز عنها ينبغي ان يحترز بقيد آخر عن كرة الارض المتحركة على الاستدراج على ما ذهب اليه بعضهم من ان الحركة اليومية انما هى مستندة الى الارض وايضا ينبغي ان يخرج الكواكب المتحركة فى مكانها حركة وضعية على ما ذهب اليه بعض الحكماء من انه لا ماكن فى الفلكيات ويرد على هذا التعريف الممثلات عند من يقول انها متحركة بتبعية الفلک الثامن وممثل الشمس عند بطليموس فانها ليست متحركة الا بتبعية الفلک الاعظم ويشكل ايضا بالتميمات فانها لا تسمى افلاكا عند الاكثرين واعتذر البعض بانها ليست بكرات حقيقة لان الكرات الحقيقية ما تكون متشابهة الثخن وبعضهم بانها ليست متحركة بالذات بل المتحرك بالذات مجموع الممثل ويرد على الاول التدوير فانها ليست متشابهة الثخن مع انها تسمى افلاكا وعلى الثاني انه لم ينقل عن احد ان حركة جزء الجسم حركة عرضية مع ان حركة الكل ذاتية والحق ان يقال ان الفلک كرة مستقلة لا تقبل الخرق والانارة فيخرج المتميمات لانها ليست كرات مستقلة بخلاف التدوير وقولهم دائما احتراز عن الكرة الصناعية المتحركة على الاستدارة بالقسرفانها لا يمكن ان تكون دائمة الا ان قيد الاستدارة مغن عن هذا القيد لان الحركات المستقيمة تستحيل ان تكون دائمة كما تقرر فى موضعه وما ذكره بعضهم من ان الفلک جسم كروي لا يقبل الخرق والانارة شامل للمتميمات ايضا وكذا ما وقع فى التذكرة من ان الفلک جسم كروي يحيطه سطحان متوازيان وربما لا يعتبر السطح المقعر كما فى التدوير شامل لها اذ يمكن ان لا تعتبر مقعرات المتميمات ايضا وباجملة لا فرق بين المتمم والتدوير فاطلاق الفلک على احدهما دون الآخر تحكم ويمكن ان يقال ان كل واحد من الافلاك تعلقت به نفس على المذهب الصحيح ولا شك انه تعلقت بالتدوير نفس غير ما تعلقت بالخارج وغير ما تعلقت بالممثل ولم يتصلق بالمتمم نفس على هذه بل ما تعلقت به هو مجموع الممثل والمتمم جزء له فلذلك لم يطلق اسم الفلک عليه ومن لم يشترط فى الفلک تعلق النفس به كصاحب المجسطي امكن له ان يطلق اسم الفلک على المتمم واما ما قال شارح التذكرة من ان الاكثرين لا يسمون المتميمات كرات فوجهه غير ظاهر هكذا ذكر العلي البرجندي فى حاشيته السيميني وفي بعض حواشي شرح هداية الحكمة الميمنية الفلک جرم كروي الشكل غير قابل الكون والفساد و يحيط بما فيه من عالم الكون والفساد وعلى راي الاسلاميين عبارة عن جرم كروي الشكل يحيط بالمعاصر انتهى و اعلم ان الافلاك على نوعين كلية وجزئية فالكلية هى التى ليست اجزاء لافلاك آخر والجزئية ما كانت اجزاء

لذلك \* آخر كالحوامل و الفلك الكلي مفرد ان لم يكن له جزء هو فلك آخر كالفلك الاعظم و مركب ان كان له جزء هو فلك آخر كالكالات السيارات \* فائدة \* اطلاق الفلك على المنطقة من تبديل تسمية الحال باسم المحل و خصوا تلك التسمية بالمناطق دون باقي الدوائر العظام الحالة في الفلك لانها وجدت باعتبار المتحرك المعتبر في مفهوم الفلك تشبيها بفلكة المغزل كذا قالوا قال عبد العلى البرجندي في شرح التذكرة و الاظهر ان يقال ان المهندسين لما اكتفوا في بيان هيئة الافلاك بمناطق تلك الاملاك اذ هي كابية لا يراى البراهين سموها افلاكا لقيامها مقامها يورده انهم يسمون الدائرة الحادثة من حركة مركز حامل عطار حول مركز المدير فلما مع انها ليست بحالة في فلك لانهم يقيمونها مقام المدير في ايراد البراهين \* فائدة \* قال الحكماء الفلك جسم كروي بسيط لا يقبل الخرق و الاتياف و لا الكون و الفساد متحرك بالاستدارة دائما اذ ليس فيه مبدأ ميل مستقيم و ليس برطب و لا يابس و لا قبل الاشكال بسهولة او بقسر فيكون قابلا للخرق و الاتياف هذا خلف و لا حار و لا بارد و لا لكان خفيفا او ثقيل فيكون فيه ميل صاعد اوهابط هذا خلف و حركته ارادية و له نفس مجردة عن المادة تحركه و المحرك القريب له قوة جسمانية مسماة بالنفس المنطبعة و الفلك الاعظم هو المحدد للجهات و توضيح هذه الامور يطلب من شرح المواقف مع الرد عليها اعلم ان الافلاك الكلية تسعة الفلك الاعظم و ملك البروج و الاملاك السبعة للسيارات و الاملاك الجزئية ستة عشر ستة منها تداوير و ثمانية خارجة المراكز لان للعطارد فلكين خارجي المركز و اثنان آخريان يسميان بالجوزهر و المائل \* فالفلك الاعظم جسم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم اذ لا عالم عندهم الا ما يحيط به سطح ذلك الفلك فاحد سطحه محدب و هو السطح المحيط به من خارج و هو لا يماس شيئا لانه محيط لسائر الاجسام و به يتناهى العالم الجسماني فلا يكون وراءه خلاء و لا ملاء و آخر سطحه مقعر و هو السطح المحيط به من داخل و هو يماس محدب فلك البروج و يقال له ايضا الفلك الاطلس لانه غير مكوكب عندهم و لذا يسمى ايضا بالفلك الغير المكوكب و يقال له ايضا فلك الاملاك و ملك الكل و كرة الكل و الفلك الاعلى و الفلك الاقصى و الفلك التاسع و فلك معدل النهار و محدث الجهات و منتهى الاشارات و سماه السموات و وجه التسمية بهذه الاسماء ظاهر و قد يسمى بفلك البروج ايضا كما صرح به عبد العلى البرجندي في فصل اختلاف المناظر في شرح التذكرة و يقال لمركزه مركز الكل الى غير ذلك و لعقله عقل الكل و لنفسه نفس الكل و لحركته حركة الكل و الحركة الاولى و لمنطقته معدل النهار و الفلك المستقيم و لقطبيه قطبا العالم و هذا الفلك هو المسمى في لسان الشرع بالعرش المجيد و حركته شرقية حريجة بها تتم دورته في اقل من يوم و ليلة بمقدار مطالع ما قطعته الشمس بحركتها الخاصة و يلزم من حركته حركة سائر الافلاك و ما فيها فان نفسها المحركة وصلت في القوة الى ان تقوى في تحريك ما في ضمنه فهى المحركة لها بالذات و لما فيها بالعرض \* و فلك البروج جسم كروي مركزه مركز العالم يحيط به سطحان متوازيان مقعرهما يماس محدب

فلك زحل و محدبهما يماس مقعر الفلك الاعظم و يسمى بفلك الثوابت ايضا لان جميع الثوابت مركوزة فيه و بصماء الروية و اقليم الروية لكثرة الكواكب المرئية فيه كما في شرح بيست باب في الباب الرابع عشر و الفلك المكوكب و الفلك المصور كما في شرح التذكرة و يسمى في لسان الشرع بالكرمي و هو كرة واحدة على الامح اذ لا حاجة في الثوابت الى اكثر من كرة واحدة و ان جاز كونها على كرات متعددة و لذا ذهب البعض الى ان اكل من الثوابت فلكا خاصا و ذلك بان تكون تلك الافلاك فوق فلك زحل محيط بعضها ببعض متوائمة الاقطاب متوائمة المناطق متوائمة الحركات قدرا و جهة او يكون بعضها فوقه و بعضها بدن الافلاك العلوية او تحت فلك القمر و قيل ان لكل منها تدابير و حركات الجميع متوائمة القدر و الجهة مناطقها في سطوح مدارات عرضية و يكون لفلك الثوابت حركة خاصة زئدة على حركات التدوير و لذلك لا يقع الرجوع و يقع البطوء في النصف الذي يكون جهة حركته مخالفة لجهة حركة فلك الثوابت و على هذا يحتمل ان يكون اختلاف مفادير حركات الثوابت على ما وجد بالارصاد المختلفة من هذه الجهة حتى ام يدركها اكثر المتقدمين و اعتقدوا الامالك ثمانية و اسندوا الحركة اليومية الكرة الثوابت و ابرخس بالغ في الرصد فاطلع على ان لها حركة ما لكه لم يدرك مقدارها و بين صاحب المجسطي انها تتحرك في كل مائة سنة شمسية درجة واحدة فتم دورته في ست و ثلثين الف سنة و المتأخرون اختلفوا في ذلك ماكثرهم على انها تقطع في ست و ستين سنة شمسية و قيل قمرية و قبل في سبعين سنة و حركة فلك الثوابت غربية على منطقته يسمى فلك البروج ايضا تسمية للحال باسم المحل و تسمى منطقة البروج و منطقة اوصاف البروج لمروها هناك و على قطبين غير قطبي العالم يسميان بقطبي البروج و يانزم من اختلاف الاقطاب مع تحاد المركزين ان تقاطع منطقة البروج معدل النهار على نقطتين متقابلتين اذا توهم منطقة البروج في سطح الفلك الاعلى و اما امالك السبع السيارة و يسمى كل منها كرة الكوكب و الفلك الكلي له فلك زحل جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مقعروهما يماس محدب فلك المشتري و محدبهما يماس مقعر فلك البروج و هكذا الى ذلك القمر بل الى الارض يعني ان مقعر فلك المشتري يماس محدب فلك المريخ و مقعر فلك المريخ يماس محدب فلك الشمس و مقعر فلك الشمس يماس محدب فلك الزهرة و مقعر فلك الزهرة يماس محدب فلك عطارد و مقعر فلك عطارد يماس محدب فلك الجوزهر و مقعر فلك الجوزهر يماس محدب المائل و مقعر المائل يماس محدب كرة النار و مقعر كرة النار يماس محدب كرة الهواء و مقعر كرة الهواء يماس مجموع كرة الماء و الارض و مقعر بعض كرة الماء يماس بعض سطح الارض و اما الافلاك الجزئية فنقول فلك الشمس جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم و منطقته و قطباها في سطح منطقة البروج و قطبيه ولذا سمي بالفلك الممثل ايضا و في داخل هذا الفلك بين سطحيه المتوازيين لا في جوفه فلك اخر جزئي يسمى بالخارج المركز و بفلك الارج ايضا و هو جرم كروي شامل للارض و المحيط

به سطحان متوازيان مركزهما خارج عن مركز العالم محدب سطحيه يماس لمحدب سطحى الفلك الاول المسمى بالممثل على نقطة مشتركة بين منطقتيهما وتسمى هذه النقطة بالوج و مقعر سطحيه يماس مقعر سطحى الاول على نقطة مشتركة بينهما مقابلة للاوج وتسمى بالخفض فبالضرورة يصير الفلك الاول كرتين غير متوازيتين مطوحا بل مختلفتي النحن احدهما حاوية للخارج المركز و الاخرى محوية له والحاصل ان بعد افراز الفلك الخارج المركز من الاول يبقى من جرم الاول جسمان يحيط بكل منهما سطحان صغديران مختلفا النحن غاظا و رقة و رقة الحاوية منهما مما يلي الوج و غلظها مما يلي الخفض و رقة المحوية مما يلي الخفض و غلظها مما يلي الوج وتسمى كلواحدة من هاتين الكرتين متمما اذ بانضمامهما الى خارج المركز يحصل ممثل الشمس و الشمس جرم كروي مصمت مركز في جرم الخارج المركز مغرق فيه بحيث يمازى قطره نحن الخارج المركز و يماس سطحها سطحيه واما اولاك الكواكب العلوية و الزهرية فهي بعينها كفلك الشمس تشتمل على كل منها على خارج مركز مسمى بالحامل و على متممين الا ان لكل منها فلكا صغيرا غير شامل للارض مسمى بالتدوير و هو مصمت اذ لا حاجة الى مقعرة و مركز و مغرق في جرم الحامل بحيث يماس سطحه سطحى الحامل على رسم الشمس في خارج مركزها و كل من هذه الكواكب جرم كروي مصمت في جرم فلک التدوير مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطح التدوير على نقطة مشتركة بينهما واما ملكا عطارد و القمر فيشتركان في ان كل واحد منهما مشتمل على ثلثة اولاك شاملة للارض و على ملك تدوير الا ان بينهما فرقا و هو ان فلک عطارد مشتمل على فلک هو الممثل و على فلکين خارجى المركز احدهما وهو الحاوي للخارج الاخر لكون الآخر في نحنه و يسمى المدير لادارته مركز الحامل الذي هو الخارج الآخر و هو فيما بين سطحى الممثل لا في جوفه بحيث يماس محدبه محدب الممثل على نقطة مشتركة بينهما و هى الوج و مقعرة يماس مقعر الممثل على نقطة مشتركة بينهما مقابلة له و هى الخفض و الثانى وهو المحوي و الحامل للتدوير و هو في داخل نحن المدير على الرسم المذكور اى كدخول الخارج الاول فى الممثل و ملك التدوير في نحن الحامل و ال و كى فى التدوير على الرسم المذكور و يلزم مما ذكر من ان فلک عطارد مشتمل على ممثل و خارجين ان يكون لعطارد اوجان لحددهما و هو النقطة المشتركة بين محدبي الممثل و المدير و يسمى الوج الممثلة و اوج المدير و الثانى وهو النقطة المشتركة بين محدبي المدير و الحامل و يسمى الوج المديرى و اوج الحامل و كذا يلزم ان يكون له خفيضان احدهما الخفيض الممثلة و خفيض المدير و ثانيهما الخفيض المديرى و خفيض الحامل و اربع متممات اثنتان للمدير من الممثل و آخران للحامل من المدير واما ملك القمر فيشتمل على فلکين كل واحد منهما جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم و على فلک خارج المركز المسمى بالحامل فهذه الثلثة شاملة للارض و احد الفلكين الايمن الموافق المركز و هو الذي يحيط بالثانى يسمى



بالجوزهر ان على محيطه نقطة سمى بالجوزهر والثاني وهو المحيط بالاول يسمى بالمائل لكون منطقتيه متائلة من سطح منطقة البرج وهو في جوف الجوزهر لا في تحته والحاصل في نفس المائل على الرسم المذكور والتدوير في الحاصل والقمر في التدوير على الرسم \*

**فصل اللام \* الفصل** بالفتح وسكون الصاد المهملة هو يطلق على معان منها طائفة من المسائل فصلت اى فرقت و مطعت عما تقدم لغرض و بهذا المعنى ما وقع في بعض شروح هداية النحو من ان الفصل في الاصطلاح قول شارح يختم الكلام الاول و يثبت الثاني و هو يقع في الكلام اما مرفوعا على التجزية او الابتداء وقد يضاف فيقال فصل هذا و يجعل ما بعده خبر مبتدأ و قد يبنى على السكون لعدم التركيب والضابطة انه اذا كانت بعده بي يقرأ مذونا و لا يصح الوقف عليه حينئذ و اذا لم يكن بعده في السكون ومنها الوقف كما يدل عليه كلام القراء في تعريفهم الوقف الجائز على ما يجيى في فصل الفاء من باب الواو ومنها الزحاف الواقع في العروض وقد سبق في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة \* و در منتخب گوید فصل اسم تعبير يست كه در قافية بيت واقع شود و آن اسقاط يك حرف متحرك يا زياده است و مانند آن ميان بيت جائز نیست و منها ضمير مرفوع منفصل يتوسط بين المبتدأ والخبر قبل دخول العوامل و بعدها و يسميه الكوفيون من النحاة عمادا نحو زيد هو القائم و كان زيد هو القائم وقد سبق في لفظ الضمير في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة ومنها مقابل الوصل فال اهل المعايي الوصل عطف بعض الجمل على بعض و الفصل تركه اى ترك عطف بعض الجمل على بعض و من شانه العطف ان لا يقال الفصل في ترك عطف الجملة الحالية على جملة قبلها اذ ليس من شان الحال العطف على ما هي قيد له و اما احتادوا الجملة على الكلام ليشتمل ماله محل من الاعراب و لم يقولوا الوصل عطف جملة على جملة ليشتمل عطف جملتين على جملتين فانه ربما لاتناسب جمل اربع مترتبة بحيث يعطف كل على ما قبلها بل يتناسب الاثنتان الاوليان و الاثنتان الاخيران فيعطى في كل اثنتين اولا و يعطف الاخيران على الاوليين لان مجموع الاخيريين يذاسب مجموع الاوليين و نظيره في المفردات هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن فانه عطف اولا الآخر على الاول و الباطن على الظاهر بجامع التضاد ثم عطف مجموع الظاهر و الباطن على مجموع الاول و الآخر لتناسب بين المجموعين باعتبار اجزائهما و على هذا القياس في الفصل و الفصل و الوصل لا يختصان بالجمل بل يجريان في المفردات ايضا كما يدل عليه عبارة المفتاح و ان كان هذان التعريفان يفيدان الاختصاص والمراد بالجمل ما فوق الواحد ليشتمل عطف احدى الجملتين على الاخرى و ترك عطفها عليها هذا كله خلاصة ما في الاطول \*

ومن الفصل القطع و الاستيناف ومنها زمان من ازمة السنة فان الاطباء و المنجمين اجمعوا على ان عدد الفصول اربعة ربيع و خريف و صيف و شتاء الا ان الفصول عند الاطباء فير ما عند المنجمين لان نظير

الاطباء في الفصول من حيث التأثير في الابدان بالتمسخين و التبريد و التجميد و الترطيب و الاعتدال فالربيع عند الاطباء هو الزمان الذي لا يحتاج في البلاد المعتدلة الى زيادة الدثار لدفع البرد و لا الى ما يروج به لدفع الحر و يكون فيه ابتداء نشو النبات و الخريف زمان تغير الاوراق و درك الثمار و الصيف جميع الازمنة الحارة و الشتاء جميع الازمنة الباردة و الفصول عند المنجمين عبارة عن ازمدة كون الشمس في البلاد المائلة في ربع معين من الفلك مثلا من الحمل الى السرطان هو الربيع و من السرطان الى الميزان هو الصيف و من الميزان الى الجدي هو الخريف و من الجدي الى الحمل هو الشتاء هكذا يستفاد من شرح القانون في فصل الاسباب الضرورية و انما قيد البلاد بالمائلة لان في البلاد الواقعة تحت خط الاستواء ثمانية فصول ربيعان و خريفان و صيفان و شتاءان فمن الحمل الى وسط الثور صيف و منه الى اول السرطان خريف و منه الى وسط الاسد شتاء و منه الى اول الميزان ربيع و منه الى وسط العقرب صيف و منه الى اول الجدي خريف و منه الى وسط الدلو شتاء و منه الى اول الحمل ربيع فمقدار كل فصل شهر و نصف هكذا في كتب علم الهيئة ومنها ما هو مصطلح المنطقيين فان له عندهم معنيين فانهم كانوا يستعملونه اولا فيما يتميز به شئ عن شئ ذاتيا كان او عرضيا لازما او مفارقا شخصا او كليا وقد يميز الشئ من غيره في وقت و يميز الغير عنه في وقت آخر كما اذا اختلف حال زيد و عمرو بالقيام و القعود في وقتين و قد يميز الشئ في وقت عن نفسه في وقت آخر بحسب اختلاف حاله فيهما ثم نقلوه الى معنى ثان و هو الكلي الذي يتميز به الشئ في ذاته ببيان ذلك ان الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة في العقل اى تصلح ان تكون اشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود و غير محصلة اى لا تطابق تمام ماهية بشئ من تلك الاشياء و اذا اقترن بها الفصل افرزها الى مبرزها و عيضا و فوسها نوعا اى حصلها و كملها و جعلها مطابقة لماهية نوعية و بعد ذلك يلزم تلك الطبيعة المتقومة نوعا ما يلزمها من الموازن الخارجية و يعرض لها ما يعرض لها من العوارض المفارقة و كذا مبدأ الجنس اعنى المادة صالح لان يكون ادواعا مختلفة فاذا انضم اليه مبدأ الفصل يحصل نوعا معيننا و استعداد المزم ما يلزمه و لحوق ما يلحقه وان النفس الناطقة مثلا لما اقترنت بالمادة الحيوانية فصار الحيوان ناطقا استعداد لقبول آثار الانسانية و خواصها ولولا اقترن هذه القوة بها لما كان لها هذه الاستعدادات الجزئية المتفرعة عليها و عرف الفصل الشيخ بانه الكلي الذي يحصل على الشئ في جواب اى شئ هو في جوهره كما اذا سئل ان الانسان اى شئ هو في ذاته او اى حيوان هو في جوهره فالناطق يصلح للجواب عنهما و ذو النفس و الحساس عن الاول فان اى شئ انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشئية او اخص منها و القيد الاخير و هو قولنا في جوهره يخرج الخاصة لانها لا تميز الشئ في جوهره بل في عرضه فالطالب باى شئ ان طلب الذاتى المميز عن مشاركاته فالمقبول في جوابه الفصل و ان طلب العرضى المميز بالخاصة و بالقيد الاول يعني قولنا

في جواب أي شئ يخرج الجنس والنوع والعرض العام عن الجنس والنوع يقال في جواب ما هو والعرض العام لا يقال في الجواب أصلا وفيه بحث لأنه ان اعتبر التمييز من جميع الأغيار يخرج من التمرغيب الفصل البعيد وان اكتفي بالتمييز عن البعض فالجنس أيضا مميز للشئ من البعض فدخل فيه والجواب ان المراد من المقول في جواب أي المميز الذي لا يصلح لجواب ما هو وحينئذ يخرج الجنس الا انه يلزم اعتبار العرض العام في جواب أي وهم مصرحون بخلافه ولا مخلص عنه الا بان يقال العرض العام لا يميز شيئا من شئ أصلا من حيث انه عرض عام بل من حيث انه خاصة اضافية \* التقسيم \* الفصل اما قريب او بعيد فليل القريب ما كان مميزا عن المشاركات في الجنس القريب كالناطق للانسان فانه يميزه عن مشاركته في الحيوان والبعيد ما كان مميزا عن المشاركات في الجنس البعيد فقط كالحساس للانسان فانه يميزه عن مشاركته في الجسم الغامى وقيل القريب ما يميز ماهية عن كل ما يشاركها في الجنس او الوجود والبعيد ما يميزها عن بعض ما يشاركها في الجنس او الوجود يعنى ان الفصل ان يميز ماهية عن المشاركات في الجنس القريب كان قريبا ومميزا عن جميع المشاركات الجنسية مطلقا وان يميزها عن مشاركتها في الجنس البعيد كان بعيدا في مرتبة واما المميز عن المشاركات في الوجود فان يميزها عن جميعها فهو قريب والا فهو بعيد يتفاوت حاله بحسب كثرة ما يميزها عنه من تلك المشاركات وقلته ومد يقال المميز في الوجود انما هو في الماهية المركبة من امرين متساويين فيميزها عن الكل فلا يتصور فيه بعد وقيل بل لا يعتبر فيه قرب ايضا لعدم وجود ماهية مركبة من امرين متساويين فانه ربما يستدل على بطلانه وتفصيل ذلك يطلب من شرح المطالع وحواشيه وشرح السمسية وحواشيه •

**فصل الخطاب** عذ بعض علماء البيان عمدة عن قولهم اما بعد بعد قولهم الحمد لله ويجيء في لفظ الاقتضاب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • ودر منتخب ميگوید فصل الخطاب كلامی كه نصیح و روشن باشد و فرق كنده بود میان حق و باطل وكلمه اما بعد و كلام معجز نظام البينة على المدعي واليمين على من انكر •

**الفصل المشترك** هو عند الربياعيين الحمد المشترك وقد سبق في فصل الدال من باب

الحاء المبهوتين •

**الفصالة** هي عند اهل العربية تطلق بالاشتراك على معان منها ما يسمى فاملة صغرى وهي كلمة رباعية على اربعة احرف يكون جميع حروفها متحركا الا الاخير نحو حبل بالتدوين و منها ما يسمى فاملة كبرى وهي كلمة خماسية على خمسة احرف يكون جميع حروفها متحركا الا الاخير نحو سمكة بالتدوين وهذان المعنيان من مصطلحات اهل العروض والتدوين عندهم حرف معتبر جزء من الكلمة السابقة در عروض سيفي می آرد كه اكثر برانند كه فاصله از اصول است و بعضی گویند نه بلکه

فإن المركب من سبب ثقيل وخفيف وكبرى من سبب ثقيل وتند مجموع و ابراهيم بن عبد الرحيم صرح كلمة چهار حرفي را فاصله ميگويد بصاد بي نقطه و كلمة پنج حرفي را فاصله ميگويد بصاد با نقطه بجمله آنکه بيک حرف زياده است از فاصله و فضل در لغت افزون آمدن بود و آن خبا ميگويد که بعضي هرو را فاصله گویند بصاد با نقطه و اول را بصغری و دوم را بکبری قيد کنند چنانکه فاصله را بصاد بي نقطه قيد کنند بصغری و کبری و منها ما عرفت في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم من ان الاجزاء تسمى فواصل و اركاناً و منها كلمة آخر الآية كقافية الشعر و قرينة السجع و قال الداني كلمة آخر الجملة قال الجعبري و هو خلاف المصطلح و لا دليل له في تمثيل سيدويه بيوم يات و ما كذا نبغ و ليسا راس آية لان مراده الفواصل اللغوية لا الصناعية و قال القاضي ابو بكر الفواصل حررف متشاكلة في المقاطع يقع بها ايهام المعاني و فرق الداني بين الفواصل و رؤس الآي فقال الفاصلة هي الكلام المنفصل عما بعده و الكلام المنفصل قد يكون راس آية و قد يكون غيره و كذلك الفواصل تكون رؤس آي و غيرها و كل راس آية فاصلة و لا عكس اي ليس كل فاصلة راس آية قال و لاجل كون معنى الفاصلة هذا ذكر سيدويه في تمثيل القوافي يوم يات و ما كن نبغ و ليسا راس آية باجماع مع اذا يصر و هو راس آية باتفاق و قال الجعبري لمعرفة الفواصل طريقتان توقيفي و قياسي اما التوقيفي فما ثبت انه صلى الله عليه و سلم وقف عليه دائماً تحققنا انه فاصلة و ما وصله دائماً تحققنا انه ليس بفاصلة و ما وقف عليه مرة و وصله اخرى احتمل الوقف ان يكون لتعريف الفاصلة او لتعريف الوقف التام او للاستراحة و الوصل ان يكون غير فاصلة او فاصلة و صلها لتقدم تعريفها و اما القياسي فهو ما الحق من المحتمل غير المنصوص بالمتنصوص لمناسب و لا محذور في ذلك لانه لازمة فيه و لا نقصان و اما غايته انه محل فصل او وصل و الوقف على كل كلمة جائز و وصل القرآن كله جائز و احتاج القياسي الى طريق تعرفه فنقول فاصلة الآية كقرينة السجع في الذئب و فافية البيت في الشعر و ما يذكر من عيوب القافية من اختلاف السجدة و الاشباع و التوجيه و ليس بعيب في الفاصلة و جاز الانتقال في الفاصلة و القرينة و فافية الارجوزة من نوع الى نوع آخر بخلاف فافية القصيدة و من ثم ترى يرجعون مع عليهم و الميعاد مع التواب و الطارق مع الثاقب و قال غيره تقع الفاصلة عند الاستراحة في الخطاب لتحسن الكلام بها و هي الطريقة التي يباين القرآن بها هائر الكلام و تسمى فواصل لانه ينفصل عنه الكلامان و لا يجوز تسميتها قوافي اجماعاً و في تسميتها بالسجع اختلاف سبق في لفظ السجع قال ابن ابي الاصم لا يخرج موصل القرآن عن احد اربعة اشياء التمكن و التصدير و التوشيح و الايغال و تفصيل كل في موضعه هكذا في الاتقان •

**التفصيل** هو مقابل الاجمال كما مرو تفصيل المفصل و تفصيل المركب مد حبقا في لفظ المعالطة

و **المفصل** يطلق ايضاً على نوع من السور القرآنية و قد سبق ايضاً في فصل الراد من باب السين المهمة •

**الانفصال** هو قد الاتصال كما يذكر في فصل لام من باب الواو و الحكماء يطلقونه ايضاً على كون

مفصول الخنايع • الفضلة • الفضولي • الفضول ( ١١٥٢ ) فصل الدور • الافضل • الفاضلة • تفصيل النسخة الفعل

الشيء بحيث لا يمكن ان يفرض فيه اجزاء مشتركة في الدور والمنفصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم يفصله من المتصل ويطلق المفصلة على قسم من القضية الشرطية مقابل للمتصلة ويطلق المنفصل ايضا على قسم من الضمير عند النحاة مقابل للمتصل • وعند المهندسين يطلق على ما بقي بعد استثناء الخط الاقصر من خطي ذي الاسمين من اطوله فان ذوات الاسمين كل واحد منها خطان متصلان مختلفان بالطول والقصر فاذا استثنى الاقصر من اطول فما بقي يسمى منفصلا لكنه باسم متصل اعني ان كان متصله ذا الاسمين الاول فهو المنفصل الاول وان كان متصله ذا الاسمين الثاني فهو المنفصل الثاني هكذا الى المنفصل السادس مثلا ثلثة و جذر ثمانية ذو الاسمين الاول و ثلثة الا جذر ثمانية منفصل اول و جذر ثمانية واربعين ذو الاسمين الثاني فجذر ثمانية و اربعين الا حنة منفصل ثان هكذا في حواشي تحرير اقليدس في تفسير صدر المقالة العاشرة •

مفصول النتائج عند المنطقيين قسم من القياس المركب كما يجيء •

الفضلة بالضم و تكون الضان المعجمة عند اهل العربية ما يقابل العمدة كالحال والمفعول ونحوهما مما ليس بجملة مستقلة ولا ركن كلام وهذا هو المتعارف فيما بينهم وقد يطلق على ما يزيد على اصل المراد ولا يفوت المراد بحذفه هكذا في السجلبي والاطول في بحث الاطراف في تعريف التتميم والمراد بالفضلة في تعريف الجملة المفسرة هو الثاني و بعض النحاة يطلقها على النصب وقد سبق في لفظ الاعراب • الفضولي لغة المنسوب الى مفضل بالضم وهو في الاصل جمع مفضل بمعنى الزيادة غلب على ما لا خير فيه ويستعمل بما لا يعنيه ولذا لم يرد الى الواحد عند النسبة و شرعا من ليس بوكيل كما قال المطرزي وفيه ان هذا التعريف يصدق على الولي والاميل كذا في جامع الرموز في بيان حكم نكاح الفضولي • الفضول نزد موفيه در لفظ حاجت مذكور شد در فصل جيم از باب حاي مهملة •

فصل الدور عند الملجمين قد مر في لفظ السدة في فصل الوار من باب السين المهملة •

الافضل نزد اهل عروض اسم بحريست و وزن سالم تام آن بحر متفاعلي هشت بار و وزن محزوز آن متفاعلتين شش بار كذا في جامع الصنائع •

الفاضلة هي الفاضلة عند البعض وقد عرفت •

تفصيل النسبة عند المحاسبين يذكر في لفظ الذخبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

الفعل بكسر الفاء و سكون العين هو عند النحاة قسم من الكلمة وهو ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة وقد سبق توضيحه في لفظ الاسم في فصل الواو من باب السين اعلم ان الفعل متفصل على ثلثة معان يدل عليها مفعلة احدها الحدث الذي هو المعنى المصدرى و ثانيها الزمان و ثالثها القضية الى فاعل ما فالمادة موضوعة بالوضع الشخصي للحدث و الهيئة اي الحركات مع الترتيب و الظروف الثلاثة



١. **موضوعية** بالوضع النحوي للمصبة ذلك الحدث و زمانه فهو كرامى الحجارة الا ان اجزائه لما لم تكن مترتبة  
 من الصحيح لم يكن مركبا فظهر فساد ما قيل ان ههنا معنى رابعا غفل عنه الجمهور و هو تقييد الحدث  
 بالزمان كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور على الفوائد الضيائية قيل انما سمي فعلا لتضمنه  
 الفعل اللغوي و هو المصدر و فيه نظر لان ما تضمنه الفعل الاصطلاحي من المصدر فهو الفعل بفتح الفاء لا بكسر  
 و انما هو اسم بمعنى الشأن فاعتبار التضمن يقتضي ان يسمى فعلا بفتح الفاء لا بكسر و فديعال الفعل بكسر  
 الفاء يطلق على المصدر و على الحاصل به ايضا كما في التوضيح في بحث الحسن و القبح كذا ذكر الهداد  
 في حاشية الكافية وينقسم الفعل الى متصرف و هو الذي يجيى منه ماض و مضارع و امر و نهي الى غير  
 ذلك كاسم الفاعل و اسم المفعول و غير متصرف و يسمى جامدا ايضا و هو الذي لا يجيى منه ذلك كليس و  
 عسى و نعم كذا في غاية التحقيق و غيره في بحث افعال المقاربة و الى متعدد و غير متعدد و قد سبق في فصل  
 الواو من باب العين المهملة و يطلق الفعل عندهم ايضا على المفعول المطلق و عند المتكلمين صرف الممكن من  
 الامكان الى الوجود صرح بذلك في جامع الرموز في كتاب الايمان و هكذا عند الحكماء و يقابله القوة كما يجيى  
 و بعبارة اخرى هو كون الشيء من شأنه ان يكون و هو كائن في وقت من الاوقات سواء كان في الماضي او  
 المستقبل او الحال و قد سبق في لفظ المطلقة و يريده ما في العلمي في بيان تفسير الهداية هذا مشهور في  
 كتب المنطق حيث ذكر ان صدق الموضوع على ذاته بالفعل عند الشيخ سواء كان ذلك الصدق في الماضي  
 او الحاضر او المستقبل و يطلق الفعل عند الحكماء ايضا على قسم من العرض هو التأثير كالمسخن مادام يسخن  
 فان له مادام يسخن حالة غير فارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة الفعل فهو غير ما هو مبدأ  
 السخونة لانه يبقى بعد التسخين و يقابله الانفعال و هو الدائر كالمسخن مادام يتسخن فان له حينئذ حالة غير  
 فارة من الدائر التسخيني الذي هو من مقولة الانفعال فهو غير السخونة لبقائها بعدة و غير استعدادها لها اي  
 غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبل التسخين فان ذلك الاستعداد من مقولة الكيف و اعلم انه اما كانت  
 هاتان المقولتان امرين متجددين غير قارئين اختار البعض لهما اسم ان يفعل و ان يفعل دون الفعل و  
 الانفعال فانهما قد يستعملان بمعنى الاثر الحاصل بالتأثير و التأثير بخلاف ان يفعل و ان يفعل فانهما لا يستعملان  
 الا في التأثير و التائر هكذا في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم \*

**شبه الفعل** و يسمى مشابه الفعل ايضا عند النحاة هو ما يعمل عمل الفعل و يكون فيه حروفه  
 اي حروف الفعل كاسم الفاعل و اسم المفعول و اسم التفضيل و الصفة المشبهة و المصدر و يقابله معنى  
 الفعل و هو ما يستنبط منه معنى الفعل و لا يكون فيه حروفه كالمستقر من الظروف و ان كان جارا و مجرورا  
 و كحروف التنبيه و الاشارة و كحروف النداء على تقدير كونها عاملة في المنادى بدون تقدير ادعو و كحروف  
 التمني و القرصي و كحروف التشبيه و كمعنى التشبيه من غير لفظ دال عليه نحو زيد عمرو مقبلا اي زيد شابه

عمروا مقبلا و كالمضروب و كاسم الفعل وقيل لحروف الاستفهام و النفي و ان من الحروف المشبهة  
بالفعل لعدم ورود الاستعمال على عملها هكذا يستفاد من العباب و الموشح شرح الكايسية و سواها  
في بحث الحال و في الفوائد الضيائية ادخل الظرف المستقر في الفعل او شبهه حيث قال ما ماضيه  
ان شبه الفعل هو ما يعمل عمله وهو من تركيبه كاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و الظرف ان  
كان مقدرا باسم الفاعل و معنى الفعل هو المستبطن من فحوى الكلام من غير التصريح به او تقديره كالاشارة  
و التنبيه و كالداء و الترجي و الدمني و التشبيه و لا يحفى انه على هذا يخرج اسم الفعل من شبه الفعل  
و لا يدخل في معنى الفعل ايضا فالاولى في تعريفهما ما قيل اولا كذا قيل و قد يراد بمعنى الفعل  
ما يشتمل شبه الفعل ايضا وقد مر في لفظ المجاز في تعريف الحقيقة الفعلية في فصل الزاء المعجمة من  
باب الجيم •

**الانفعال** عند الحكماء هو الثابت وقد عرفت قبيل هذا و الانفعاليات عندهم هي الكيفيات المحسوسة  
الراسخة كصفرة الذهب و الانفعالات هي الكيفيات المحسوسة الغير الراسخة كصفرة الوجع سميت تلك  
الكيفيات بها لوجبهين الاول انها محسوسة و الاحساس انفعال للحاسة فهي سبب الانفعال و متبوعه و الثاني انها  
تابعة للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحرارة العمل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث  
بانفعال وقع في مادته او بذوقها كحرارة الدار فانها و ان كادت ثابتة لبيسط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد  
الحرارة نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالمسل ثم انهم لما سمو تلك الكيفيات بذاك الاسم سموا مقابلها  
بالانفعاليات تميزا لها عن اختها و تنبيهها على قصور فيه و لكيفية الفعلية عندهم كيفية محسوسة تجعل  
محلها قاعا امثلا فيما يجاوره كالدار و ماها تسخن ما جاورها و الكيفية الانفعالية كيفية محسوسة يصير بها محلها  
مدفعا و الحرارة و البرودة كيعتقان معلقتان و الرطوبة و اليابوسة كيعتقان انفعالتان قيل و لما كان الفعل في  
الاوليين اظهر من الانفعال و الانفعال في الاخرين اظهر من الفعل سميت الاوليان معلقتين و الاخرين  
انفعاليتين مع ثبوت الفعل و الانفعال في الكل كما يكون عند حدوث المزاج •

**الافاعيل** و تسمى بالانفعاعيل ايضا هي عند اهل العروض الاجراء و اصول الاجزاء تسمى اصول  
الافاعيل و قد سبق في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم •

**فعل ما لم يسم فاعله** هو عند النحاة فعل حذف فاعله و اقيم المفعول مقامه كضرب و دهرج و يسمى  
ملا مجهولا ايضا و مبنيًا للمفعول ايضا و لما كان حذف الفاعل جائزا عند البعض كاسي الحسن لم يكتف بقوله  
حذف فاعله و زيد عليه قوله و اقيم المفعول مقامه ليطرد الحد عند الكل كذا ذكر العولوي عبد الحكيم  
في حاشية الفوائد الضيائية و يقابله الفعل المعروف وهو ما لم يحذف فاعله او حذف لكن لم يقم المفعول  
مقامه ثم اقول كما يجيء الفعل المجهول من المتعدي كذلك يجيء من اللازم لعدم المنان بين مفعوليهما

فإن الفعل لازم ما لا يتجاوز إلى المفعول به و الفعل المجهول ما حذف فاعله و اقيم مقامه المفعول أي مفعول كان مما يصح اسناده إليه ألا ترى أنهم يقولون جالس الدار و سير صير شديد و حير الليل و يجعلونها من المجاز العقلي و سيحیی ان سيحويه يجوز قيم و قعد بالاسناد الى المصدر المدلول عليه بالفعل و معنى قيم و قعد على ما في الباب وقع القيام و وقع القعود و يعبر عنه بالفارسية بايستاده شد و نشسته شد و يويده أي هذا التعبير بالفارسية ما في بعض كتب اللغة السقوط افتادن و قوله تعالى و لما سقط في ايديهم أي ندموا يعني افتاده شد در دستهای ایشان يعني پشیمان شدند و اصل ري آنست كه هر كرا پشیماني سخت روي دهد دست خود بگزد و دهان ري در دست ري افتد دست مسقوط فيها شود و معناه سقط الندم في ايديهم و لم يذكر الندم و قيل سقط على صيغة ما لم يسم فاعله كما يقال رغب في فلان انتهى كلامه و يفهم من قوله دست مسقوط فيها شود ان اسم المفعول يجيى من اللازم ايضا بتوسط حرف الجر و لا شك في صحته و كثرة استعماله و لا ينافي ذلك تعريف اسم المفعول بما اشتق لما وقع عليه الفعل اذ المراد بالوقع في عرفهم هو التعلق المعنوي و ان كان بتوسط حرف الجر كما سيحیی في بيان المفعول به .

**أفعال القلوب** و تسمى افعال الشك و اليقين ايضا و هي عند النحاة ظننت و حسبت و خلت و زعمت و علمت و رأيت و وجدت و تسميتها بافعال القلوب ظاهر و اما تسميتها بافعال الشك و اليقين فكانهم ارادوا بالشك الظن و الا فلا شئى من هذه الانعال بمعنى الشك أي تساري الطرفين فهذه سبعة افعال تشترك في انها موضوعة للحكم بتعلق شئى بشئى على صفة فاذا اقتضت مفعولين ونائدتها الاعلام بان النسبة حاصلة عما دل عليه الفعل من علم او ظن و الحصر في السبعة باعتبار مداولة النوى فان بعضها للظن و بعضها للعلم و بعضها مشترك فيهما مذكر من كل نوع ما هو المشهور منه هكذا في الفوائد الضيائية و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و الفرق بين مفعولي هذه الاعمال و بين مفعولي باب اعطيت ان المفعول الثاني فيها عين الاول و ان المفعول الثاني في باب اعطيت غير الاول كما هو المشهور و مما يشبه افعال القلوب في مجرد نصب جزئي الاسمية لا في خواصها من الالفاء و القليدق اتخذ و صير و جعل و ترك و شعر و درى و الفى و توهم و هب بمعنى احسب كما في الوافي و اللب \*

**الأفعال الناقصة** عند النحاة هي ما وضع لتقرير الفاعل على صفة و يسميها المنطقيون كلمات وجودية و يقابلها الانعال التامة كضرب و قعد كما في الموشح شرح الكافية في بحث الفاعل و قد تستعمل الناقصة بمعنى ما لا يتم بالمرفوع و يقابلها التامة و بهذا المعنى يقال حسى قد يجيى ناقصة و قد يجيى تامة ثم التقرير هو الجعل و التنبيت و اللم صلة الوضع و الصفة هي الحدث و معنى التنبيت و الانبيات ادراك ثبوت الشئى اجابا او ملها ليشتمل ليس أي الثبوت الحاصل في الذهن على وجه الادعاء على ما تقرر في محله و هذا بذاء على ان اللفاظ موضوعة للصور الذهنية و ان كان

المشهور ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية فيصح كون التقرير موضوعا له و اندفع ما قيل ان مبانيها ثبوت الفاعل على صفة او انتفاءها لا التقرير ثم التقرير المذكور ليس تمام ما وضع له هذه الافعال لاشتغالها على معان زائدة على ذلك التقرير كالزمان في الكل و الانتقال و الدوام و الاستمرار في بعضها لكنه اكتفى بالتقرير لكونه عمدة فيما وضع له هذه الافعال لعدم خلو جميعها او بعضها عنه وهو ظاهر و منهم وجوده في غيرها من الافعال لان التقرير نسبة بين الفاعل و الصفة فكل من الفاعل و الصفة خارج عنه ان طرفا النسبة خارجان عنها فلم تكن الصفة مدلولة لهذه الافعال كالفاعل بخلاف مائر الافعال فانها موضوعة للتقرير و الصفة معا مكانت الصفة مدلولة لها فاندفع بهذا ما قيل لو كان مجرد الدخول في الموضوع له مستلزما لكونه عمدة فيما وضع له لكان الزمان ايضا عمدة في هذه الافعال و اندفع ايضا ما قال الرضي انه كان ينبغي ان يقيد الصفة و يقال على صفة غير مصدر ذلك الفعل لكلا يرد الافعال التامة و ان جعل اللام في قولهم لتقرير الفاعل للغرض لا صلة الوضع يتم الحد ايضا ان لا شك ان الغرض من وضع هذه الافعال هو التقرير المذكور لا الصفات بخلاف الافعال التامة فان الغرض من وضعها مجموعهما لا التقرير فحسب وقيل الحق انه لا حاجة الى ما ذكر و اعتبار قيد زائد فان هذا التعريف لافعال الناقصة باعتبار امر مشترك فيه و مميز عن سائر الافعال فان الدلالة على الزمان خاصة شاملة للفعل مطلقا و الانتقال و الدوام و الاستمرار مثلا معان يميزها بعضها عن بعض والمتبادر من كونها موضوعة لتقرير الفاعل على صفة ان الصفة خارجة عن مدلولها كما ان الفاعل كذلك ومن ثم احتيج فيها الى الجملة الاسمية فالتعريف تام \* وجه آخر و هو ان الافعال التامة موضوعة لتقرير الفاعل اي المعتبر فيها نسبة الحدث الى الذات لا تقرير الفاعل على صفة اي نسبة الذات الى الحدث اعلم ان هذا التعريف مبني على راي من ذهب الى انها مسلوقة الدلالة على الحدث و هو مذهب المنطقيين كما في شرح المطالع و اليه ذهب ايضا اهل البيان ولذا سميت ناقصة بمعنى قولك كان زيد قائما زيد منتصف بالقيام في الزمن الماضي فهي قيود لاخبارها و الاسناد بين اسمها و خبرها كما كان قبيل دخولها و ليست مسندة الى اسمائها و فيه ان الدلالة على الحدث لما عدا كان واضحة غاية الوضوح و الجمهور على ان لها حدثا و زمانا فان كان مثلا يدل على الحصول المطلق و الفائدة فيه التاكيد و المبالغة باعتبار انه يدل وضعيا في نحو كان زيد قائما على حدث مطلق يعينه خبره كما ان خبره يدل عقلا على زمان مطلق يعينه كان و سميت ناقصة لانها لا تتم بمرفوعها اي لا تصير مركبا تاما يصح السكوت عليه حتى يكون الخبر قيذا فيه لتربية الفائدة اي ازبادة الفائدة بل المرفوع مسند اليه و المنصوب مسند يتم الحكم بهما ويفيد كان تقيد بمضونه فان معنى كان زيد قائما زيد منتصف بالقيام المنتصف الحصول في الزمن الماضي وقس على ذلك البواقي وهذا مشكل ايضا ان لم يعهد عمل يقع في التركيب غير زائد ولا مؤكد وليس

موصفيا إلى خبرين ولو قيل بانها مسندة إلى اسمها وليست مقيدة للخبر لا يتجوز ولا يضر امتداد خبرها إلى الاسم لأنه قد عهد إلى الاسم بسند إليه شيئا كما في قولك ظن زيد قائما وجاء عمرو ضاحكا وفي الرضي تسمية مرفوعها اسما أولي من تسميته فاعلا لأن الفاعل في الحقيقة مصدر الخبر مضافا إلى الاسم لكنه مبنية فاعلا على القلة ولم يسمو المنصوب بالمفعول بذا على أن كل فعل لابد له من فاعل وقد يستغني عن المفعول وقال المولوي عصام الدين كما يسمى الاسم فاعلا واسما كذلك يسمى الخبر مفعولا وخبرا انتهى وقال السيد السند في حاشية المطول خبر كان شبيه بالمفعول ومندرج في نحوه إلا أنه ليس قيداً للفعل وشبهه بل الأمر بالعكس لأن الفعل الذي هو مسند صورة قيد للخبر الذي هو مسند حقيقة انتهى \*

**أفعال المقاربة** قال بعض النحاة هي أفعال ناقصة لعدم تمامها بالمرفوع لكنها لما خصت بأحكام أفرادها بالذكر ولا يخفى ما فيه إذ كل فرقة من الأفعال الناقصة مختصة بأحكام لا توجد في أخرى وقال المولوي عبد الحكيم وعندي أنها ليست ناقصة لأن المقصود نسبة الحدث أعنى القرب الذي هو مدلول مصادرها التي هي فاعلها وإن معناها لما كان قرب الفاعل عن الخبر لابد من ذكرهما لأن أفعال المقاربة مرفوعة لدنو الفاعل الخبر رجاء أو حصولا أو اخذا فيه ألا ترى أن معنى عسى زيد أن يخرج قارب زيدن الخروج أو قرب عن الخروج ومعنى كاد قرب ومعنى طفق اخذ ومجرد عدم التمام بالمرفوع لا يقتضي كونها ناقصة وإلا لكان جميع الأفعال النسبية بل المتعدية ناقصة نعم لها اتصال وشبه بالناقصة ولذا قال في اللباب ويتصل بالأفعال الناقصة أفعال المقاربة انتهى وعرفت بما وضع لدنو الخبر رجاء أو حصولا أو اخذا فيه والمراد بما الفعل واللام في لدنو للغرض لأن الدنو ليس تمام ما وضعت له لدخول النسبة والزمان في مدلولها أيضا والظاهر أن اللام صلة الوضع والمراد ببيان المعنى المشترك الذي به تمايز من باقى الأفعال كما مر في تعريف الأفعال الناقصة والدنو الذي اعتقده المتكلم قد يكون سببه ومشأه رجاء المتكلم وطمعه بحصول الخبر للفاعل وقد يكون جزمه بأشرف الخبر على الحصول من غير أن يشرع فيه وقد يكون جزمه بشروع الفاعل في الخبر فالدنو يتنوع أنواعا ثلاثة باعتبار مشأه وسبب حصوله في ذهن المتكلم والأول مدلول عسى في قولك عسى زيد أن يخرج فانه يدل على قرب حصول الخروج لزيد بسبب أنك ترجو ذلك وتطمعه لا أنك جازم به والثاني مدلول كاد مكاد في قولك كاد زيد أن يخرج يدل على قرب حصول الخروج لزيد لجزمك بقرب حصوله والثالث مدلول طفق نطق في قولك طفق زيد أن يخرج يدل على قرب حصول الخروج لزيد بسبب جزم المتكلم بشروعه في الخبر أي فيما يفضى إليه بقوله رجاء أو حصولا أو اخذا فيه منصوبات على المصدرية بحذف المضاف للنوع أي دنو رجاء ودنو اخذ فيه ويجوز أن يكون تمييزا عن الدنو لكونها أنواعا له قال ابن مالك في التسهيل إن أفعال المقاربة منها للشرع فهو طفق وجعل واخذ وعلق ومنها للمقاربة فهو كاد وكرب ولوشك ومنها للرجاء فهو عسى وحرى



وقال شارحه سميت افعال المقاربة لان فيها ما هو للمقاربة من باب تسمية المجموع ببدن افراده لان بعضها للشروع وبعضها للترجي واختاره الرضي هذا كله خلاصة ما في الفوائد الضيائية وحاشيته للمولوي عبد الحكيم \*

**فعل التعجب** هو عند النحاة ما وضع لانشاء التعجب وقيل افعال التعجب كذا وقيل فعلا التعجب كذا فانراد الفعل بالنظر الى ان التعريف للجنس وجمعه بالنظر الى كثرة افراده وتثنيته بالنظر الى نوعي صيغته وعلى كل تقدير فالتعريف للجنس المفهوم في ضمن التثنية والجمع ايضا فالمراد بما الفعل فلا ينتقص احد بمثل لله دره لكن ينتقص بنحو قاتله الله من شاعر فانه تقول ذلك اذا تعجبت من شعر شخص فانه وضع لانشاء التعجب وليس بمحض الدعاء الا ان يقال ان مثل هذه الافعال ليست موضوعة للتعجب بل استعملت لذلك بعد الوضع بخلاف افعال التعجب فانها وان كانت في الاصل للاخبار الا انها وضعت لانشاء التعجب بالوضع الثاني او يقال المراد ما وضع لانشاء التعجب فحسب بحيث لا يستعمل في غيره وما ذكر فكثير اما يستعمل في الدعاء او المراد ما وضع لانشاء التعجب في نفس مصدر هذا الفعل وقاتله الله من شاعر وغيره ليس كذلك وله صيغتان ما اعله وافعل به وهما غير متصرفين نحو ما احسن زيدا واحسن بزيد \*

**افعال المدح والذم** عند النحاة هي ما وضع لانشاء مدح او ذم فلم يكن مثل مدحته او ذمته منها لانه لم يوضع لانشاء وذلك لانك اذا قلت نعم الرجل زيد فانما تنشى المدح وتحدثه بهذا اللفظ وليس المدح موجودا في الخارج في احد الازمنة الثلاثة مقصودا مطابقة بهذا الكلام اياه حتى يكون خبرا بل تقصد مدحه على شئ حاصل له خارجا بخلاف مدحته وذمته فان القصد فيه الاخبار بالمدح والذم والاعلام به موجودا في الزمان الماضي لقصد مطابقة هذا الكلام اياه وكذا مثل ما احسن زيدا ليس منها لانه وان كانت تفيد انشاء المدح لكنها ليست موضوعة له بل لانشاء التعجب وذلك يستلزم انشاء المدح والذم وكذا مثل الامر من مدحت وذمت لانها لانشاء طلب المدح والذم لا لانشاء المدح والذم والتزم ان يكون فاعل افعال المدح والذم مضمرا مفسرا بفكرة منصوبة موضعا باسم معرفة مجانس له يسمى مخصوصا بالمدح او الذم نحو نعم رجلا زيد وبئس رجلا عمرو او يكون مظهرا مفسرا بلام الجنس او مضافا اليه موضعا بالمخصوص نحو نعم الصاحب او صاحب القوم زيد كما في الباب \*

**الفاعل** هو عند النحاة ما اسند اليه الفعل او شبهه وقدم عليه على وجه قيامه به كما ذكر ابن

الصاحب والمراد بما الاسم حقيقة او حكما ليدخل فيه مثل قولهم اعجبني ان ضربت زيدا والمراد بالامكان مجرد ثبوت شئ لشيء سواء كان اصليا ولا فيشتمل اسناد الصفات الى الضمائر المستترة المرفوعة فيها وسواء تخصصت به ادراك وقوعه او ادراك عدم وقوعه او طلب او انشاء ففي ما قام سلب الوقوع

لا حجب الاسناد وفي ان قام فرض الوقوع لا فرض الاسناد فلا حاجة في شمول التعريف لفاعل النفي والشرط الى ما اشتهر من تكلف ان المراد بالاسناد اعم من الاسناد الجواب او نفيا محققا او مفروضا ثم اعلم انه ان اريد بالاسناد اعم من ان يكون بالاصالة او التبعية يشتمل الحد المعطوف والبدل فانه وان لم يكن اسناد الفعل اليهما بالاصالة لكنه اسناد اليهما بالتبع اذ ما هو بالاصالة العطف على المسند اليه والابدال منه ويتبعه الاسناد اليه بخلاف النعت والتاكيد والبيان فانها خارجة عن الحد اذ لا اسناد الى تلك التوابع اصلا وان اريد به ما هو بالاصالة فيخرج عن الحد جميع التوابع والفعل يشتمل التام والناقص فان زيد في كان زيد قائما فاعل كان كما ذهب اليه البعض وان قيل انه اسم كان كما ذهب اليه الاكثرون فلا بد من تخصيص الفعل بالتام والمراد بشبه الفعل ما يشبهه في العمل فيتناول الحد فاعل اسم الفاعل والصفة المشبهة وافعل التفضيل واسم الفعل والمصدر والظرف والمنسوب كما ذهب اليه البعض حيث قال العامل في الاسم المرفوع بعد الظرف هو الظرف لقيامه مقام الفعل الا ان في اطلاق الشبه على الظرف خفاء فان المشهور فيه اطلاق معنى الفعل نفي تناول الحد فاعل الظرف خفاء واما على مذهب الجمهور القائلين بان العامل فيه هو الفعل فلا اشكال اصلا لعدم تناول الشبه له وفي قوله وقدم عليه اي قدم الفعل او شبهه على ما اسند اليه احتراز عن زيد في زيد ضرب فانه فاعل مقدم على الفعل عند الكونيين والمراد بالتقديم هو ما كان وجوبا ليخرج عنه المبتدأ المقدم عليه خبره نحو كريم من يكرمك فان قلت يجب تقديم الخبر في نحو في الدار رجل قلت المراد وجوب تقديم نوعه وليس نوع الخبر مما يجب تقديمه بخلاف نوع ما اسند الى الفاعل وموله على جهة قيامه به اي اسنادا واقعا على طريقة قيام الفعل او شبهه به و طريقة قيامه به ان يكون على صيغة المعلوم او على ما في حكمه كالفاعل والصفة المشبهة واحتراز بهذا القيد عن مفعول ما لم يسم فاعله كزيد في ضرب زيد على صيغة المجهول على مذهب من ام يجعله داخلا في الفاعل واما على مذهب من جعله داخلا فيه كصاحب المفصل فلا حاجة الى هذا القيد عنده بل يجب ان لا يقيد به وانما لم يقل على قيامه به او قائما به لئلا يخرج نحو مات زيد و طال عمره لان الموت ليس قائما بزيد وكذا الطول ليس قائما بعمره \* فائدة \* العامل في الفاعل الفعل او شبهه وقيل الاسناد والاول اقوى لكونه اسرا لفظيا والاسناد ضعيف لكونه معنويا \*

**المفعول** لغة الشيء المحدث مشتق من الاحداث ويعبر عنه بالفارسية بكثرة شدة وفي اصطلاح النحاة اسم قرن بفعل لفائدة ولم يسند اليه ذلك الفعل وتعلق به تعلقا مخصوصا والمراد من الفعل اعم من الحقيقي والحكمي وقيد لم يسند لخراج مفعول ما لم يسم فاعله لانه ليس مفعولا اصطلاحا وتسميته بالمفعول باعتبار ما كان اي باعتبار انه كان في الاصل مفعولا اصطلاحيا والمراد بالتعلق المخصوص هو كونه جزء مدلوله او محله او ظرفه او علته او صاحب معنوله فخرج التمييز والحال والمحتشني

هكذا يستفاد من عبد الغفور و حاشيته للمولوي عبد الحكيم وهو عندهم خمسة أنواع • الأول المفعول المطلق و يسمى حدثا و حدثانا فعلا ايضا كما في الارشاد و مصدرا ايضا قال في المفصل المفعول المطلق هو المصدر سمي بذلك لان الفعل يصدر عنه و يسميه سببويه الحدث و الحدثان و ربما سماه الفعل انتهى و هو اسم ما فعله فاعل فعل مذكور بمعناه والمراد بما الاثر الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى فان المفعول هو الاثر مثلا الضرب الذي هو عبارة عن الكيفية المخصوصة مفعول المفاعل بواسطة الضاربة الى احداث الضرب و المعنى المصدرى المنسوب الى الفاعل الذي هو مدلول الفعل و شبهه اعم من ان يكون صادرا عنه او لا بل يكون معنى قائما به فيشتمل التأثير و التاثر فلا يرد طال طولا فان الطول الذي يعبر عنه بالفارسية بدراسي حاصل بمصدر الفعل الذي يعبر عنه بدراس شدن و ان لم يكن مفعولا بمعنى المحدث والموجد وكذا لا يرد مات موتا و نحوه و لذا قيل المراد بفعل الفاعل اياه قياصه به بحيث يصح اسناده اليه وكذا لا يرد نحو زيد ضارب ضربا فان المراد بالفعل اعم من ان يكون فعلا او معناه والمراد بالفاعل اعم من الحقيقي والحكمي فدخل في الحد ضرب زيد ضربا على صيغة المجهول و زيادة لفظ الاسم فندبه عليه ان المفعول المطلق من اقسام اللفظ اما تخصيص تلك الزيادة في هذا التعريف دون تعاريف سائر المفاعيل فمن التفنن في البيان و التقليل في الكلام فلا تغفل و يدخل فيه المصادر كلها و مذكور صفة للفعل و هو اعم من ان يكون مذكورا حقيقة نحو ضربت ضربا و انا ضارب ضربا او حكما نحو فضربت الرقاب و خرج به المصادر التي لم يذكر فعلها لا حقيقة و لا حكما نحو الضرب واقع على زيد و قولهم بمعناه صفة ثانية للفعل و ليس المراد به ان الفعل كائن بمعنى ذلك الاسم بل المراد انه مشتمل عليه اشتمال الكل على الجزء فخرج به تاديبا في قولك ضربته تاديبا فانه و ان كان مما فعله فاعل فعل مذكور لكنه ليس بمعناه و كذا خرج مثل كرهت كراهتي فان الكراهة لها اعتباران احدهما كونها بحيث قامت بفعل الفعل المذكور و اشتق منها فعل اسند اليها و حينئذ مفعول مطلق و ثانيهما كونها بحيث وقع عليها فعل الكراهة و حينئذ مفعول به هذا ووجه تسميته بالمفعول المطلق صحة اطلاق صيغة المفعول عليه من غير تقييده بالباء او في او مع او اللام بخلاف سائر المفاعيل و تسميته بالفعل اما من باب اطلاق الكل و ارادة الجزء لان المصدر جزء الفعل و اما بارادة المعنى اللغوي و تسميته بالحدث و الحدثان ظاهر • التقسيم • المفعول المطلق قسمان مبهم و موقت فالمبهم هو ما لا تزيد دلالة على دلالة الفعل اى يكون مدلوله هو مدلول الفعل اى الحدث بلا زيادة شئى عليه من وصف او عدد سواء كان منصوبا بمثله اى بالمصدر او بفرعه كالفعل و اسم الفاعل و اسم المفعول سمي مبهما لعدم تبين نوع او عدد وهو لا محالة يكون التوكيد عامله نحو ضربت ضربا ولا يثنى ولا يجمع لدلالته على الماهية من حيث هي هي والموقت و يسمى محدودا ايضا هو ما يزيد معناه على معنى عامله سواء كان للذوق وهو المصدر الموصوف سواء كان الوصف معلوما من الوضع نحو رجح الفقير

أو من الصفة مع ثبوت الموصوف نحو جلست جلوسا حسنا أو مع حذفه نحو عمل صالحا أي عملا صالحا أو من كونه اسما صريحا متبدا كونه بمعنى المصدر لفظه نحو ضربته أنواعا من الضرب أو الإضافة نحو ضربته اشد ضربا أو من كونه مثليا أو مجموعا لبيان اختلاف الأنواع نحو ضربته ضربتين أي مختلفتين أو من كونه معرفا بلام العهد نحو ضربت الضرب عند الإشارة إلى ضرب معهود أو كان للعدد أي المرة وهو الذي يدل على عدد المرات معينا كان العدد أولا مواد كان العدد معلوما من الوضع نحو ضربت ضربة أو من الصفة نحو ضرب ضربا كثيرا أو من العدد الصريح المميز بالمصدر نحو ضربته ثلث ضربات أو غير المميز به نحو ضربته ألفا أو من آلة الموضوع موضع المصدر نحو ضربته موطا و سوطين واسواط فان تثنية الآلة و جمعها لاجل تثنية المصدر و جمعه لقيامهما مقامه فيكون الأصل فيه ضربت ضربا بسوط و ضربتين بسوطين وضربات باسواط \* و أيضا المصدر اما متصرف و هو ما لم يلزم فيه النصب على المصدرية كضرب و قعود و غير متصرف و هو ما لم يلزم فيه النصب على المصدرية ولا يقع فاعلا ولا مفعولا ولا مجرورا بالاضافة أو حرف الجر نحو سبحان الله و معاذ الله و عمرك الله و يجب حذف فعل هذا المصدر الغير المتصرف كما يجب حذف فعله اذا وقع المصدر مضمون جملة لا محتمل لها غيره أي غير ذلك المصدر نحو له على ألف درهم اقترانا أو وقع مضمون جملة لها محتمل غيره نحو زيد قائم حقا و الاول يسمى تأكيدا لنفسه لاتحاد مدلول المصدر و الجملة فيكون بمنزلة تكرير الجملة فكانه نفسها و كأنها نفسه و الثاني يسمى تأكيدا لغيره لانه ليس بمنزلة تكرير الجملة فهو غيرها و هذا عند المتأخرين فان ميبويه يسمى الاول أي التأكيد لنفسه بالتأكيد الخاص و يسمى الثاني أي التأكيد لغيره بالتأكيد العام كما ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية \* و الثاني المفعول فيه و هو ما فعل فيه فعل مذكور من زمان أو مكان كذا ذكر ابن الحاجب و يسمى ظرنا أيضا و قد سماه الكوفيون محلا و المراد بالفعل الحدث و بذكرة اعم من ان يكون مذكورا تضمننا في ضمن الفعل الملفوظ أو المقدر أو شبهه كذلك أو مطابقة اذا كان العامل مصدرا كذاك أو اسم مصدر أو التزاما نحو قتلته يوم الجمعة أي ضربته ضربا شديدا فيه أو ماله لمح إلى المعنى و ان لم يكن مدلول التزاميا أي لازما ذهنيا نحو زيد اسد في بيته وقوله ما فعل فيه فعل شامل لاسماء الرمان و المكان كلها مواد ذكر الفعل الذي فعل فيهما أولا وقوله مذكور يخرج منهما ما لا يذكر فعل فيه كيوم الجمعة يوم طيب فانه و ان كان فعل فيه فعل لا محالة لكنه ليس بمذكور و قيد الحديثية معتبر في الحد أي المفعول فيه اسم ما فعل فيه فعل مذكور من حيث انه فعل فيه فعل مذكور فخرج مثل شهدت يوم الجمعة فان ذكر يوم الجمعة فيه ليس من حيث انه فعل فيه فعل مذكور بل من حيث وقع فيه فعل مذكور لكنه لا يحتاج حينئذ إلى قيد مذكور الا لزيادة تصوير المعرف وقوله من زمان أو مكان بيان لما إشارة إلى حصر المفعول فيه في القسمين وليس من الحد قال ابن الحاجب و شرط نصبه تقدير في فجعل المفعول فيه ضربين ما يظهر فيه في

وما يقدر فيه في قال شارحه و هذا خلاف اصطلاح القوم فانهم لا يطلقونه الا على المنصوب بتقدير في و اما  
المجذور بها فهو مفعول به بواسطة حرف الجر لا مفعول فيه فيزيد على مذهبهم قيد تقدير في في الحد  
روجه تسميته بالمفعول فيه ظاهر و اما يسمى بالظرف تشبيها له بالوائبي التي تحمل فيهما الاشياء و اما  
حماة الكوفيين بالمحمل لاجل الانفعال فيه و مما يتعلق بهذا سبق في لفظ الظرف في فصل الفاء من باب الظاء  
المعجمة و الثالث للمفعول له و هو ما فعل لاجله فعل مذكور كذا ذكر ابن الحاجب نقوله لاجله اى  
لقصد تحصيله او بحسب وجوده احتراز عن سائر المفاعيل و المراد بالفعل الحدث و بكونه مذكورا اعم من  
الحقيقي والحكمي فلا يخرج عنه تاديبا في جواب من قال لم ضربت زيدا نقوله مذكور احتراز عن مثل  
اعجبني التاديب و المعنى ان المفعول له اسم ما فعل لاجله فعل مذكور مواد كان لقصد تحصيله بان  
يكون مبيها غائبا كما في ضربته تاديبا او بسبب وجوده بان يكون سببا باعنا كما في قعدت عن الحرب  
جبنا ثم اعلم ان هذا التعريف شامل لما كان مجرورا باللام ايضا و هذا خلاف اصطلاح القوم ايضا ثم الزجاج  
ينكره و يقول انه مصدر من غير لفظ فعله فالمعنى حينئذ في المثالين المذكورين ادبته بالضرب تاديبا و  
جبنت في القعود عن الحرب جبنا و رد بان صحة تاويله بنوع لا تدخله في حقيقته الا ترى الى صحة  
تاويل الحال بالظرف من حيث ان معنى جاء زيد راكبا جاء زيد في وقت الركوب لا يخرج عن كونه  
حالا و الرابع المفعول معه و هو المذكور بعد الواو لمصاحبتة معمول فعل لفظا او معنى كذا ذكر ابن الحاجب  
اى المذكور بعد الواو التي بمعنى مع فخرج به سائر المفاعيل و الذي ذكر بعد غير الواو كالفاء و مع  
و المراد بمصاحبتة لمعمول فعل مشاركتة له في ذلك الفعل في زمان واحد نحو سرت وزيدا او مكان واحد  
نحو لو تركت الناقة و فصيلتها ارضعتها و اللام الجارة متعلقة بمذكور اى يكون ذكره بعد الواو لاجل مصاحبتة  
معمول فعل و المعمول اعم من ان يكون فاعلا او مفعولا كما سبق في المثالين و لذا لم يقل لمصاحبتة لفاعل  
معل كما قاله البعض و المراد بالفعل اعم من ان يكون فعلا اصطلاحيا او شبهة فمثال الفعل الاصطلاحي اللفظي  
قد سبق و مثال الشبه نحو زيد ضاربك وعمروا و مثال الفعل المعنوي مالک وزيدا اى ما تصنع اعلم ان  
مذهب الجمهور ان العامل في المفعول معه الفعل بتوسط الواو و قيل العامل فيه الواو و قيل نحو لابس  
مضمر بعد الواو و الخامس المفعول به و هو ما وقع عليه فعل الفاعل كذا ذكر في اكثر الكتب و المراد من  
الفعل اعم من ان يكون فعلا او شبهة و من الوقوع في عرفهم هو التعلق المعنوي و هو تعلق فعل الفاعل  
بشيء لا يتعقل الفعل بدون تعقل ذلك الشيء و ليس المراد بالوقوع الامر الحسي اذ ليس كل الافعال  
بواقعة على مفعولها نحو علمت زيدا وعلى هذا يدخل في التعريف الجار و المجرور و لذا قصموا الى ما  
هو بواسطة الحرف و الى ما هو بغير واسطته و ان كان مطلق المفعول به لا يقع عليه في اصطلاحهم كما في  
العباب و في الفوائد الضيائية المراد بوقوع فعل الفاعل عليه تعلقه به بلا واسطة حرف فانهم يقولون في ضربت



زيدا أن الضرب واقع على زيد ولا يقولون في موزنت بزيد ان المرور واقع عليه بل متلبس به انتهى ولعل هذا  
 مذهب ابن الحاجب مخالفا لمذهب الجمهور كما اشار اليه هذا الشارح في تعريف المفعول فيه والمفعول له  
 فخرج سائر المفاعيل فانها وان تعلق بها الفعل لكن لا يتوقف تعقله على تعقلها كما مر تحقيقه في تعريف  
 المتعدي قيل يرد عليه ظرف الزمان لان الزمان مما يتعلق به الفعل بحيث لا يعقل الا به واجيب بان  
 الزمان لازم لوجود الفعل دون تصور ما يتوقف عليه وجود الفعل لازما كان او متعديا لا تعقل ماهيته  
 بخلاف المفعول به فانه مما يتوقف عليه تصور ماهية الفعل كضربت زيدا فان الضرب استعمال آلة التأديب  
 في محل قابل للايلاء وهو كما لا يتصور بدون من يستعمل تلك الآلة وكذلك لا يتصور بدون ذلك المحل  
 قيل اذا اريد بالونوع التعلق يخرج من الحد زيد في ضربت زيدا حيث لا يتوقف عليه تصور الضرب بل هو  
 متوقف على شخص ما يصلح للمضروبة واجبب دانه يتوقف عليه تصور الضرب على البداية وان لم يتوقف  
 عليه بالتممين وكذا يخرج الحال والتميز المستثنى لذاك قال ابن الحاجب في امالي الكافية او اقتصر على  
 قولهم ما يقع عليه الفعل لكن ادلى وما يتوهم من ان ذكر الفاعل ههنا يفيد اخراج مفعول مالم يسم فاعله  
 فاسد من وجهين أحدهما ان مفعول مالم يسم فاعله ما وقع عليه فعل الفاعل لان مواك ضرب زيد معلوم فيه  
 انك اردت فعل فاعل وانما حذفته بوجه من الوجوه فقد اشتركا جميعا في انهما وقع عليهما فعل الفاعل واذا اشتركا  
 لم يخرج ذكر الفاعل احدهما دون الآخر والذاني ان المراد تحديدهما ولذلك يسمى كل واحد منهما مفعولا  
 به على الحقيقة فلا يستقيم ان يزداد لفظ يقصد به اخراج احدهما مع كونه مرادا ولذلك يقال اذا حذف  
 الفاعل و اقيم المفعول به مقامه يجب ان يعدل من النصب الى الرفع وهذا تصرح بانه مفعول به وان  
 النصب والرفع جائزان يعتذران عليه وهو على حالة من كونه مفعولا به انتهى والقول باطلاق المفعول  
 عليه مجازا باعتبار ما كان مما ياتى عنه تعريفه ثم المفعول به بغير واسطة حرف الجر كضربت زيدا هو  
 الفارق بين المتعدي من الافعال وغيره ويكون واحدا فصاعدا الى الثلاثة والمفعول به بواسطة حرف الجر  
 يسمى بالظرف ايضا لمشابهة الظرف في احتياجه الى تضمن الفعل احتياج الظرف اليه \* فائدة \*  
 يحذف عامله وجوبا قياسا في مواضع منها الاعراء ومنها التحذير ومنها المنادى ومنها المنصوب على  
 انشاء المدح او الذم او الترحم ومنها باب الاختصاص

**مفعول مالم يسم فاعله** اى مفعول فعل او شبه فعل لم يذكر فاعله هو عند النحاة مفعول  
 حذف فاعله و اقيم هو مقامه اى اقيم ذلك المفعول مقام الفاعل في كونه مسندا اليه الفعل او شبهه  
 مقدما عليه جاربا مجرأ في كل ماله اى للفاعل من الرفع لفظا او معنى والتنزل منزلة الحر منه و  
 مدم الاستغناء و يجب الاتمامة على وجه لا يخرج عن المفعولية فقوام حذف فاعله شامل لمفعول المصدر  
 كضربت فاعله والمفعول الفعل المحذوف فاعله وقولهم اقيم الى آخره يخرج ذلك وكذا يخرج نحو انبت

الربيع البقل لأنه يستفاد منه مفعولية الربيع بخلاف ضرب يوم الجمعة فإنه يستفاد منه مفعولية يوم الجمعة وعطلة في الحذف والإقامة إذا كان عاملاً فعلاً أن تغير صيغة الفعل إلى المجهول ولا يسند إلى المفعول له و لوضع اللام ولا معه ولا غير المتصرف من الظروف والمصادر ولا مبهم الظروف إلا موصوفاً ولا المصادر المؤكدة وعن سيديويه جوازه كقديم وقعد بالاسناد إلى المصدر المدلول عليه بالفعل وقيل إن المصدر و ظرفي الزمان والمكان إنما يسند الفعل إليهما لما استمر فيهما من الاتساع والإجراء مجرى المفعول به في قولهم ضرب ضرباً و اليوم تمته واسناد الفعل إليهما مجاز لا حقيقة ولا إلى ثاني باب علمت وثالث باب أعلمت وفي رأى يجوز عند الأمن من اللبس هذا البحث كله يستفاد من شروح الكافية واللبس والمباب والمفصل وغيرها •

**فصل الميم • التفخيم بالخاء** كالنصريف هو الفتح كما مر في فصل الخاء المهملة قالوا يستحب قراءة القرآن بالتفخيم لحديث الحاكم نزل القرآن بالتفخيم قال الحليمي معناه أنه يقرأ على قراءة الرجال ولا يخضع الصوت فيه لكلام النساء قال ولا يدخل في هذا كراهة الإمالة التي هي اختيار بعض القراء • وقد قال يجوز أن يكون القرآن نزل بالتفخيم فخص مع ذلك في إمالة ما تحسن إمالته و يقابل التفخيم الترقيق كذا في الاتفاق •

**المفهوم** هو عند المنطقيين ما حصل في العقل أي من شأنه أن يحصل في العقل سواء حصل بالفعل أو بالقوة بالذات كالكلبي أو بالواسطة كالجزئي وهذا عند من يقول أن صور الجزئيات الجسمانية مرتسمة في النفس الخاطئة إلا أن ارتسامها فيها بواسطة الآلات أي الحواس وأما من يقول بأنها مرتسمة في الآلات لا في النفس فيفسر المفهوم بما حصل عند العقل لا في العقل صرح به السيد السند ثم المفهوم والمعنى متحدان بالذات فإن كلا منهما هو الصورة الحاصلة في العقل أو عنده مختلفان بامتداد القصد والحصول فمن حيث أنها تقصد باللفظ سميت معنى ومن حيث أنها تحصل في العقل سميت بالمفهوم هكذا يستفاد من بديع الميزان والصادق الحلواني وغيرهما وعند الأصوليين خلاف المنطوق وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بأن يكون حكماً بغير المذكور وحالاً من أحواله كما يجيء في فصل القاف من باب النون وهو ينقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لأن حكم غير المذكور إما موافق لحكم المذكور نفياً لو أثباتاً أو الأول مفهوم الموافقة وهو أن يكون المسكوت عنه وهو المسمى بغير محل النطق موافقاً في حكم المذكور المسمى بمحل النطق ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب هذا عند الشافعي رحمه الله تعالى وإما الحنفية فيصمونه دلالة النص مثاله قوله تعالى ولا تقل لهما أف فعلم من حال التأليف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق مع الاتفاق وهو أثبات الحكم فيهما وقوله تعالى لن من أهل الكتاب من أتتكم بظنار يود أن يكفكم عنه عدم تادية مانوق الدينار مفهوم الموافقة تنبيه بالذني على الإلهي كالتفخيم

بالتخفيف على ما عرفت وهو الضرب أو بالأعلى على الأدنى كالتبديد بالقنطار على ما دونه فلا عبرة في مفهوم الموافقة بالمساراة هكذا في العصري وحاشيته للسيد السند لكن في الاتفاق مفهوم الموافقة هو ما يوافق حكمه المنطوق فان كان أولى يسمى نحوى الخطاب كدلالة فلا تقل لهما أف على تحريم الضرب لانه اشد وان كان معارياً يسمى لحن الخطاب اي معناه كدلالة ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلماً على تحريم الاحراق لانه مسار لاكل في الاتلاف انتهى و الثاني مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت مخالفاً للمذكور في الحكم اثباتاً ونفيًا ويسمى دليل الخطاب و سماه الحنفية تخصيص الشئى بالذكر كما في كشف البزورجى وهو اقسام الاول مفهوم الصفة مثل في الغنم السائمة زكوة يفهم منه انه ليس في المعلوفة زكوة و الثاني مفهوم العدد الخاص مثل فاجلدوهم ثمانين جلدة يفهم ان الزائد على الثمانين غير واجب ومنه مفهوم الاستثناء مثل لا اله الا الله ومفهوم انما مثل انما الاعمال بالنيات ومفهوم الحصر مثل العالم زيد وصاحب الاتعان ادخل مفهوم العدد في مفهوم الصفة حيث قال مفهوم الموافقة انواع مفهوم صفة نعمتا كان او حالاً او ظرفاً او عدداً و مثل للعدد بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة اى لا اقل ولا اكثر والثالث مفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل فاجلن ان يضعن حملهن يفهم انهن ان لم تكن اولات حمل فاجلن بخلافه و الرابع مفهوم الغاية مثل لا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره اى فاذا نكحته تحل لاول الخامس مفهوم الاسم وهو بقي الحكم عما لم يتناول الاسم مثل في الغنم زكوة فتنتفى من غير الغنم و سماه الحنفية بتخصيص الشئى باسمه العلم كما سموا مفهوم الصفة بتخصيص الشئى بالصفة وكما سموا مفهوم الشرط بتخصيص الشئى بالشرط وتعليقه به وعلى هذا القياس • فائدة • مفهوم المخالفة ام يعتبره الحنفية و الشاعبي اعتبره و في جامع الرموز في بيان الوضوء مفهوم المخالفة كمفهوم الموافقة معتبر في الرواية بخلاف لكن في اجارة الزاهدي انه غير معتبر والحق انه معتبر الا انه اكثرى لا كلي كما في حدود النهاية وغيرها •

**الاستفهام** هو عند اهل العربية من انواع الطلب الذي هو من اقسام الاشياء وهو كلام يدل على طلب فهم ما اتصل به اداة الطلب فلا يصدق على اهم فان المطلوب لبس فهم ما اتصلت به لان اداة الطلب صيغة الامر وقد اتصلت بالفهم و ليس المطلوب به طلب فهم الفهم بخلاف ازيد قائم فان المطلوب به طلب فهم مضمون زيد قائم و سمي استفهاماً لذلك وهذا الطلب على خلاف طلب سائر الآثار من الفواعل فان العلم في علمني مطلوب المتكلم وهو اثر المعلم لكن يطلب فعله الذي هو التعليم ليعترتب عليه الاثر وكذا في اضرب زيدا المطلوب مضروبية زيد و يطلب من الفاعل التاثير ليعترتب عليه الاثر وفي ازيد قائم يطلب نفس حصول قيام زيد في العقل لان الاداة انما اتصلت بقيام زيد بخلاف علمني فان الاداة فيه متصلة بالتعليم كذا في الاطول وفي الاتفاق ولكون الاستفهام طلب ارتسام صورة ما في الخارج في الذهن لزم ان لا يكون حقيقة الا اذا صدر عن شاك يصدق بإمكان الاعلام فان غير الشاك

إذا استفهم يلزم منه تعصيل الحاصل وإذا لم يصدق بإمكان الإعلام انتفتت فائدة الاستفهام قال بعض الأئمة  
وما جاء في القرآن على لفظ الاستفهام فانما يقع في خطاب على معنى إن مخاطب عنده علم ذلك  
الاثبات أو النفي حاصل انتهى •

**فصل النون • الفتنة** بالكسر وسكون المثناة فوقانية هي ما يتبين به حال الإنسان من الخير  
والشر وهي في الأصل اذبة الذهب في البوتقة بالذار ليظهر عياره كذا في بحر المعاني في تفسير قوله  
تعالى إنما نحن فتنة في سورة البقرة •

**الفتنة** بالكسر وسكون الطاء المهملة هي الفهم • وفي الصحاح هي كالفهم وقد تفسر أيضا بجودة تهتت  
النفس لتصور ما يرد عليها من لغير هذه قد تكون جباية وقد تكون مكتسبة كما أن عدم الفتنة قد يكون  
جلبيا وقد يكون عارضا ولو أريد بالفهم ما هو مبدأه صار مآل المعنيين واحد هكذا يستفاد من بعض  
حواشي شرح المطالع في الخطبة ويعالها الغبارة وهي عدم الفتنة كما في القاموس كذا في الأطول وسبق  
ما يتعلق بهذا في لفظ الذكاء في باب الدال المعجمة •

**الافتنان** بالنون من باب الاعتعال هو عند الباغاء الاتيان بكلام بفنيين مختلفين كالجمع بين الغفر  
والتعزية نحو كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام فانه تعالى عزى جميع المخلوقات من  
الانس والجن والملائكة وحائر اصناف ما هو قابل للحياة وتمدح بالبقاء بعد فناء الموجودات في عشر الفاظ  
مع وصفه ذاته بعد انفراده بالبقاء بالجلال والإكرام سبحانه وتعالى ومنه ثم نجي الذين اتقوا الآية جمع  
فيها بين هذاء وعزاء كذا في الانتقان في نوع بدائع القرآن •

**فصل الواو • الفتوة** بضم الفاء والمثناة فوقانية وتشديد الواو جوانمردى كما في المنتخب  
وهي عند السالكين كف الاذى وبذل الذدى وترك الشكوى وقال علي بن ابي بكر الهوازى ان  
اصل الفتوة ان لا ترى من الدنيا لنفسك فضلا واحدا وقال اهل التفسير هي كسر الصم في قصة الخليل  
عن بعض قومه قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم فصم كل انسان نفسه فمن خالف هواه فهو فتى  
على الحقيقة كذا في خلاصة السلوك •

**الاستفتاء** هو عند الأصوليين والفقهاء مقابل الاجتهاد والمستفتي خلاف المفتي والمفتي هو  
الفقيه فان لم نقل بتجزى الاجتهاد وهو كونه مجتهدا في بعض المسائل دون بعض فكل من ليس مجتهدا  
في الكل فهو مستفتى في الكل وإن قلنا بتجزى الاجتهاد فالامر واضح أيضا فانه مستفتى فيما ليس  
مجتهدا فيه مفت فيما هو مجتهد وبالجمله فالمفتي والمستفتي انما يكونان متقابلين ممتدعي الاجتماع عند  
اتحاد متعلقهما واما اذا اعتبر كونه مفتيا في حكم مستفتيا في حكم اخر فلا والاستفتاء في المسائل العقلية  
على القول الصحيح كوجوب العلم بها بالنظر والاستدلال هكذا في العضدي وبعض حواشيه والمفتي المجتهد

هو الذي لا يبالي ان يحرم حلالا او بالعكس فيعلم الناس حيلة باطلة كتعليم الرجل والمرأة ان يرتد فيسقط منه الزكوة او تبدين من زوجها كما في الذخيرة فكل حيلة تؤدي الى الضرر لم تجز في الديانة وان جاز في الفتوى كذا في جامع الرموز في كتاب الحجر \*

**فصل الهاء \* الفقه** هو اسم علم من العلوم المدونة وهو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية والفقيه من اتصف بهذا العلم وهو المجتهد قال المحقق التفتازاني في حاشية العنبري ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط في الفقه التهيؤ لجميع الاحكام وجوز في مسألة دون مسألة تحقق مجتهد ليس بفقيه وقد شاع اطلاق الفقيه على من يعلم الفن وان لم يكن مجتهدا انتهى وقد يطلق الفقه على علم النفس بمالها وما عليها فيشتمل جميع العلوم الدينية ولذا سمي ابو حنيفة رحمه الله الكلام بالفقه الاكبر وقد مر ذلك مستوفى في المقدمة \*

**فصل الياء \* الفدية** بالكسر وسكون الدال اسم من الفداء بمعنى البدل الذي يخلص به عن مكروه يتوجه اليه كما في الكشف كذا في جامع الرموز \* وفدائي در اصطلاح عاشقان عاشق جان باز را گویند كه خود را فدای سر معشوق پرورانه وار دارد كذا في كشف اللغات \*

**التفشي** بالشين المعجمة لغة الاتساع وفي اصطلاح القراء انتشار الريح في الفم حتى يتصل بمخرج الطاء المعجمة وبذلك عرف وجه تسمية حرف الشين المعجمة متفشيا كذا في الدقائق المحكمة \*

**الفناء** بالكسر والفنون ومد الالف كذا كرد خانه ومنه فناء البيت كذا في الصراح وفي جامع الرموز والبرجندي ما حاصله ان الفناء بالكسر سعة امام البيت وقيل ما امتد من جوانبه كما في المغرب واما فناء المصرف المختار في تعريفه شرعا عند صاحب المحيط والخلاصة وغيرهما هو موضع اتسل بالمصر معدا ومهيئا لمصالحة من ركض الخيل وجمع العساكر والخروج للرمي وصلوة الجنازة ولم يشترط بعضهم الاتصال بالمصر فقدره بغلوة يعنى يك تير برتاب وبعضهم بثلاثة اميال وبعضهم بمنتهى صوت المؤذن وبعضهم بفرسخين وفي المضمرات المختار للفتوى قول محمد انه بقدر فرسخ \*

**الفناء** بالفتح والمد عند الصوفية عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازم نفسه ففناء الشخص عن نفسه عدم شعوره وفناؤه عن محبوبه باستهلاكه فيه كذا في الانسان الكامل في باب الارادة وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور معنى الفناء في اصطلاح الصوفية تبديل الصفات البشرية بالصفات الالهية دون الذات فكلما ارتفع صفة قامت صفة الهية مقامها فيكون الحق سمعه وبصره كما نطق به الحديث وكذلك حال الفناء في النبي والشيخ انتهى وقال عبد اللطيف في شرح المثبوت الفناء عند الصوفية سقوط الاوصاف المذمومة والبقاء ثبوت النعوت المحمودة وقيل الفناء صفة الكون وما كان لاجل الكون والبقاء صفة الكون وما كان لاجل المكون انتهى ودر توضيح المذاهب



گوید فناء نزد ارباب سلوك عبارتست از نهایت سیر فی الله چه میر فی الله وقتی منتهی شوی که بنده بادیه وجود را بقدم صدق یكبارگی قطع کند و میر فی الله وقتی متحقق شود که بنده را بعد از فناء مطلق ذاتی مطهر از آرایش حدثان ارزانی دارد تا بدان در عالم اتصاف باوصاف الهی و تخلق باخلق ربانی ترقی کند انتهى و در مجمع السلوك آرد الفناء هو الغيبة عن الاشياء ربما كان فناء موسى حين تجلی ربه للجبل جعله دكا و خر موسى صمعا أبو سعید خرازی میگوید علامة الفانی ذهاب حظه من الدنيا و الآخرة الا من الله تعالى و البقاء الذي يعقبه هو ان يفني عماله و يبقى بما لله تعالى و قال بعضهم البقاء مقام الذبیین صلوات الله عليهم اجمعین فجملة الفناء و البقاء ان يفني عن حظوظه و يبقى بحظوظ غیره و فناء متذوق است فناء از خلق و فناء از خود و از هواها و فناء از ارادت و هر یکی را علامتهاست شیخ عبد القادر گیلانی رحمه الله در فتوح الغیب فرموده اند و علامة فنائک عن الخلق انقطاعك عنهم و من التردد اليهم و الياس بما لديهم و علامة فنائک عنک و من هواک ترک التكسب و التعلق بالسبب في جلب النفع و دفع الضر كما كنت مغيبا في الرحم و كونك طفلا رضيعا في المهد و علامة فناء ارادتک بفعل الله تعالى انک لا تريد اذا قط و لا يكون لك غرض و لا يقف لك حاجة و مرام بل لا تريد مع ارادة الله تعالى سواها بل يجري فعل الله فيک فتكون انت ارادة الله و فعله ماكن الجوارح مطمئن الجنان مشروح الصدر منور الوجه غنيا عن الاشياء بخالقها بقلبک كيف يشاء و في مجمع السلوك ايضا في موضع آخر الفناء عندهم هو ان لا ترى شيئا الا الله و لا تعلم الا الله و تكون ناسيا لنفسک و لكل الاشياء سوى الله عند ذلك يتراعى لك انه الرب ان لا ترى و لا تعلم شيئا الا هو فتعتقد انه لا شئ الا هو فتظن انک هو فتقول اذا الحق و تقول ليس في الدار الا الله و ليس في الوجود الا الله و در کشف اللغات میگوید راه فنا در اصلاح عاشقان راه عشق را گویند و ذاکر آن راه ذکر را گویند •

**باب القاف فصل الالف • القرأة بالكسر و تخفيف الراء المهمة هي عند القراء ان يقرء القرآن سواء كانت القرأة ثلاثة بان يقرأ متتابعاً او اداء بان ياخذ من المتناهي و يقرأ كما في الدقائق المحكمة قال في الاتقان في نوع معرفة العالي و النازل قسم القراء احوال الاسناد الي قرأة و رواية و طريق و وجه فاختلاف ان كان لحد الائمة السبعة او العشرة او نحوهم و اتفقت عليه الروایات و الطرق عنه فهو قرأة و ان كان للمرادي عنه فهو رواية و ان كان لمن بعده فغنا لا فطريق الا على هذه الصفة مما هو راجع الى تخيير القاري فوجه انتهى •**

**القرآن** بالضم اختلف فيه فقيل هو اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله فهو غير مهموز و به قرأ ابن كثير و هو مروي عن الشافعي و قيل هو مشتق من قرئت الشیخ بالشیخ سمي به لقران السور و الآيات و الحروف فيه و قال القراء هو مشتق من القرائن و على كل تقدير فهو بلا همزة و نونه أصلية و قال الزجاج

هذا وهو الصحيح ان ترك الهمزة فيه من باب التخفيف ونقل حركة الهمزة الى الساكن قبلها واحذف القائلون بانه مهموز فقليل هو مصدر لقرأت سمي به الكتاب المقرر من باب تسميته بالمصدر وقيل هو وصف على فعلا مشتق من القرء بمعنى الجمع كذا في الاتقان قال اهل السنة والجماعة القرآن وسمى بالكتاب ايضا كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقرو بالسنتنا مسموع بأذاننا غير حال فيها اي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالصة والآذان لان كلام الله ليس من جنس الحروف والاصوات لانها حادثة وكلام الله صفة ازلية قديمة منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآلة التي هي عدم مطاوعة الآلات بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش و اشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقام ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرما وتحقيقه ان للشيء وجودا في الازهان ووجودا في الكتابة فالكتاب تدل على العبارة وهي على ما في الازهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كقولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات يراد به الالفاظ المنظومة المسموعة كقواك قرأت نصف القرآن او المخيلة كقواك حفظت القرآن او الاشكال كقواك يحرم للمحدث مس القرآن ثم الكلام القديم الذي هو صفة لله تعالى يجوز ان يسمع وهو مذهب الاشعري ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله تعالى فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فمعنى صلات الله عليه سمع صوتا دالا على كلام الله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكلام وقيل خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد واما من يجوز سماعه فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الا زلى بلا حرف وصوت كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلاكم ولا كيف فان قيل لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المولف يصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم كلام الله والاجماع على خلافه وايضا المعجز هو كلام الله حقيقة مع القطع بان الاعجاز اما يتصور في النظم قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى مشترك بين للكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث ومعنى الاضافة حينئذ انه مخلوق له تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز الا في كلام الله تعالى وما يقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفوس وتسمية اللفظ به ووضعه لذاك انما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية باعتبار معنى مجازي يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقي ويؤيد هذا ما وقع في شرح التجريد من انه لا نزاع في اطلاق اسم لقرآن وكلام الله بطريق الاشتراك على المعنى القائم بالنفوس القديم وعلى المولف الحادث وهو المتعارف

عنده العامة والقراء والصوائيين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الأحداث واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكن الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اول الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ و الاصوات في لسان الملك لقوله وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل القرآن وكلام الله اسمان لهذا الموافق المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواء بلسان يكون مثله لاعينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري اي قار كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل متغير وكتاب ينسب الى مولفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما بمعنى كل صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقرء بكل لسان كلام الله فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف فيران به الكلام الحقيقي النفسي ومنعوا من القول بحاول اللفظي ايضا رعاية للتأديب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي النفسي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان انتهى كلامه وقال صاحب المواقف ان المعنى من قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس المراد به مدلول اللفظ بل الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسي عندهم امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقرء باللسنة محفوظ في الصدور وهو غير القراءة والكتابة والحفظ والحادثه وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة انتهى قيل عليه القول بان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ امر خارج عن العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة تكون اجزاءها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض ويندفع بما قيل ان المراد بالملفوظ هو اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم بذاتهما عنهما باللفظ فرقا بينهما و اشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بتقديم الملفوظ دون التلفظ تناقضا وبه يندفع من ان حمل المعنى على الامر القائم بالغير بعيد جدا لان الادلة انما تدل على حدوث ماهية القرآن لا حدوث التلفظ لانه ليس بقرآن وذلك لان اللفظ يعد واحدا في المحال كلها وتباينه انما هو بتباين الهيئات فالتلفظ القائم بنا به تعالى واحد حقيقة والاول حادث والثاني قديم فان قيل يفهم من هذا التوجيه انه لا ترتب في اللفظ القائم بذاته تعالى فينازم عدم الفرق بين لمع وعلم قيل ترتب الكلمات وتقدم

بعضها على بعض لا يقتضى الحدوث لان التقدم ربما لا يكون زمانيا كالحروف المنطبعة في شمعة دفعة من الطابع عليه وقد يمثل ايضا بوجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميعها مع الترتيب المخصوص مجتمع الوجود فيها وليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانهادها عن نفسه والفرق بان وجود الحرف على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالظلي لا يضر ان الغرض منه مجرد التصوير والتفهيم لا اثباته بطريق التمثيل فحينئذ يكون الحاصل ان الترتيب المقتضى للحدوث انما هو في التلفظ اي اللفظ القائم بهذا هذا غاية توجيه المقام فانهم \* فائدة \* في بيان كيفية الانزال قال في الاتقان وفيه مسائل الاولى قال الله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن وقال انا انزلناه في ليلة القدر اختلف في كيفية انزاله من اللوح المحفوظ على ثلثة اقوال الاول وهو الاصح الاشهر انه نزل الى سماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة ثم نزل بعد ذلك منجما في عشرين سنة او ثلث وعشرين او خمس وعشرين على حسب الخلاف في مدة اقامته صلى الله عليه وآله وسلم بمكة بعد البعثة الثانية انه نزل الى سماء الدنيا في عشرين ليلة القدر او ثلث وعشرين او خمس وعشرين في كل ليلة ما يقدر الله انزاله في كل سنة ثم نزل بعد ذلك منجما في جميع السنة وهذا القول ذكره الرازي بطريق الاحتمال ثم توقف هل هذا اولي او الاول قال ابن كثير وهذا الذي جعله احتمالا نقله القرطبي عن مقاتل بن حيان وحكى الاجماع على انه نزل جملة واحدة من اللوح المحفوظ الى بيت العزة في سماء الدنيا الثالثة انه ابتداء انزاله في ليلة القدر ثم نزل بعد ذلك منجما في اوقات مختلفة من سائر الاوقات وبه قال الشعبي قال ابن حجر الاول هو الصحيح المعتمد قال وحكى الماوردي قولاً رابعا انه نزل من اللوح المحفوظ جملة واحدة وان الحفظة نجمته على جبرئيل في عشرين ليلة وان جبرئيل نجمه على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في عشرين سنة والمعتمد ان جبرئيل كان يعارضه في رمضان بما يفرل به عليه في طول السنة قال ابو شامة نزوله جملة الى سماء الدنيا قبل ظهور نبوته ويحتمل ان يكون بعدها قيل الظاهر هو الثاني قيل السري في انزاله جملة الى سماء الدنيا تغخيم امرة وامر من نزل عليه وذلك باعلام سكان السموات السبع ان هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل اشرف الاسم قد قربناه اليهم لنزله عليهم ولولا ان الحكمة الالهية اقتضت وصوله اليهم منجما بحسب الوقائع لهبط به الى الارض جملة كسائر الكتب المنزلة قبله ولكن الله باين بينه وبينها فجعل له الامرين انزاله جملة ثم انزاله مفردا تشريفا للمنزل عليه وقيل انزاله منجما لان الوحي اذا كان يتجدد في كل حادثة كان اقوى للقلب واشد عناية بالمرسل اليه ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك اليه فيحدث له من السرور ما يقصر عنه العبارة والثانية في كيفية الانزال والوحي قال الاصفهاني اتفق اهل السنة والجماعة على ان كلام الله منزل واختلفوا في معنى الانزال فمنهم من قال اظهار القراءة ومنهم من قال ان الله تعالى اهتم كلامه جبرئيل وهو في السماء وهو عال من المكان وعلمه قرأته ثم جبرئيل اداها الى الارض وهو يهبط في المكان وفي التنزيل طريقان احدهما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحلم الخلق من الصورة البشرية الى الصورة الملكية واخذ من

جبرئيل و ثانيهما ان الملك انخلع الى البشرية حتى ياخذ الرمول منه و الاول اصحب السالين وقال القطب الرازي انزال الكلام ليس مستعملا في المعنى اللغوي الحقيقي وهو تحريك الشئ من العلو الى السفلى بل هو مجاز فمن قال بقدمه فانزله ان يوجد الكلمات والحروف الدالة على ذلك المعنى و يثبتها في اللوح المحفوظ و من قال بحدوثه و انه هو الالفاظ فانزله مجرد اثباته في اللوح المحفوظ ويمكن ان يكون المراد بانزله اثباته في سماء الدنيا بعد الاثبات في اللوح المحفوظ والمراد بانزال الكتاب على الرسل ان يتلقفها الملك من الله تلقفا روحانيا او يحفظها من اللوح المحفوظ و ينزل بها فيلقيها عليهم و قال غيره فيه ثلثة اقوال الاول ان المنزل هو اللفظ و المعنى و ان جبرئيل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ و نزل به و ذكر بعضهم ان احرف القرآن في اللوح المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قاف و ان تحت كل حرف منها معان لا يحيط بها الا الله الثاني ان جبرئيل عليه السلام انما نزل بالمعاني خامة و انه صلى الله عليه وآله وسلم علم تلك المعاني و عبر عنها بلغة العرب لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الثالث ان جبرئيل انقى عليه المعنى و انه عبر بهذه الالفاظ بلغة العرب و ان اهل السماء يعرفونه بالعربية ثم انه نزل به كذلك بعد ذلك وقال الجويني كلام الله المنزل قسمان قسم فال الله تعالى لجبرئيل قل للنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وامر بكذا وكذا ففهم جبرئيل ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم و قاله ما داله ربه و لم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به قل لفلان يقول لك الملك اجتهد في الخدمة واجمع الجند للقتال فان قال الرسول يقول لك الملك لا تنهارن في خدمتي واجمع الجند و حثهم على المقاومة لا ينسب الى كذب ولا تقصير في اداء الرسالة وقسم آخر قال تعالى لجبرئيل اقرأ على النبي هذا الكتاب فنزل جبرئيل بكامة الله من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويسلمه الى امين ويقول اقرأ على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا قيل القرآن هو القسم الثاني و القسم الاول هو السنة كما ورد ان جبرئيل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن و من ههنا جاز رواية السنة بالمعنى لان جبرئيل اداة بالمعنى و لم تجز القراءة بالمعنى لان جبرئيل اداة باللفظ والسرف في ذلك ان المقصود منه التعبد بلفظه والاعجاز به و ان تحت كل حرف منه معان لا يحاط بها كثرة فلا يقدر احد ان ياتي بلفظ يقوم مقامه والتخفيف على الامة حيث جعل المنزل اليهم على قسمين قسم يروونه بلفظ الموحى به و قسم يروونه بالمعنى ولو جعل كله مما يروى باللفظ لشق اربالمعنى لم يؤمن من التبديل والتحرير الثالثة للوحي كيفيات الاولى ان ياتي الملك في مثل صلصلة الجرس كما في الصحيح وفي مسند احمد عن عبد الله بن عمر سألت النبي صلى الله عليه وآله وسلم هل تحس بالوحي فقال اسمع صلاصل ثم اسكت عند ذلك فما من مرة يوحى الي الا ظننت ان نفسي تفيض قال الخطابي المراد انه صوت متداول يسمعه و لا يبينه اول ما يسمعه حتى يفهمه بعد و قيل هو صوت خفق اجنحة الملك والحكمة في تقدمه ان



يقوم سمع الوحي فلا يبقى فيه مكانا لغيره وفي الصحيح ان هذه الحالة اشد حالات الوحي عليه وقيل انه انما كان ينزل هكذا اذا نزلت آية وعيد او تهديد الثانية ان ينفث في روعه الكلام نفثا كما قال صلى الله عليه وآله وسلم ان روح القدس نفث في روعي اخرجهم الاحكام وهذا قد يرجع الى الحالة الاولى او التي بعدها بان ياتيه في احدى الكيفيتين وينفث في روعه الثالثة ان ياتيه في صورة رجل فيكلمه كما في الصحيح واحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعني ما يقول زاد ابو عوانة في صحيحه وهو انه عليه الرابعة ان ياتيه في النوم وعنه من هذا قوم سورة الكوثر الخامسة ان يكلمه الله تعالى اما في اليقظة كما في ليلة الاسراء او في النوم كما في حديث معاذ اثناني ربي فقال فيم يختصم الملاء الاعلى الحديث انتهى ما في الاتقان وقال الصونية القرآن عبارة عن الذات التي يضمحل فيها جميع الصفات فهي المجلى المسمى بالاحدية انزلها الحق تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليكون مشهد الاحدية من الاكوان ومعنى هذا الانزال ان الحقيقة الاحدية المتعالية في ذراها ظهرت بكمالها في جسده فنزلت عن اوجها مع استحالة العروج والنزول عليها لكنه صلى الله عليه وآله وسلم لما تحقق بجسده جميع الحقائق الالهية وكان مجلى الاسم الواحد بجسده كما انه بهويته مجلى الاحدية وبذاته عين الذات فلذلك قال صلى الله عليه وآله وسلم انزل عليّ القرآن جملة واحدة يعبر عن تحققه بجميع ذلك تحققا ذاتيا كليا جسيما وهذا هو المشار اليه بالقرآن الكريم لانه اعطاه الجملة وهذا هو الكرم التام لانه ما ادخر عنه شيئا بل افاض عليه الكل كرما لاهيا ذاتيا واما القرآن الحكيم فهو تذل الحقائق الالهية بعروج العبد الى التحقق بها في الذات شيئا وشيئا على مقتضى الحكمة الالهية التي يترتب الذات عاينها فلا مبدل الى غير ذلك لانه لا يجوز من حيث الامكان ان يتحقق احد بجميع الحقائق الالهية بجمده من اول ايجاده لكن من كانت فطرته مجبولة على اللوثة فانه يترقى فيها ويتحقق منها بما ينكشف له من ذلك شيئا بعد شيء مرتبا ترتيبا الهيا وقد اشار الحق الى ذلك بقوله ورتلناه ترتيلا وهذا الحكم لا ينقطع ولا ينقضي بل لا يزال العبد في ترقى وهكذا لا يزال الحق في تجل ان لا سبيل الى استيفاء ما لا يتناهى لان الحق في نفسه لا يتناهى فان قلت ما فائدة قوله انزل عليّ القرآن جملة واحدة قلنا ذلك من وجهين الوجه الواحد من حيث الحكم لان العبد الكامل اذا تجلى الحق له بذاته حكم بما شهدته انه جملة الذات التي لا تتناهى وقد فنزلت فيه من غير مفارقة لمحلها الذي هو المكان والوجه الثاني من حيث استيفاء بقيات البشرية واضمحلال الرسوم الخلقية بكمالها لظهور الحقائق الالهية بآثارها في كل عضو من اعضاء الجسد فالجملة متعلقة بقوله على هذا الوجه الثاني ومعناها ذهاب جملة النقائص الخلقية بالتحقق بالحقائق الالهية وقد ورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال انزل القرآن دفعة واحدة الى سماء الدنيا ثم انزله الحق عليه ايات مقطعة بعد ذلك هذا معنى الحديث فانزال القرآن دفعة واحدة الى سماء الدنيا اشارة الى التحقق الذاتي ونزول الآيات مقطعة اشارة الى ظهور آثار الاسماء والصفات مع ترقى

العبد في التحقق بالذات شيئاً نشيداً وقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم فالقرآن العظيم ههنا عبارة عن الجملة الذاتية لا باعتبار الغرول ولا باعتبار المكانة بل مطلق الاحدية الذاتية التي هي مطلق الهوية الجامعة لجميع المراتب والصفات والشئون والاعتبارات المعبر عنها بمناجج الذات مع جملة الكمالات وإذا قورن بلفظ العظيم لهذه العظمة والسبع المثاني عبارة عما ظهر عليه في وجوده الجسدي من التحقق بالسبع الصفات وقوله تعالى الرحمن علم القرآن إشارة الى ان العبد اذا تجلى عليه الرحمن يجد في نفسه لذة رحمانية تكسيه تلك اللذة معرفة الذات فتتحقق بحقائق الصفات فما علمه القرآن الا الرحمن والا فلا سبيل الى الوصول الى الذات بدون تجلي الرحمن الذي هو عبارة عن جملة الاعماء والصفات ان الحق تعالى لا يعلم الا من طريق اسمائه وصفاته فانهم ولا يعقله الا العالمون كذا في الانسان الكامل \*

**فصل الباء الموحدة \* القبة** بالضم وتشديد الموحدة في اللغة الخرقاةة معرب خركاه و كذا كل بناء مرتفع مدور واما اهل الهيئة فقد اختلفوا في تفسيرها ف قيل اذا توهضنا دائرة في سطح نصف النهار في منتصف العمارة بخط الاستواء فهي تقطع الربع المعمور من الارض بنصفين شرقي وغربي ونقطة التقاطع بين تلك الدائرة وخط الاستواء هي قبة الارض و هي منتصف طول المعمور بين المشرق والمغرب وبين المواضع التي هي على خط الاستواء بالنسبة اليها تصير البلاد شرقية وغربية وسمي هذا الموضع بها لانه ارفع المواضع بالنسبة الى سطح انقها وهذا مختار اهل الهند ومختار اهل الفرس انها وسط المعمورة و قيل القبة منتصف الاقليم الرابع من حيث الطول تسعون درجة والعرض ست وثلاثون درجة ومعنى كون البلد على القبة ان يكون سكانه ساكني القبة اعنى ما بين نهايتي العمارة على خط الاستواء وقيل معناه ان يكون نصف نهاره نصف نهار القبة والصحيح الاول لان الغرض من تعيين القبة ان يستخرج الطالع في اول السنة بافق القبة ويسمى طالع العالم ويبقى عليه احكام العالم وعلى الاول لا يختلف طالع العالم وعلى الثاني يختلف فقامل كذا قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفميني \*

**القرب** بالضم وسكون الراء ضد البعد \* و عند الصوفية عبارة عن قرب العبد من الحق سبحانه بالمكاشفة والمشاهدة والبعد عبارة عن بعد العبد من المكاشفة والمشاهدة كذا في مجمع السلوك وفي خلاصة السلوك القرب هو الا نقطاع عما دون الله وقيل القرب الطاعة وقيل القرب الدنو من المحبوب بالقلوب وفي التحفة المرسلات القرب على نوعين قرب النوافل وهو زوال الصفات البشرية وظهور صفاته تعالى عليه اي على البشر بان يحبي ويميت باذنه تعالى ويسمع المسموعات من بعيد ويبصر المبصرات من بعيد وعلى هذا القياس وهذا معنى فناء الصفات في صفات الله تعالى وهو ثمرة النوافل وقرب الفرائض وهو فناء العبد بالكلية عن الشعور بجميع الموجودات حتى نفسه ايضا بحيث لم يبق في نظره الا وجود الحق سبحانه وهذا معنى فناء العبد في الله تعالى وهو ثمرة الفرائض انتهى بهن برين تقدير قرب فرائض اتم و اكمل باشد ودر ترجمه صحيح بخاري مى آرد

كأنه من كلام ديكر اصفيا معلوم میشود که قرب نوافل اکمل است چراکه قرب فرائض نزدشان عبارتست از آنکه بنده آنه میباشد و حق فاعل چنانکه حدیث ان الله ينطق على لسان عمر مشیر است باین و قرب نوافل عبارتست از آنکه حق سبحانه آنه میباشد و بنده فاعل چنانکه حدیث و لا يزال عبدی يتقرب اليّ بالوفاء حتی احده فكنتم سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها مشیر است باین انتهى \* شعر \* قرب ته بالا و پستی رفتن امت \* قرب حق از قید هستی رستن است \* و عبد اللطيف در شرح مثنوی قرب فرائض را باین معنی نیز هم بر قرب نوافل تفضیل داده و گفته که قرب فرائض که عبارتست از آنکه حق فاعل باشد و بنده آنه رفیع است از قرب نوافل چه قرب نوافل آنست که بنده فاعل باشد و حق آنه و از فاعلیت حق تا بنده تفاوت ظاهر است \* مصراع \* چه نسبت خاک را به عالم پاک \* انتهى و لكل وجهة كما لا يخفى \* فائدة \* قال صاحب العقد المنفرد ان صاحب قرب الفرائض ليس له اجر لانه فان عن نفسه فمن يقبل الاجر فمن هذا المقام نبينا صلى الله عليه وسلم امر بان يقول اني لا املكم عليه اجرا الا المودة في القربى و سائر الانبياء على نبينا و عليهم السلام لما علموا فقالوا و اجرنا على الله و ذلك لانه صلى الله عليه و آله و سلم صاحب قرب الفرائض فهو عبد محض و جميع الانبياء صلوات الله عليهم ارباب قرب النوافل و قرب الفرائض من خصوصيات هذه الامة و اما في قرب النوافل فالعبد محجوب بنفسه فانه بقيت له بقية و بها صار له من الاجر و بالجملة فمقام قرب الفرائض مختص بمحمد صلى الله عليه و آله و سلم و لكل و ارثيه حظ و انرفيه \*

**القريب** نزد اهل عروض هاسم بحریست از بحور مختصه بعجم و اصل این بحر مفاعیلن مفاعیلن فاعلاتن امت دو بار و مكفوف آن مفاعیل مفاعیل فاعلاتن دو بار كذا في عروض سيفي \*

**المتقارب** عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم و هو فعولن ثمان مرات و اخرج بعضهم من المتقارب جنسا آخر و يسمى المخترع و الجذب و ركض الخيل و هو فاعلن ثمان مرات استعمل مخبوننا في كلام العرب كذا في عنوان الشرف \*

**التقريب** هو عند اهل النظر سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فان كان الدليل يقينيا يستلزم اليقين به و ان كان ظنيا يستلزم الظن به و هو مرادف التطبيق هكذا في حواشي شرح الشمسية \*

**الاقتضاب** بالضاد المعجمة كالاجتناب هو عند البلغاء الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود من غير منامبة و هذا مذهب عرب الجاهلية و من يليهم و هم الذين ادركوا الجاهلية و الاسلام و الشعراء الاسلاميون ايضا قد يتبعونهم في ذلك و يجرون على مذهبهم و ان كان الاكثر فيهم التخلص و من الاقتضاب ما يقرب من التخلص في انه يشوبه شيعي من الملائمة كقولك بعد حمد الله اما بعد فاني قد فعلت كذا و كذا فهو اقتضاب من جهة انه قد انتقل من حمد الله و الثناء على رسوله الى كلام آخر من غير رعاية ملائمة بينهما

لكنه يشبه التخلص من جهة انه لم يؤت الكلام الآخر فجاءة من غير قصد الى ارتباطهما وتعليق بما قبله بل اتى بلفظ اما بعد قصدا الى ربط هذا الكلام بما سبق قيل قولهم بعد حمد الله اما بعد فصل الخطاب قال ابن الاثير والذي عليه المحققون من علماء البيان ان فصل الخطاب هو اما بعد لان المتكلم يفتح كلامه في امر ذي شان بذكر الله وتحميده فاذا اراد ان يخرج منه الى الغرض المسوق لاجله فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله اما بعد ومن الاقتضاب الذي يقرب من التخلص ما يكون بلفظ هذا كقوله تعالى بعد ذكر الجنة هذا وان للطايعين لشر مآب ومدة قول الكاتب عند ارادة الانتقال من حديث الى حديث آخر هذا باب فان فيه نوع ارتباط حيث لم يبدأ الحديث فجاءة ومن هذا القبيل لفظة ايضا في كلام المتأخرين من الكتاب وقد جعل البعض هذا النوع قريبا من حسن التخلص كذا في المطول ودر جامع الصنائع گوید تعريف اقتضاب تعریف اشتقاق است مگر آنکه این جا مقارنت معنی نباشد و این در پارسی آید مثاله • شعر • ای که چون خنک تو جولان بر گرفت • گرد گردا گرد گردون گرد کرد •

**المقتضب** عند اهل البديع قسم من التجنيس وهو تجنيس الاشتقاق وعند اهل العروض اسم بحر وهو مفعولات مستفعلة مرتان كذا في رسالة قطب الدين السرخسي ودر عروض سيفی مي آرد اصل این بحر مقتضب من مفعولات مستفعلة است چهار بار و مطوي او فاعلات مفتعلن چهار بار و مطوي مقطوع آن فاعلات مفعول چهار بار و بعضی گفته اند که این بحر در شعر عرب البته مجزوء مي آید و مجزوء بيتی را گویند که عروض و ضرب او را ببنندازند و نیز مقتضب قصیده را گویند که درر تخلص نبود چنانکه در فصل دال مهمه مذکور خواهد شد •

**القطب** بحركات القاف و سکون الطاء المهملة ستونہ آسیا و چرخ و کوکبی ساکن نزدیک فرقدان و مہترکہ مدار کار بران باشد و سپاہ سالار کما فی الصراح و الصرفیون یسمون الثلاثي بالقطب الاعظم کما فی شرح مراخ الارواح و العطب عند المهندسين نقطة ثابتة على كرة محركة على نفسها تحقيقه ان الكرة اذا تحركت حركة رضية يتحرك كل نقطة عليها وترسم في دورة تامة من كل نقطة محيط دائرة سوى نقطتين متقابلتين فانهما لا يتحركان اصلا و كذلك كل نقطة تفرض في داخل المحيط فانها ايضا تتحرك وترسم في الدورة محيط دائرة سوى النقطة المفروضة على الخط الواصل بين النقطتين الثابتتين على المحيط وهذه النقطة مركز لتلك الدوائر المرسومة على المحيط و في داخله فالنقطتان الثابتتان على المحيط تسميان قطبي الكرة و قطبي حركتها و قطبي المنطقة و قطبي الدوائر المرسومة عليها فالقطب بالحقيقة انما يكون للدوائر الحاصلة بالحركة لا لكل دائرة تفرض على محيط الكرة و اما اطلاق القطب في غير الدوائر الحاصلة بالحركة فعلى سبيل التشبيه والتجوز وذلك الخط الواصل بينهما يسمى محور الكرة و الحركة و الدائرة العظيمة المفروضة على منتصف ما بين النقطتين تسمى منطقة الكرة و الحركة و قطبا الفلك الاعظم يسميان بقطبي العالم والقطب

الظاهر منهما ما يكون على الانق شماليا كان او جنوبيا و القطب الخفي منهما ما يكون تحت الانق شماليا كان او جنوبيا و ارتفاع القطب و انعطافه من الانق يكون مساويا لعرض البلد هكذا يستفاد من شرح الملخص و القطب في الاضطراب هو الرتد الموضوع في وسط الاضطراب المار بالحجرة و الصفائح و العنكبوت و القطب عند اهل السلوك عبارة عن رجل واحد هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان و يسمون بالغوث ايضا و هو خلق على قلب محمد صلى الله عليه و آله و سلم يعني قطب يلك تن است كه او محل نظر خدای تعالی بود نظري خاص از جميع عالم در هر زمان و آن قطب مثل دل محمد مصطفی است عليه الصلوة و السلام قطب را عبد الله گویند و راستا و چپای او دو امام اند آنكه در راستا بود نام او عبد الرب گویند و نظر او در ملكوت است و آنكه در چپا است نام او عبد الملك گویند و نظر او در ملك است و این اعلی است از عبد الرب و همین خلیفه قطب شود بعد موت او كذا في مجمع السلوك و در مرآة الاسرار گوید آنكه بدست راست است نام او عبد الملك است و آنكه بدست چپ است نام او عبد الرب است و عبد الملك از روح قطب مدار فیض میگیرد و بر اهل علوی افاضه میکند و عبد الرب از دل قطب مدار فیض میگیرد و بر اهل سفلی افاضه میکند و چون قطب مدار بمیرد عبد الماک قائم مقام او شود و بذکر ايضا في لفظ الولی في فصل الیاء النكتانية من باب الروا ما يتعلق بهذا بدانكه رجال الله اقطاب اند و غیره یعنی مردان خدا اقطاب اند و غوث و امامان و اولاد و ابدال و اخیار و ابرار و نقباء و نجباء و عمدۀ و مكتمومان و مفردان و القطب هو الذي يكون على قلب محمد عليه الصلوة و السلام و يسمون ايضا بقطب العالم و قطب الانطاب و الغطب الاكبر و قطب الارشاد و قطب المدار و يسمون بالغوث ايضا و مراد بغوث ایشان كه فلان بر قدم یا بر قلب فلان پیغمبر است اینست كه آن ولي وارث خصوصیت آن پیغمبر بود یعنی آن علوم و تجلیات و مقامات و حالات كه آن پیغمبر را بود آن ولي را بواسطه مدد آن پیغمبر حاصل است اما از مشكوة محمد پس آن ولي مثلا محمدی ابراهیمی باشد و یا محمدی موسوی و یا محمدی عیسی و اسم این قطب عبد الله میباشد یعنی در آسمانها و زمینها او را عبد الله گویند اگرچه نام او دیگر باشد و علی هذا القیاس جميع رجال الله را بذا دیگر میخوانند باسم رب مربی آن شخص مخاطب میکنند و این قطب مدار را فیض از حق تعالی دی واسطه میرسد و این قطب در عالم یکی میباشد و وجود جميع موجودات از اهل دنیا و آخرت یعنی علوی و سفلی بوجود این قطب قائم است و در آئدة اقطاب دیگر اند بر قلوب انبیا علیهم السلام قطب اول بر قلب نوح علیه السلام ورد او سورة یسین است - دوم بر قلب ابراهیم علیه السلام ورد او سورة اخلاص است - سوم بر قلب موسی علیه السلام ورد او سورة اذا جاء نصر الله - چهارم بر قلب عیسی علیه السلام ورد او سورة فتح - پنجم بر قلب داؤد علیه السلام ورد او سورة زلزلة - ششم بر قلب سلیمان علیه السلام ورد او سورة واقعه - هفتم بر قلب ایوب علیه السلام ورد او سورة بقره - هشتم بر قلب الیاس علیه السلام ورد او سورة كهف - نهم بر قلب لوط علیه السلام ورد او



سوره نمل - دهم بر قلب هود علیه السلام ورد او سوره انعام - یازدهم بر قلب صالح علیه السلام ورد او سوره طه - دوازدهم بر قلب شیث علیه السلام ورد او سوره ملک فالقطاب المذكورة اثنا عشر قطبا و عیسی و المهدي خارجان عنهم بل مکتومان من المفردین و الاقطاب المذكورة کلهم ماضون لقطب المدار و این دوازده قطب هفت قطب در هفت اقلیم میباشند در هر اقلیمی قطبی و آن را قطب اقلیم خوانند و پنج قطب دیگر در ولایت باشند ایشان را قطب ولایت خوانند و فیض اقطاب ولایت بر مائراولیا است • فائده • چون ولی ترقی کند بقطب ولایت رسد و چون قطب ولایت ترقی کند بقطب اقلیم رسد و قطب اقلیم چون ترقی کند بعبد الرب رسد و این قطب اقلیم قطب ابدال باشد بقاب اسرافیل علیه السلام او را قطب ابدال گویند و بقول صاحب فتوحات مکی اقطاب را نهایت نیست بر هر هفت قطبی میباشند چنانچه قطب زهاد و قطب عباد و قطب عرفاء و قطب متوکلان چنانکه در نفحات حضرت شیخ احمد حاجی را قطب اولیا دوشته است و در تمام ربع مسکون یک تن میباشند که او را قطب ولایت گویند و قطب جهان و جهانگیر عالم زبر گویند که جمیع اقسام ولایت از وی قوام دارد و علی هذا القیاس بر هر مقامی قطبی است برای محافظت آن مقام و نیز میفرماید که برای محافظت هر قریه از قریات عالم یک ولی الله میباشند که قطب آن قریه است خواه در آن قریه مومنان باشند خواه کافران • فائده • هرگاه قطب عالم را حیات و افر بود و در سلوک بود و ترقی کند بمقام فردانیت رسد و فردانیت آنست که او را مراد نباشد مراد او همه مراد حق باشد و حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله و سلم پیش از نبوت در افراد بودند و خضر علیه السلام نیز در افراد است و این اقطاب را قوتیست که ولی را معزول کنند و بجای او دیگری را نصب کنند و قطب عالم اگر خواهد اقطاب را از مقام قطبیت عزل کند تواند بود و از دعای قطب الاقطاب و غوث دیگری نیز بمرتبه قطبیت رسد اگرچه عامی یا کافر باشد و بقول حضرت علاء الدین سمذانی قطب ارشاد را ولایت شمسی است که بر تمام عالم تابد و قطب ابدال را ولایت قمری که بر هفت اقلیم تصرف میکند الغرض قطب ابدال رئیس جمیع ابدال میباشند ازان جهت همه جا تصرف مینماید • فائده • بعضی مشایخ شخصی واحد را غوث و قطب نامند و صاحب فتوحات مکی میفرماید که غوث جداست و قطب الاقطاب جداست و در لطائف اشرفی می آرد که اگر وجود غوث و قطب الاقطاب نباشد تمام عالم زیر و زبر گردد اما چون غوث ترقی کند افراد گردد و كذلك قطب الاقطاب بعد ترقی افراد شود و چون افراد ترقی کند قطب وحدت گردد یعنی بمقام معشوقی رسد و دوازده مذکوره در قصبات اقلیم ساکن باشند و قطب الاقطاب سکونت او در شهر معظم باشد الغرض در حالت قطبیت در شهر و قصبه و دیه ساکن باشند و چون ترقی کنند در مقام افراد و منذ ترتیب ساقط گردد از تعین مقام در گذرند هر جا که خواهند باشند و معشوق را نیز ترتیب ساقط است • تنبیه • قطب وحدت و حقیقت

معشوق را گویند چون افراد کامل در سلوک ترقی کنند بقطب حقیقت و وحدت رسند یعنی بمقام معشوقی رسند قالوا اما المفردون فمنهم من هو على قلب علي كرم الله وجهه و منهم من هو على قلب محمد عليه الصلوة والسلام اي محبوب افراد کامل و غیر کامل افضل اند بر قطب الاقطاب اما افراد کامل مظاهر وجه تفرد روح کلي علي کرم الله وجهه اند و غیر کامل مظاهر وجه تعاقی روح علي کرم الله وجهه اند پس میان تعلق و تفرد فرق بسیار است و طائفة افراد را تعداد نیست بسیار اند و از چشم مردم ظاهر مستور اند مگر آنکه قطب الاقطاب و بعضی اقطاب ایشانرا دانند و بینند و افراد کامل بعد ترقی بقطب وحدت رسند و در نهایت این مقام از کل اولیا دو کس رسیده اند یکی حضرت عبد القادر جیلانی درم حضرت شیخ نظام الدین بدایینی ایشانرا در سلوک کمال عمروفا کرد زود زود ترقی میسر شد در مقام معشوقی رسیدند و باقی همه در مقام فردانیت در سلوک بیشتر عمروفا نکرد بمقام بقا رحلت کردند و نیز در بحر المعانی گوید که خواجه بایزاد بسطامی و خواجه شبلی نیز بمقام معشوقی رسیده اند و ممکن است هرکرا حق سبحانه تعالی خواهد باین مقام رساند \* فائدة \* قطب مدار متصرف است از عرش تا ثری و افراد متحقق اند از عرش تا ثری پس میان تصرف و تحقق فرق بسیار است و حاصل آنست که قطب مدار علی الدوام در تجلی صفات است و افراد کامل همیشه در تجلی ذات پس قطب مدار خاص و افراد اخص و بعضی اولیا را تجلی انعال است و بعضی را تجلی آثار اما اهل فردانیت بیرون ازین مقامات تجلی دارند و فردانیت بی مکاست و مقام ایسان لاهوت است یعنی تجلی ذات و لاهوت را مقام نیست چه خارج از شش حدود است و لفظ مقام که اضافت کنند بآن و گویند مقام لاهوت باسناد مجاز است اما مقام ندارد و اسفل این مقام جبروت است یعنی مقام جبر و کسر خلایق و این مقام قطب عالم که متصرف است از عرش تا ثری جبر و کسر هم در شش جهت گنجد و قطب عالم را مدیض از مرش مجید است که تعلق بعزل و نصب دارد و این مقام را جبر و کسر ازان گویند که کرامات و معجزات هم ازین عالم است و چون از مقام جبر و کسر ترقی کند بمقام فردانیت که لاهوت است رعد و در عالم فردانیت عالم جبروت یعنی عالم جبر و کسر کفر است اما افراد قادر اند بر عالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شوند از فردانیت یعنی تجلی ذات بر افتند سبب آنست که افراد مستور باشند \* فائدة \* لاهوت در اصل لاهو الا هو است حرف تا زیاده از قانون عرب است صوفیه چون کلامی مخالط گویند چیزی حذف کنند و چیزی زیاده نهند تا نا محرمان ندانند پس فی نفی است یعنی نیست تجلی صفات مرطائفة افراد را و هو اسم ذات است یعنی لاهو مکر تجلی ذات \* فائدة \* عمر قطب از سی و سه سال زیاده نباشد و از نوزده سال و پنج ماه و دو روز نقصان نبود اگر درین مدت تقدیر میرسد رحلت می کند و آنکه در سلوک بمعمّر مذکور ترقی کند در مقام افراد رسد و عمر افراد پنجاه و پنج سال است نه زیاده نه نقصان اگر در عمر

مذكور تقدیر میرسد رهاست میکند و آنکه بعمر مذکور در ساوک ترقی کند بقطب حقیقت رسد و عمر قطب حقیقت بستم و سه سال و ده روز است این مقام معشوقی است انتهى ما فی مرآة الاسرار •

**القطرب** بطاء بعدها راء على وزن تنفذ هو اسم لحيوان يكون على وجه الماء يتحرك عليه حركات مختلفة

سريعة بلا نظام و كل ساعة يغوص ثم يظهر حمى به الأطباء نوعا من الما لبحوليا و هو ما يكون صاحبه فرارا من الناس محبا للخلوة و المقابر حاف البصر و على ساقه قروح لا تئذمل و انما سموا به تشبيها لهذا المريض بهذا الحيوان في اختلاف الحركات و سرعتها و في تواريه حينا و بروزه حينا كذا في بحر الجواهر و المؤجر •

**القلب** بالفتح و سكون الهم هو يطلق على معان منها ما هو مصطلح الصوفية قالوا للقلب معنيان

أحدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب اليسر من الصدر و هذا القلب يكون للبهائم ايضا بل للميت ايضا و ثانيهما طيفة ربانية روحانية لها تعلق بالقلب الجسماني كتعلق الاعراض بالاجسام و الاوصاف بالموصوفات و هي حقيقة الانسان و هذا هو المراد من القلب حيث وقع في القرآن او السنة وقد يذكرون اسم القلب و يريدون به النفس و يذكرون و يريدون به الروح و يذكرون و يريدون به العقل لكن الاصل في القلب ما ذكر و ما عداه مجاز • و قد يطلق القلب و يراد به النفس باعتبار ان النفس داخل البدن فيقال انها قاب البدن كذا في مجمع السلوك و في شرح الفصوص للجاسمي القلب حقيقة جامعة بين الحقائق الجسمانية و القوى المزاجية و بين الحقائق الروحانية و الخصائص النفسانية انتهى و في كشف اللغات قلب در اصطلاح متصوفة جوهر نوراني مجرد است و متوسط ميان روح و نفس و باين جوهر تحقيق مى يابد انسانيت و حكماء اين جوهر را نفس ناطقه نامند و نفس حيوانيه را مركب او ميخوانند انتهى و في الانسان الكامل القلب محمد ابراهيم عليه السلام من محمد صلى الله عليه و آله و سلم و هو النور الازلي و السر العالي المنزل في عين الاكوان لينظر الله تعالى به الى الانسان و عبر عنه بروح الله المنفوخ في آدم حين قال نفخت فيه من روحي و يسمى هذا النور بالقلب لامور منها انه سريع القلب و ذلك لانه نقطة يدور عليها محيطه الاسماء و الصفات اذا فابلت اسما او صفة بشرط المواجهة اذ طعت بحكم ذلك الاسم و الصفة و قولي بشرط المواجهة تقييد لان القلب في نفسه ابدا مغايل لجميع الاسماء و الصفات لكن مقابلة التوجه شيعي ثان و هو ان يكون القلب متوجها لقبول اثر ذلك الشيء في نفسه فينطبع فيه فيكون الحكم عليه لذلك الاسم و لو كانت الاسماء جميعها تحكم عليها فانها تكون في ذاك الوقت حكمها مستتر تحت سلطان الاسم او الاسماء الحاكمة فيكون الوقت وقت ذلك الاسم فيتصرف في القلب بما يقتضيه و منها انه كان خلقيا فانقلب حقا يعني كان مشهده خلقيا نصار مشهده حقا و الا فالخلق لا يصير حقا ابدا لان الحق حق و الخلق خلق لا يتبدل لكن من كان له اصل رجع اليه قال تعالى و اليه تقلبون و منها ما عندي و هو ان العالم انما هو مرآة القلب فالاصل و الصورة هو القلب و الفرع و المرآة هو العالم فصيح فيه اسم القلب لان كلا من الصورية و المرآة قلب

الثاني لمي مكسره وما يدل على ان القلب هو الاصل والعالم هو الفرع قوله تعالى لا يهمني ارضي ولا سمائي  
ويعني قلب عبدي المؤمن ولو كان العالم هو الاصل لكان اولي بالتوسع من القلب ثم اعلم ان هذا الوسع  
على ثلاثة انواع كلها شائعة في القاص الاول هو وسع العلم وذلك هو المعرفة بالله فلا شيء في الوجود يعرف  
آثار الحق ويعرف ما يستحقه كما ينبغي الا القلب لان كل شيء سواه انما يعرف ربه من وجه دون وجه  
لامن كل الوجوه فهذا اوسع الثاني هو وسع المشاهدة وذلك هو الكشف الذي يطلع القلب على محاسن جمال  
الله تعالى به فيذوق لذة اسماءه وصفاته بعد ان يشهدها ولا شبيه سواه كذلك فانه اذا تعقل مثلا علم الله تعالى  
بالموجودات و سار في فلك هذه الصفة ذاق لذتها وعلم بمكانة هذه الصفة من الله ثم في القدرة كذلك ثم في جميع  
اوصاف الله واسمائه تعالى فانه يتسع كذلك وهذا الوسع للعارفين الثالث وسع الاخلاص وهو التحقيق باسمائه  
وصفاته حتى ان يرى ان ذاته ذاته فتكون هوبة العبد عين هوية الحق و انبته عين ايته واسمه اسمه وصفته صفته  
وذاته ذاته فيتصرف في الوجود تصرف الخليفة في ملك المستخلف وهذا وسع المحققين وهذا الوسع قد  
يسمى وسع الاستيفاء واعلم ان الحق تعالى لا يمكن دركه على الحيطه والاستيفاء ابد ابد لا لتقديم ولا احديث اما  
التقديم فلان ذاته لا تدخل تحت صفة من صفاته وهي العلم فلا يحيط بها والالزم منه وجود الكل في الجزء تعالى الله  
من الكل والجزء فلا يستوفيهما العلم من كل الوجوه بل يقال انه سبحانه لا يجهل نفسه لكن يعلمها حق المعرفة  
ولا يقال ان ذاته تدخل تحت حيطه صفة العلمية ولا تحت صفة القدرة وكذلك المخلوق فانه بالاولى لكن هذا  
الوسع الكمالي الاستيفائي انه هو استيفاء كمال ما علمه المخلوق من الحق لا كمال ما هو الحق عليه فان ذلك لانهاية  
له فهذا معنى قواه ومعني قلب عبدي المؤمن ولما خلق الله العالم جميعه من نور محمد صلى الله عليه وآله وسلم  
كان المحل المخلوق من اسرافيل قلب محمد صلى الله عليه وآله وسلم ولذا كان لاسرافيل عليه السلام هذا التوسع و  
القوة حتى انه يحيي جميع الخلائق بنفخة واحدة بعد ان يميتهم بنفخة واحدة للقوة الالهية التي خلقها الله تعالى  
في ذات اسرافيل لانه محتده القلب والقلب اوسع لما فيه من القوة الذاتية الالهية فكل اسرافيل عليه السلام  
اقرب الملائكة واقربهم من الحق اعني من العصريين من الملائكة انتهى ما في الانسان الكامل ويجيب ما يتعلق  
بهذا في لفظ الهم في فصل الميم من باب الهاء ومنها ما هو مصطلح الصريين وهو ابدال حروف العلة والهمزة  
بعضها مع بعض فهو اخص من الابدال كما في فصل اللام من باب الباء الموحدة و يطلق ايضا عندهم على  
تقديم بعض حروف الكلمة على بعض ويسمى قلبا مكانيا نحو آرام فان اصله آرام كما في الشافية وشرحه للرضي  
وسلامه صحة القلب المكاني ان يكون تصاريف الاصل تامة بان يصاغ منه فعل ومصدر و صفة ويكون الآخر  
ليس كذلك فيعلم من عدم تكميل تصاريفه انه ليس بذاء اصليا كذا ذكر الخفاجي في تفسير قوله تعالى يجعلون  
اصابعهم في آذانهم من الصواعق ومنها ما هو مصطلح اهل المعاني وهو جعل احد اجزاء الكلام مكان الآخر  
والآخر مكانه ولا ينتفض بقولنا في الدار زيد و ضرب عمرو زيد لان المراد بالجعل مكان الآخر ان يجعل متصفا

بصفة لا مجرد ان يوضع موضعه ودخل في جعل اجزاء احد الكلام مكان الآخر ضرب زيد حيث جعل المفعول مكان  
 الفاعل وخرج بقولنا والآخر مكانه و لا بد في الحكم بالقلب من داع لفظي او معنوي فهو ضربان احدهما ان  
 يكون الداعي الى اعتباره من جهة اللفظ بان يتوقف صحة اللفظ عليه و يكون المعنى تابعا لللفظ بان يكون معنى  
 التركيب القلبى معنى التركيب الغير القلبى كما اذا وقع ما هو في موقع المبتدأ نكرة وما هو موقع الخبر معروضة  
 كقوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة وكقول الشاعر \* شعره قفي قبل التفرق يا ضباعا \* و لا يك  
 موقفا مذك الوداعا \* اى لا يكون موقف الوداع موقفا منك و ثانيهما ان يكون الداعي اليه من جهة المعنى  
 لتوقف صحة المعنى عليه و يكون المعنى تابعا على اللفظ بان يكون معنى هذا اللفظ في التركيب القلبى معنى  
 التركيب الغير القلبى نحو ادخلت القلنسوة في الراس و الخاتم في الاصبع و نحو عرضت الزانة على الخوض  
 اذ المعنى عرضت الخوض على الزانة فان عرض الشيعى على الشيعى ارادته اياه علي ما في القاموس و لا روية  
 للخوض و اعل النكتة في القلب في هذه الامور ان العادة تحرك المظروف نحو الظرف والمعروض نحو المعروض اليه  
 قال السكاكى القلب مقبول مطلقا و هو مما يورث الكلام حسنا و ملاحاة و يسجع عليه كمال البلاغة و امن  
 الالباس و ياتي في المحاورات و الاشعار و التذليل و رده البعض مطلقا و الحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل  
 و الا رد لان نفس القلب من اللطائف كما جعله السكاكى كقول الشاعر \* شعره \* و مهمة مغبرة ارجاء \* كان لون  
 ارضه ممازاة \* اى لون ممازاة على حذف المضاف فالمصراع الاخير من باب القلب و المعنى كان لون  
 سمائه لغبرتها لون ارضه و الاعتبار اللطيف فيه ما شاع في كل تشبيه مقلوب من المدائنة في كمال المشبه  
 الى انه استحق جعله مشبها به يعني ان لون السماء قد باع من الغبرة الى حيث يشبه به لون الارض  
 في الغبرة هكذا بمستفاد من المطول و الاطول و في الاتقان من انواع المجاز اللغوي القلب و هو اما قلب  
 اسناد نحو لكل اجل كتاب اى لكل كتاب اجل و نحو حرمتا عليه المراضع اى حرمتا على المراضع و اما  
 قلب عطف نحو ثم تول عنهم فانظر ثم تول عنهم و نحو ثم دنى فتدلى اى تدلى فدنى لانه بالتدلى  
 مال الى الدنيا و قلب تشبيه و ميأتي في نوع التشبيه انتهى و منها نوع من السقطة الغير الظاهرة و قد سبق في  
 فصل القاف من باب السين المهملة و منها كون الكلام بحيث اذا قلبته و ابتدأت من حرفه الاخير الى الحرف  
 الاول كان الحاصل بعينه هو هذا الكلام و يسمى ايضا بالعكس و المقلوب المستوي و ما لا يستحيل بالانعكاس  
 كما سبق و عليه اصطلاح اهل البديع و المعتبر الحروف المكتوبة فالمشدد في حكم المخفف و هو قد يكون في النظم  
 و قد يكون في النثر اما في النظم فقد يكون بحيث يكون كل من المصراعين قلبا للآخر كقوله \* مصراع \* انا الله هلال  
 انارا \* و قد يكون كذلك بل يكون مجموع البيت قلبا لمجموعه كقول القاسمي \* شعره \* مودته تدرم لكل هول \* و هل  
 كل مودته تدرم \* و اما في النثر فكقواء تعالى كل في فلانك و قوله و بك تكبر و لثالث لهما في القرآن كذا في  
 المطول و هر جامع الصنائع گوید مقلوب آنست که حروف محفوظه باز گردانیده شود و ازل قلب كونه



یا لفظی دیگر و یا همان ترکیب و یا ترکیبی دیگر معلوم شود و متقدمان این را بر سه نوع نوشته اند  
مقلوب کل و مقلوب بعض و مقلوب مستوی و بعضی نوع چهارم نوشته اند و آنرا مقلوب مجنح خوانند و این  
از انواع رد العجز علی الصدر است و درین صنعت تصریف و استخراجهای بدیع کرده اند و بدان این  
مشمول انواع است قسم اول شائع و این بر دو نوع است نوعی آنکه دو لفظ بسیط آرد چنانکه اگر هریک را  
قلب کنند عین لفظ دیگر شود و این بر دو صفت است ساکت و ناطق ساکت آنست که الفاظیکه آرد مقلوب  
یکدیگر باشد و قرینه قلب موجب نباشد که بران سماع و ناظر اطلاع یابد مثاله • شعر • امروز لطف خواجه  
باری • من بنده همین مراد دارم • لفظ مراد دارم مقلوب است و قرینه قلب معلوم نیست و ناطق آنست  
که قرینه قلب را پیدا کند و آن دو گونه است صریح و کنایه مثال صریح • شعر • مغرور از برای چه  
اقبال داردت • اقبال بین بصنعت مقلوب لا بقا است • مثال کنایه • شعر • من بنده ز تو مراد دارم • این  
طرفه که باز گونه گفتم • لفظ باز گونه قرینه است بر آنکه لفظ مراد دارم مقلوب است و لیکن قرینه کنایت  
ناطق زیرا که اگر باز گونه را مشیر بر مقلوب ندارند فدح گردد و مقصود مادی کردن مکر آنجا که محتمل  
الضدین باشد و نوعی آنکه الفاظ را چنان ترکیب دهد که اگر قلب کنند همان ترکیب تمام خیزد و آن  
وضع متقدمین است و خسرو شاعر آن چنان اختراع کرده که از قلب بیت فارسی بیت عربی خیزد و آنرا  
قلب السامین نام نهاده مثاله • شعر •

بین یار که مهربان مرخ • در مهر متاب هر زمان رخ

خرام زره بات مرهم رد • خرمنا برو مکر یغیب

قسم دوم مستوی که مقلوب پارسی لفظ هندی خیزد و قرینه بر قلب حاکی مثاله • شعر • دوش گفتم  
هندوان شب را همین گویند تار • راست است این گرچه اینجا باز گونه دانیش • لفظ باز گونه  
قرینه است بر اینکه مقصود شاعر مقلوب تار است یعنی رات اما • مقلوب بعض که عبارتست از  
قلب بعض حروف کلمه چون عورت و روءت هیچ لطافتی ندارد انتهى و در مجمع الصنائع  
می آرد که مقلوب مجنح آنست که در یک بیت و یا یک مصراع در اول و آخر در افظ واقع شود که هریک  
مقلوب دیگر باشد مثاله • مصراع • گنج دولت دهد گذارش جنگ • و مقلوب موصل قسمی است از مقلوب  
مستوی و آنچنان است که چون تمام بیت را بگردانند همان بیت حاصل گردد اما بعضی حروف یک  
مصراع بمصراع دیگر وصل شود مثاله • شعر • شکردها غمی می آری • دیر آئی می مغانه درکش • و ما يتعلق  
بهذا مر فی لفظ الجناس فی فصل السین المهملة من باب الجیم و منها ما هو مصطلح الامولیین و اهل  
النظر و هو قسم من المعارضة الذی فیها مناقضة کما يستفاد من التوضیح و المعهوم من کلام فخر الاحلام  
و اتباعه انه مرادف لها و فی نور الانوار شرح المنار المعارضة الذی فیها المناقضة هی القلب فی اصطلاح

الاصول و المناظرة معا و هو نوعان قلب العلة حكما و الحكم علة و قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد انكسر شاهدا للخصم و هذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب و جعل من القلب العكس و سماه قلب التصوية و قلب الاستواء و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو قلب اسناد حديث باسناد حديث آخر اما ب كله او بعضه او قلب متن حديث بمتن حديث آخر و الاول هو الاكثر فمن الاول ما يكون اسم احد الراويين اسم ابي الآخر مع كونهما من طبقة واحدة فيجعل الراوي سهوا ما هو لاحدهما للآخر كمرّة بن كعب و كعب بن مرة لان اسم احدهما اسم اب الآخر و للخطيب فيه كتاب مضخم سماه رافع الارتداب في المقلوب من الاسماء و الانساب و منه ان يكون الحديث مشهورا برا و فيجعل مكانه راو آخر في طبقة ليصير بذلك غريبا ليرغب فيه كحديث مشهور لسالم فجعل مكانه نافع و منه قلب منذ قام لمتن آخر يروى بسند آخر لقصد امتحان حفظ المحدث كقلب اهل بغداد على البخاري رحمه الله تعالى مائة حديث امتحانا فردها على وجوها و اما الثاني و هو مقلوب المتن فقد جعله بعض المتأخرين نوعا مستقلا سماه المقلوب و عرفه بانه الذي يقلب بعض لفظه على الراوي ليتغير معناه كحديث ابي هريرة عذ مسلم في السبعة الذين يظلم الله في ظل عرشه ففيه و رجل تصدق بصدقة اخفاها حتى لا يعلم يمينه ما ينفق شماله فهذا مما انقلب على اخذ الرواة و اما هو حتى لا يعلم شماله ما ينفق يمينه كما في الصحيحين اعلم ان قيد السهو معتبر في المقلوب فلو وقع الابدال عمدا لمصلحة فشرطه ان لا يستمر عليه بل ينتهي بانتهاء الحاجة او لمصلحة بل لاغراب فهو كالموضوع و لو وقع بتوهم الراوي فهو من المعلن و لو وقع علطا فهو من المقلوب و لذا جعل البعض القلب لقصد الامتحان من اقسام الابدال هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و الارشاد الساري •

قلب النسبة عذ المحاسبين يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب الذون •

القالب نزد شعراي فارس جزء و ركن را نامند و قد مر في فصل الالف من باب الجيم و يسمى

بالقلب ايضا •

الانقلاب در لغت برگردیدن و در اصطلاح اهل رمل اسم عملیست و آن اینست شکل اول را آنچه رمل

را در لحیان ضرب کنند و شکل دوم را در حمرة و سیوم را در بیاض و چهارم را در انکیس و این چهار شکل را که حاصل شوند امهات سازند و رمل تمام کنند و این انقلاب را انقلاب اصلي گویند و علامت صحت این انقلاب اینست که میزان هر در رمل یک شکل باشد بعینه و نیز اگر میزان رملی جماعت آید انقلاب بطور دیگر کنند که اولاد آن رمل را در شواهد آن ضرب نمایند یعنی شکل اول را در سیزدهم ضرب کنند و چهارم را در چهاردهم و هفتم را در پانزدهم و دهم را در شانزدهم و این چهار اشکال حاصله را امهات ماخته عمل تمام کنند و این انقلاب را انقلاب وتد الورد نامند و ظاهر قول شان مقتضی آنست که از این انقلاب

ووصل دوم میزان غیر شکل جماعت اید پس این بنده ضعیف مولف این کتاب میگوید که در بعضی مور بلین انقلاب میزان رمل دوم جماعت نیز می افتد چنانکه اگر در امهات شکل اول و دوم یک شکل باشد زوج باشد و مرتبه دوم ازین شکل نیز زوج باشد و شکل میوم و چهارم جماعت باشد مثلا امهات رمل این باشند  $\equiv \equiv \equiv \equiv$  پس در انقلاب وند الوند نیز میزان جماعت می آید و شاید که این قاعده اکثریه باشد نه کلیه و الله اعلم • و الانعلا بان و نقطتا الانقلابین و نظارتا الانقلابین قد سبقت فی بیان دائرة البروج فی فصل הראء من باب الدال المهملتین •

**المنقلب** قد سبق فی لفظ البروج فی فصل الجیم من باب الباء الموحدة و المنقلب عند اهل الرمل قد ذکر فی لفظ الشكل فی فصل الالم من باب الشین المعجمة و عند المحدثین قد سبق مبیل هذا •  
**القوباء** بالضم و السكون الواو و الالف الممدودة هی خشونة تحدث فی ظاهر الجلد مع حكة و يكون لونها مرة مائلة الى السواد و مرة الى الحمرة و يطلق علی البرص الاسود ایضا کذا فی بحر الجواهر •

**فصل التاء المثناة الفوقانية • القنوت** بالفتح و تخفيف الذون لغة الطاعة و یجیی بمعنی القيام و الدعاء ایضا و المشهور هو الدعاء و فوالم دعاء القنوت اضافة بیان کذا فی البرجندی و فی التفسیر الکبیر فی تفسیر قوله و قوموا لله قانتین القنوت عبارة عن الدوام علی الشیخ و الصبر علیه و المأزمة له و هو فی الشریعة صار مختصا بالمداومة علی طاعة الله تعالی و المواظبة علی خدمته هذا قول علی رضي الله تعالی عنه و قال مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع و خفض الجناح و سکون الاطراف و ترک الالتفات من رهب الله تعالی •  
**القوت** بالضم و سکون الواو غذا را گویند • و نزد صوفیه غذای عاشق بود از دریافت جمال قدم که ادراک هیچکس بدان محیط نشود کذا فی بعض الرسائل •

**فصل الحاء المهملة • القبح** بالضم و سکون الموحدة ضد الحسن و القبح ضد الحسن و قد سبق فی فصل الذون من باب الحاء المهملة •  
**القرحة** بالفتح و الضم و سکون הראء هی الجراحة المتفادمة التي اجتمع مینها الفیخ و قد سبق فی فصل الحاء المهملة من باب الجیم •

**المقرح** عند الاطباء دواء یفنی الرطوبة الاصلیة و یجذب مادة ردية و نخرج کالبلاذر و هو علی صیغة اسم الفاعل من التقريح •

**فصل الدال المهملة • القصيدة** بالصاد المهملة نرد بلغا عیلمت است از غزلی که زیاده از دوازده بیت باشد • و در مجمع الصنائع می آید قصیده نرد عرب حدی معین ندارد چنانچه از پانصد بیت زیاده میگویند و فصیحی عجم نهایت مستحسنة آنرا صد و بیست بیت مقرر نموده اند و هر قصیده که مشتمل باشد بر ابیات تشبیب لازم است که آن را تخصیص بیارند و آن انتقال است از اسلوب تشبیب

بمدح مدح بوجهی مناسب و هر قصیده که درو تخصا ن بود آنرا مقتضب گویند و آنکه از تشبیه ماری باشد چنانچه از ابتدا در مدح شروع کند آنرا مجدد نامند و تفصیل آنها در لفظ تشبیه و لفظ مقتضب گذشت و بدانکه در قصیده دو بیت و سه بیت مصرع اگر بیارد رواست و مراد از مصرع مطلع است و بعضی برانند که مطلع همین بیت اول است و بس اما مستحسن آن است که چون خواهند که در قصیده مطلع دیگر اندازند اشارتی بدان نمایند انتهى \* و قصیده بمعنی شعر وافی غیر مجز و نیز آید \*

**القاعدة بالعين المهملة هي في اصطلاح العلماء يطلق على معان مرادف الاصل و القانون و المسئلة و الضابطة و المقصد و عرف بانها امر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف احكامها منه و هذا التفهيم مجمل و بالتفصيل قضية كلية تصلح ان تكون كبرى الصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل قال السيد السند رحمه الله تعالى وجه كونه تفصيلا انه علم به ان الامر الكلي المذكور ولا يريد به القضية الكلية لا المفهوم الكلي كالانسان مثلا وان ذهب اليه بعض القاصرين و علم ايضا ان المراد بالجزئيات ليس جزئيات ذلك الامر الكلي كما يتبادر اليه الوهم ان ليس للقضية جزئيات تحمل هي عليها فضلا عن ان يكون لها احكام يتعرف منها بل المراد جزئيات موضوع تلك القضية فان لها احكاما تتعرف منها فخرجت الشرطيات ان ليس لها موضوعا و علم ايضا ان تلك الاحكام ايضا منطوية في تلك القضية المشتملة عليها بالقوة فهذا الاشتمال هو المراد بانطباق الامر الكلي على جزئيات موضوعه باعتبار احكامها التي تتعرف منه فقد فصلت في هذه العبارة امور ثلاثة اجملت في العبارة الاولى فصار الحاصل ان القاعدة امر كلي اي قضية كلية منطبق على مشتمل بالقوة على جميع جزئياته اي جزئيات موضوعه عند تعرف احكامها اي يستعمل عند طلب معرفة احكامها بان تجعل كبرى الصغرى سهلة الحصول للكسب او للتنبه نقواك كل سالة كاية ضرورية فانها تنعكس سالة كلية دائمة قضية كلية مشتملة بالقوة على احكام جزئيات موضوعها اعني السوالب الكاية الضرورية فاذا اردت ان تتعرف حكم قولنا لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة قلت هذه سالة كلية ضرورية وكل سالة كلية ضرورية تنعكس الى سالة كلية دائمة فهذه تنعكس الى سالة كلية دائمة اعني قولنا لا شئ من الحجر بانسان دائما فالقضية الكلية اصل لهذه الاحكام و هي نروع لها و استخراجها عنها بتحصيل تلك الصغرى و ضمها اليها يسمى تفريعا و نسبة الفرع و الى اصولها تشبه نسبة الجزئيات الى كلياتها المحمولة عليها فان الانسان مثلا يتناول زيدا و عمروا و بكرا و غيرهم بالحمل عليها و قولنا كل انسان حيوان يشتمل بالقوة على احكامها متقيد الامر بالكلي للاحتراز عن القضية الجزئية او الشخصية فانها لا تسمى قاعدة و وصف الامر الكلي بالانطباق المذكور و الاستعمال عند التعرف للاشعار الى حيثيتين معتبرتين في مفهوم القاعدة اي من حيث انه منطبق على احكام جزئيات موضوعة و صالح للاستعمال عند طلب معرفتها منه بالحيثية الاولى لخراج الامر الكلي عن تعريف القاعدة اذا اخذ بالقياس**

الى احكام جزئيات ما يصاري موضوعه او اعم منه كقولنا كل ناطق انسان و بالقياس الى هذا الضاحك انسان و بالقياس الى هذا الحيوان انسان فان امثال تلك القضايا لا تسمى في الاصطلاح اصول و قواعد بالقياس الى تلك النتائج و ان كانت مبدأ لها و الحيثية الثانية لخراجه عنه اذا اخذ بالقياس الى احكام جزئيات موضوعه المستغنية عن التعريف ككونها مستغنية عن التنبيه ايضا فالقواعد المنطقية التي احكام جزئيات موضوعاتها بديهية كالشكل الاول منتج داخل في القانون بالقياس الى بعض منها و محتاجة الى التنبيه بالنسبة الى بعض الازدهان القاصرة فلا يلزم خروجها عن المنطق المعرف بالقانون كما توهمه البعض و بالجملة فالقضية الكلية التي ليست لها جزئيات لا يحتاج الى امتنباطها منها اصلا لا بطريق النظر ولا بطريق التنبيه لا تسمى قانونا و اصلا و ما يكون لها جزئيات بديهية صرفة و جزئيات آخر ليست كذلك لا تسمى قانونا بالقياس الى الجزئيات البديهية الصرفة و انما قيدنا الصغرى بكونها سهلة الحصول لكونها سهلة الحصول غالبا و قال بعض المحققين التقييد للتخصيص و اخراج كون القضية الكلية اصلا و قانونا بالقياس الى قضية جزئية مستنبطة منها و من صغرى لا تكون سهلة الحصول فانها لا تسمى اصلا و قانونا بالنسبة اليها و انه يظهر لمن تدبّع موارد الاستعمالات ان القاعدة هي الكلية التي يسهل تعرف احوال الجزئيات منها لا يقال كون الذفي و اثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان قاعدة بالنسبة الى كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين انتهى و قيل معنى التعريف المجل قضية كلية تشتمل على جزئيات تعتبر فيها باعتبار تحققها لا باعتبار تعلقها فخرجت الشرطيات اذ لا جزئيات لها و السوالب اذ لا تشتمل على الجزئيات المعتبرة في تحققها بذات على ان السالبة لا تستدعي وجود الموضوع فالقانون لا يكون الا قضية كلية حملية موجبة و اضافة الجزئيات الى الامر الكلي مع ان الواضح اضافتها الى موضوعها للدلالة على ان المراد الجزئيات بحسب نفس الامر لانها جزئيات القضية بمعنى الجزئيات المعتبرة فيها دون اعم الشامل للجزئيات الفرضية و فيه تكلفات الاول ان يراد باشتغالها على الجزئيات ان يكون الحكم فيها على تلك الجزئيات و الذاتي ان يراد بجزئياته الجزئيات المعتبرة في تحققها و لا دلالة لللفظ عليه و الثالث انه يستلزم ان لا يكون قواهم نقيضا المتساويين متساويان و نحوه قانونا لاشتغالهما على نقائص الامور الشاملة نحو الاشياء و الاممكن و هي من الامور الفرضية و الرابع انه يلزم ان لا تكون المسائل التي موضوعها الكليات المنحصرة في فرد واحد كبساحث الواجب و العقول و الافلاك قوانين لعدم الجزئيات لها في نفس الامر بل بالفرض هذا كله خلاصة ما في المحاكمات و شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيها و ههنا بحاث تركناها مخافة الاطذاب نعمن اراد فليرجع الى المحاكمات و حواشي شرح المطالع • اعلم ان الاطباء يقسمون القاعدة بالنسبة الى قاعدة اخرى فوقها او تحتها الى كلية و جزئية و يعنون بالجزئي الاضافي لان الكلية ماخوذة في تعريف القاعدة ولا يتصور كونها جزئية حقيقية و يريدون بالقاعدة الكلية قاعدة تحتها قاعدة و بالقاعدة الجزئية قاعدة فوقها قاعدة مثلا قولهم علاج كل مرض



بالضد قاعدة كلية يندرج تحتها قواعد جزئية كقولهم علاج الضَّب الضاهب بالتبريد و على هذا نفقس كذا في الاصرائي شرح المؤجزو منها ضلع من اضلاع المثلث ومنها الوتر بالنسبة الى كل قطعتي دائرة ومنها الدائرة بالنسبة الى كل قطعتي كرة وبالنسبة الى المخروط والاسطوانة المستديرين ومنها غير ذلك كقاعدة المخروط والاسطوانة المضلعين وقد مر في لفظ المخروط والاسطوانة وهذه المعاني الاخيرة من مصطلحات المهندسين • المقعد لغة هو الذي اقعده الداء عن الحركة • وعند الاطباء هو الزمن وقيل هو المتشنج الاعضاء والزمن الذي طال مرضه كذا في المغرب •

**التقليد** باللام لغة جعل القلادة في العنق و شرعا يطلق على معنيين الاول حكم وال يكون فقلن قاضيا في موضع كذا كما في جامع الرموز في كتاب القضاء الثاني العمل بقول الغير من غير حجة و اريد بالقول ما يعم الفعل و التقرير تغليبا ولذا قيل في بعض شروح الحسامي التقليد اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقيقة من غير نظر الى الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير لو فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله اى كاخذ العامي بقول العامي واخذ المجتهد بقول المجتهد وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول عليه الصلوة والسلام تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي اى الى المجتهد وكذا رجوع القاضي الى المدلل في شهادتهم لقيام الحجة فيها فنقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما تقرر من حجته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع وكذا الرجوع الى اصحابي لانه عمل بقوله عليه الصلوة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولوممي ذاك او بعض ذلك تقليدا كما يسمى في العرف اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح وكذا قد يسمى اتباع الصحابة تقليدا باعتبار الصورة وربما يعرف التقليد بانه اعتقاد جازم غير ثابت وغير الثابت هو ما يردل بتشكيك المشكك • فائدة • غير المجتهد يلزمه التقليد سواء كان عاميا او عالما بطرق سالحة من وجوه علوم الاجتهاد وقيل اما يلزم العالم التقليد بشرط ان يقبلين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله و اختلف في جواز التقليد في العقليات كمسائل اصول قل عبد الله بجوازه وقال طائفة بوجوبه و ان النظر والبحث حرام • فائدة • اذا تعدد المجتهدون و تفاضلوا لا يجب على المقلد تقليد الافضل بل له ان يقلد المفضل وعن احمد وابن سريج منعه بل يجب عليه النظر في الارجح فيهما ويتعين الارجح عنده للتقليد • فائدة • اذا عمل العامي بقول المجتهد في حكم مسألة فليس له الرجوع منه الى غيره اتفاقا و اما في حكم مسألة اخرى فيجوز له ان يقلد غيره على المختار ولو اتزم مذهبا معيناً وان كان لا يلزمه كمذهب مالك ففيه ثلثة مذاهب الاول يلزم والثاني لا يلزم والثالث ان قلد ابي عمل لا يرجع والا جاز هكذا يستفاد من المضدي وحواشيه وغيرها • القيد بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية في عرف العلماء هو الامر المخصص الامر العام قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف المقيد على وجهين الاول الطبيعية الماخوذة مع القيد بان يكون كل من القيد

و التقييد داخل و يقال له الفرد و الثاني الطبيعة المضافة الى القيد بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخل و القيد خارجا و يقال له الحصة وكذا المطلق على وجهين الاول الطبيعة من حيث الاطلاق و يقال له الطبيعة المطلقة و الثاني الطبيعة من حيث هي و يقال مطلق الطبيعة ثم المقيد على كلا الوجهين وكذا المطلق على كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الانتزاعية اذ ليس في الخارج الا ما هو شخص متكيف بعوارض خارجية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه المطلق و المقيد على وجهين انتهى \* وقيد نرد شعراء هرفيست ساكن غير ردف كه پيش از روي باشد بي واسطه چون راء درد و برد و حرف قيد در الفاظ فارسي ارده بيشتريافته نشده و آن باي موحده و خا و ز و شين و غين معجمات و را و سين و فا و نون و و و در لفظ عربي بصير است و رعايت تكرار قيد در قوافي فارسي واجبست و اختلاش جائز نه مگر بضرورت تنگي قافيه و اين هنگام مناسب آنست كه قرب مخرج رعايت كنند و صاحب معيار الاشعار قيد را داخل ردف داشته و گفته كه ردف بعرف شعراي عجم عبارتست از حرف ساكن كه پيش از روي باشد بي واسطه خواه مده باشد يا غير مده كذا في منتخب تكميل الصناعة \*

**فصل الرأء المهمة \* القدر لغة كون الشيء مساويا لغيره بلا زيادة ولا نقصان وشرعا التساوي في** المعيار الشرعي الموجب لمائلة الصورة وهو الكيل و الوزن كذا في جامع الرموز في فصل الربوا و في البرجندى قدر الشيء مبلغه و ان يكون مساويا لغيره من غير زيادة و نقصان كذا في المغرب و المراد بالقدر في باب الربوا الكيل في الكميات و الوزن في الموزونات انتهى فالقدر على هذا بفتح القاف و سكون الدال المهمة قال في الصراح قدر الشيء بسكون الدال اندازة چيزى و قدر بسكون دال و حرکت آن اندازة کرده خداي بر بنده از حكم انتهى فالقدر بالسكون و الحركة مرادف التقدير قال في شرح العقائد النسفية افعال العباد عند اهل السنة كلها بارادته تعالى و قضيته اي قضائه و تقديره و القضاء عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام و التقدير تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن و قبح و نفع و ضرر و ما يحويه من زمان و مكان و ما يترتب عليه من ثواب و عقاب انتهى و كذا القدر على ما في مجمع السلوك و يطلق القدر ايضا على اسناد افعال العباد الى قدرتهم و لذا يلقب المعتزلة بالقدرية كذا في شرح المواقف \* قدر نسبة شىء الى شىء عند المهندسين هو ما يكون نسبة الواحد اليه تلك النسبة فقدر نسبة النصف اثنان و قدر نسبة الضعف نصف و قدر نسبة الثلثين واحد و نصف و قدر نسبة عكسه اعنى المثل و النصف ثلثان و على هذا القياس كذا ذكر في بعض حواشي تحرير افليدس و توضيحه على ما يخطر ببالي ان نسبة الاربعة الى الثمانية ذ

النصف اذا الاربعة نصف الثمانية فقدر تلك النسبة عدد يكون نسبة الواحد الى ذاك العدد تلك النسبة اى نسبة النصف بان يكون الواحد نصفه و هو اثنان و نسبة الثمانية الى الاربعة نسبة الضعف فقدرها عدد يكون الواحد ضعفه و هو النصف و نسبة الاربعة الى الستة ثلثان فقدرها عدد يكون الواحد بالنسبة اليه

ثانين وهو واحد ونصف ونسبة الستة الى الاربعة نسبة مثل ونصف فقدرها عدد يكون الواحد بالنسبة اليه مثلا ونصفا وهو ثلثان وعلى هذا القياس هذا في الاعداد وقس عليه المقادير فان قدر النسبة بجري فيها ايضا فالمراد في التعريف بما الشئ عددًا كان او مقدارًا وكذا بالواحد اعم من الواحد العددي و المقداري ولذا ذكر في تحرير اقليدس انه اذا وضع للمقادير مقدار ما من جنسها ليعدها بازاء الواحد في الاعداد فقدر كل نسبة هو المقدار الذي يكون ذاك المقدار الموضوع بالقياس اليه على تلك النسبة •

**قدر الزوال سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة • والافعال المتزايدة عند الرياضيين هي اسم ست مراتب للثوابت واحدة القدر ويجيء في لفظ الكوكب مع بيان القدر الاعظم والاصغر في فصل الباء الموحدة من باب الكاف •**

**المقدار** هو لغة ما يعرف به قدر الشئ وهو العدد والمكيل وهو ما يعرف مقداره بالمكيل من نصف صاع او اكثر والموزون وهو ما يعرف مقداره بالوزن من منوين او اكثر مما يباع في الامضاء والمساحة و المقياس وعند الحكماء هو الكم المتصل القاراي المجتمع الاجزاء في الوجود فبقيد المتصل خرج العدد لانه كم منفصل وبقيد القار خرج الزمان كما يجيء في لفظ الكم وهو ثلثة اقسام لانه ان انقسم في جهة فقط اى الطول نقط نقط وان انقسم في جهتين فقط اى الطول والعرض نقط نسطح ويسمى بسيطا ايضا وان انقسم في الجهات الثلث اى الطول والعرض والعمق فحسم تعليمي والمتكلمون انكروا وجود المقدار بذاء على تركيب الجسم عندهم من الجواهر الفردة فالجواهر الفردة اذا انتظمت في سمات واحد حصل هذا امر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل امر منقسم في جهتين فقط وقد يسمى سطحًا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم واما عند الحكماء فليس كذلك لان الخط والسطح من الاعراض هكذا يستفاد من شرح المواقف في بحث الكم والمقادير المتجانسة يجيء ذكرها في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

**التقدير** هو عند النحاة يستعمل في الحذف في الحاشية الهذية في بحث المفعول له الاصطلاح جار باطلاق احدهما مكان الآخر وقد يقال في الفرق بينه وبين الحذف ان المقدار ما بقي اثره في اللفظ والمحذوف بخلافه كذا في الهداد حاشية الكافية في بحث المفعول فيه وفي الفوائد الضيائية التقدير عبارة عن حذف الشئ عن اللفظ وابقائه في النية وعند المتكلمين هو تحديد كل مخلوق بحددة و يسمى بالقدر ايضا كما عرفت ويجيء ما يتعلق بهذا في لفظ اللوح • وعند المهندسين يستعمل بمعنى العد كما مر في فصل الدال من باب العين المهملتين •

**المقدر** بفتح الدال المشددة هو المحذوف والبعض فرق بينهما كما عرفت قبيل هذا ويطلق ايضا على ما حدد الله مخلوقه بحددة كما مر ايضا • ونزد شعرا اعم من معنى است از صنائع لفظيه وآن عبارتت از مقطع

و موصل که با هم آمیخته شود و آن چهار نوع است اول آنکه مصراع اول مقطع بود دوم موصل دو حرفی سیوم سه حرفی چهارم چهار حرفی مثاله

\* شعر \*

ای آرزوی مردان وی داری دل \* با گونه تو گونه کل شد باطل

نقش همه پیش سمن تست خجل \* پیکر نکند شبیهت پیکر باطل

دوم از کلمات شعر هر چند که حروفش پیوسته بود همانقدر بریده بود مثلا اگر دو بریده بود دو پیوسته باشد و اگر سه بریده بود سه پیوسته و علی هذا القیاس مثال مقدر مثنی \* مصراع \* ای برخ زهره زهرا و فروزنده ز گل \* مثال مثلث \* مصراع \* در رنجم و در بندم ای مهوش و دایره \* مثال مربع \* مصراع \* از درستست زاری بسیار و درستست \* مثال مخمس \* مصراع \* از در شکنجم از در نهییم \* و علی هذا القیاس سویم آنکه منقطع یک حرف باشد و متصل سه و یا چهار یا زیاده مثال سه و یکی \* مصراع \* هندی گشت دلبرم هنری \* خطری گشت اخترم خطری \* چهارم آنکه حروف منقطعه نباشد اما مراتب متصله رعایت کند چنانچه سه حرف پیوسته بیارد بعد از آن دو حرف پیوسته یا زیاده ازین مثال سه و دو \* مصراع \* بجانم همین بد سکالده مفاجا \* مثال پنج و چهار \* مصراع \* بهشتی مهیا نعیمی مهیا \* کذا فی مجمع الصنائع \*

القدرة بالضم هی صفة تؤثر تائید رفق الارادة فخرج ما لایؤثر کالعلم اذ لا تائیر له و ان توقف تائیدو القدرة علیه و کذا خرج مایؤثر لا وفق الارادة کالطبیعة للبسائط العنصریة \* وقیل القدرة ما هو مبدأ قریب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والغریب احتراز عن البعید الذي یؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانیة والنباتیة فانها مباد لامعال مختلفة مثل التذمیه و التغذیه و التواید لكنها بعیده لكونها مبادی باستخدام الطبائع و کیفیات و فیه بحث لان المؤثر فی هذه الافاعیل انکان هو الطبائع و کیفیات کانت هذه النفوس خارجة بغید المبدأ و ان کان المؤثر فیه هو النفوس و کانت الطبائع و کیفیات آلات لها لم یخرج بقید الغریب لان الفاعل الغریب قد یحتاج الی استعمال آلات و قد یقال معنی استخدامها ایاها انها تنهضهما للتائیر فی هذه الانواعیل و هذا الانهاض اشبه الفاعل کالقاسر فی الحركة فانه یسخر طبیعة المقسور للتحریک فکانت بحسب الظاهر داخله فی المبداء خارجة بالغریب فالنفس الفلکیة قدرة عالی التفسیر الاول لانها تؤثر وفق الارادة دون التفسیر الثاني لانها لیست مبدأ لافاعیل مختلفة بل لفعل واحد فعلى هذا الصفة تتناول الجوهر و العرض معا و فیه بعد و القوة الدبائیة بالعکس ای قدرة على التفسیر الثاني لكونها مبدأ قریبا لافاعیل مختلفة دون التفسیر الاول اذ لا شعور لها بفاعیلها و القوة الحيوانیة قدرة على التفسیرین لكونها صفة مؤثرة وفق الارادة و مبدأ قریبا لافاعیل مختلفة و القوة العنصریة لیست قدرة على التفسیرین اذ لا ارادة لها ولا شعور و لیست افعالها مختلفة بل على نهج واحد و یرد على التفسیرین القدرة الحادثة على رای

الاشاعة فانها لا تؤثر في فعل اصلا فلا يدخل في التفسير الاول وليست مبدأ لاثرت قطعاً فلا يدخل في الثاني و انكان لها تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسباً ونفى جهم القدرة الحادثة وقال لا قدرة للعبد اصلا وهذا غلوفي الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق لان الفرق بين الصاعد بالاختيار وبين الساقط عن علو ضروري فالاول له اختيار اي له صفة توجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختياراً دون الثاني اي الساقط من العلو ليس له تلك الصفة فان قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة و ان لا تأثير فلا قدرة كان منازعا لذا معاشر الاشاعة في التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبدئية ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة و ماهيتها انها صفة مؤثرة منعذة فان التأثير من توابع القدرة وقد ينفيك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا \* فائدة \* اتفقت الاشاعة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة وجودية بذاتى معها الفعل بدلا عن الترك و الترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البدية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت صفة وجودية رائدة على سلامة البدية فعليه البرهان واختار الامام الرازي مذهبه في المحصل وقال ضرار بن عمرو بن هشام بن سالم انها بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة \* وقيل القدرة الحادثة بعض المقدور وفساده اظهر \* فائدة \* قال الاشعري و اكثر اصحابه القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متمائنين او مختلفين لا على سبيل البديل ولا معا بل انما تتعلق بمقدور واحد وذلك لان القدرة مع المقدور و لا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر وقال اكثر المعتزلة تتعلق بجميع مقدراته اي امتزاجا وغيرها وقال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الانعال المختلفة الحيوانية و هي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد و متى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر و هي قبل الفعل و على القوة المسدجعة بشروط التأثير و لا شك انها تتعلق بالضدين معا بل بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر لاختلاف الشروط و هي مع الفعل و لعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة و المعتزلة مجرد القوة \* فائدة \* العجز عرض مضاد للقدرة باتفاق الاشاعة و جمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب الى انه عدم القدرة مع اعترافه بوجود الاعراض و خلافا للاصم فانه نفى الاعراض مطلقا قال الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية و ما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولي من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل و اذا لم يقد دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا و في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء و تكون القدرة اولي بان لا تكون



وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فحوت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الامضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض المرتعش و يمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا \* فائدة \* القدرة مغايرة للمزاج لان المزاج من جذس الكيفيات المحسومة دون القدرة وايضا المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللعوب فان من اصابه غروب واعياء يصدر عنه افعال بقدرته واختياره و مزاجه يمانع قدرته في تلك الاعمال \* فائدة \* هل النوم ضد القدرة فاتفاق المعتزلة وكثير من الاشاعة على امتناع صدور الافعال المتقدمة الكثيرة من الغائم وجواز صدور الاعمال المتقدمة القليلة منه بالتجربة فعلى هذا فالنوم لا يصاد القدرة وقال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له فعلى هذا هو يضادها وتوقف القاضي ابو بكر وكثير من الاشاعة كذا في شرح المواقف وقد سبق ما يتعاقق بهذا في لفظ الاختيار في مصل الراد المهمة من باب الخاء المعجمة \*

**الاقتدار** هو عند البلغاء ان يبرز المتكلم المعنى الواحد في عدة صور اندارا منه على نظم الكلام وتركيبه وعلى صياغة قوالب المعاني والاعراض فذارة يأتي به في لفظ الاستعارة وتارة في صورة الازداف وحينما في مخرج الازداف مرة في قالب الحقيقة قال ابن ابي الاصبع وعلى هذا اتت جميع قصص القرآن فانك ترى القضية الواحدة التي لا تختلف معانيها تأتي في صور مختلفة وقوالب من الالفاظ المتعددة حتى لا تكاد تشتهد في موضعين منه ولا بد ان تجد الفرق بين صورها ظاهرا كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن \*

**الاقرار** بالراء ما خوذ من الفرار بمعنى الثبات وهو في الشرع اخبار بحق لآخر عليه فقولنا اخبار اي اعلام بالقول فاذا اشار ولم يقل شيئا لم يكن اقرارا ويدخل فيه ما اذا كتب الى الغائب اما بعد فله علي كذا فانه كالقول شرعا وقولنا بحق اي بما يثبت من عين او غيره لكن لا يستعمل الا في حق المالية فيخرج عنه ما دخل من حق التعزير ونحوه وقولنا لآخر عايه اي لغير المخبر على المخبر ويحترز به عن الانكار والدعوى والشهادة ولا ينقض على ما ظن باقرار الوكيل والواي ونحوهما لذيبتهم مذهب المنويات شرعا هكذا في جامع الرموز \*

**القشر** بكسر و سكون شين معجمة پوست هرچيزی و در عرف پوست خشخاش \* و در اصطلاح صوفيه عبارتست از عالم ظاهر که نگاه ميدارد باطن را کذا في لطائف اللغات \*

**القصر** بالفتح و سكون الصاد المهملة في اللغة بمعنى باز داشتن و باز گردانیدن و بزندان کردن و ايستادن بچيزی و کم کردن و جامه کوفتن و جامه شستن و نماز چهار رکعت را بدر رکعت کردن و در آمدن تاریکی و در آمدن شب و فرو هشتن پرده و غیر آن و فرو خوابانیدن چشم و کوشک کما في کذرات اللغات

وعند القراء هو ضد المد كما يجيء في فصل الدال المهملة من باب الميم \* وعند أهل العروض إسقاط الحرف الآخر الساكن و إمكان ما قبله إذا كان آخر الجزء سببا خفيفا وهو يختص بالأسباب والجزء الثاني فيه القصر يسمى مقصورا فمقصور ناعلاتن ناعلات بسكون التاء و مقصور فعولن فعول بسكون اللام هكذا في رسائل العروض العربية و الفارسية وعند أهل المعاني و يسمى بالحصر والتخصيص أيضا جعل بعض أجزاء الكلام مخصوصا ببعض بحيث لا يتجاوزة ولا يكون انتسابه إلا إليه ولا يرد عليه اختص زيد بالقيام فانه لا تخصيص لجزء من أجزاء الكلام بالآخر لانه لم تخص الفعلية بزيد بالقيام و لا مفعولية القيام بزيد و ان لزم اختصاص القيام بزيد لكنه ليس اختصاص جزء بجزء بل صفة بموصوف لا من حيث الجزئية للكلام فتقيد البعض التعريف بقوله بطريق معهود نحو العطف والاستثناء ونحوهما للاحتراز عن مثل ذلك محل تأمل وهو نسمان حقيقي و غير حقيقي و لما كان الحقيقي قد يطلق على ما يقابل المجازي وقد يطلق على ما يقابل الإضافي كما يقال الصفة إما حقيقية أو إضافية وقع الاختلاف فيما بينهم فاختر البعض ان المراد من غير الحقيقي وهو المجازي لان تخصيص الشيء بالشيء على معنى انه لا يتجاوزة الى غيره أصلا إنما يسمى قصرا و تخصيصا حقيقيا لانه حقيقة التخصيص المذانية للاشتراك و لذلك يتبادر هذا المعنى عند إطلاق التخصيص و ما في معناه و أما تخصيص الشيء بآخر على معنى انه لا يتجاوزة الى بعض ما عداه فهو معنى مجازي للتخصيص غير منازع للاشتراك و لذلك يحتاج في فهمه الى قرينة فسمي تخصيصا غير حقيقي وفيه ان القصر الادعائي يجب ان يدخل في غير الحقيقي مع ان الاثبات لشيء والحساب عن جميع ما عداه ادعاء داخل في القصر الحقيقي و اذا اختار البعض ان المراد من غير الحقيقي هو الإضافي وفيه ان القصر مطلقا إضافي فالحقيقي بالإضافة الى جميع ما عداه الشيء وغير الحقيقي بالإضافة الى بعضه فالحقيقي باي معنى يعبر لا يخلو عن شوب الا ان يدعى انه اصطلاح من القوم وان قامت تقسيم القصر الى الحقيقي والمجازي يستلزم استعمال القصر في المعنى الحقيقي والمجازي معا قلت المراد بالحقيقي ما يكون حقيقة بالنسبة الى اللغة وكذا بالمجازي و الا فالقصر المقسم له معنى اصطلاحى يندرج فيه كلا القسمين حقيقة ثم ان كلا من الحقيقي و غير الحقيقي نوعان قصر الموصوف على الصفة المعنوية و قصر الصفة المعنوية على الموصوف و الفرق بينهما ان معنى الاول ان الموصوف ليس له غير تلك الصفة لكن تلك الصفة يجوز ان تكون حاملة لموصوف آخر ويجوز ان لا تكون حاملة له ومعنى الثاني ان تلك الصفة ليست الا لتلك الموصوف لكن يجوز ان يكون لذلك الموصوف صفات و يجوز ان لا يكون له صفة سواها و الاول من الحقيقي نحو ما زيد الا كاتب اذا اريد انه لا يتصف بغيرها وهو لا يكاد يوجد لتعذر الا حاطة بصفات الشيء والثاني كثير نحو ما في الدار الا زيد على معنى ان الكون في الدار مقصور على زيد ونحو لا اله الا الله وقد يقصد به اي بالثاني المبالغة لعدم الاعتداد بغير المذكور كما يقصد بالمثل المذكور ان جميع من في الدار ممن عدا زيد في حكم المعدوم ويكون هذا

قصر حقيقيا ادعائيا لا قصرا غير حقيقي فالحقيقي نوعان حقيقي تحقيقا وحقيقي مباينة و ادعاء ويمكن ان يعتبر هذا في قصر الموصوف على الصفة ايضا بناء على عدم الاعتداد ببدائي الصفات والفرق بين الحقيقي الادعائي والادعائي في موارد الاستعمال دقيق كثيرا ما يلتبس احدهما بالآخر فليتأمل السامع الذكي لئلا يخطئ ان بين مفهوميهما دقة وخفاء كما وهم البعض والاول من غير الحقيقي نحو ما محمد الا رسول ابي انه مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبرؤ من الموت امتعظوه الذي هو من شان الاله والذاني منه نحو قل لا اجد فيما اوحى اليّ محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الآية فانه ليس الغرض الحصر الحقيقي بل الرد على الكفار الذين كانوا يحلون الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به و كانوا يحرمون كثيرا من المباحات ثم اعلم ان كلا من قصر الموصوف على الصفة وقصر الصفة على الموصوف ضربان لانه اما تخصيص امر بصفة دون اخرى او مكان اخرى واما تخصيص صفة بأمر دون امر آخر او مكان امر آخر والمخاطب بالضرب الاول من كل منهما من يعتقد الشركة اي شركة صفتين او اكثر في موصوف واحد في قصر الموصوف على الصفة وشركة موصوفين او اكثر في صفة واحدة في العكس و يسمى هذا التصرف قصر افراد لقطع الشركة نحو انما الله واحد خوطب به من يعتقد اشتراك الله والاعظام في الالهية والمخاطب بالضرب الثاني من كل منهما من يعتقد العكس و يسمى قصر قلب لقلب حكم المخاطب نحو ربّي الذي يحبني ويميت خوطب به زمرد الذي اعتقد انه المحيي والمميت دون الله او تساويا عنده و يسمى قصر تعيين لتعيينه ما هو غير معين عند المخاطب كقولك ما زيد الا قائم لمن يعتقد انه اما قائم او قاعد ولا يعرفه على التعيين وما شاعر الا زيد لمن يعتقد ان الشاعر اما زيد او زمرد من غير ان يعلمه على التعيين قال المحقق التفتازني هذا التقسيم لا يجري في القصر الحقيقي ان "عاقل لا يعتقد تصاف امر بجميع الصفات ولا اتصافه بجميع الصفات غير صفة واحدة ولا يردده ايضا بين ذلك وكذلك لا يعتقد اشتراك صفة بين جميع الامور ولا ثبوتها للجميع غير واحد ولا يرددها ايضا بين الجميع قال صاحب الاطول وفيه نظر لان القصر الحقيقي يصح ان يكون ارد اعتقاد ان في الدار زيدا مع انسان ما فيقال في رده ما في الدار الا زيد لانه لابد لنفي انسان ما من عموم النفي كما لا يخفى لصحة قولنا ما في البلد من علمانه الا زيد لمن اعتقد ان جميع علمانه في البلد او يرد المسند بين علمانه او يجعل المسند لما سوى زيد من علمانه على انه لا مانع من رد اعتقاد الشركة بالقصر فيكون قصر افراد و قلب اعتقاده به فيكون قصر قلب و التعيين به كذلك نعم لا يجب ان يكون المخاطب به واحدا من هؤلاء بل يحتمل ان يكون خالي الذهن ومن بدائع قصر القلب ما تريد به الشركة فكان كالجوامع المقصرو نقيضه ان القصر قد يكون لقطع الشركة ولا يكون للشركة فيكون الكلام معه كالجوامع بين المتنافيين وفيه السحر الواضح الذي يوجب الحسن و التزيين كقوله تعالى وارسلناك للناس رسولا فانه قدم للناس للتخصيص وقصر القلب وذاك انما يتحقق بجعل الناس

للاستفراق أي لجميع الناس لا لبعضهم رداً لاعتقاد من ادعى أنه نبي العرب فقط فصار بذلك القصر رسالة مشتركة بين الناس منتقلة من الخصوص إلى العموم وهذا من دقائق القصر انتهى \* فائدة \* في الاتقان قد يفهم كثير من الناس من الاختصاص الحصر وليس كذلك وإنما الاختصاص شيء والحصر شيء آخر والفرق بينهما أن الحصر نفى غير المذكور وإثبات المذكور والاختصاص قصد الخاص من جهة خصوصية بيان ذلك أن الاختصاص افتعال من الخصوص والخصوص مركب من شيئين أحدهما عام مشترك بين شيئين أو أشياء والثاني معنى منضم إليه يفصله عن غيره كضرب زيد فإنه يخص من مطلق الضرب فإذا قلت ضربت زيدا أخبرت بضرب عام وقع منك على شخص خاص فصار ذلك الضرب المخبر به خاصاً لما انضم إليه منك وعلى زيد وهذه المعاني الثلاثة أعني مطلق الضرب وكونه واقعاً منك وكونه واقعاً على زيد قد يكون قصد المتكلم لها ثلاثاً على السواء وقد يترجح قصد بعضها على بعض ويعرف ذلك بما ابتدأ به كلامه فإن الابتدأ بالشئ يدل على الاهتمام به وأنه هو المرجح في غرض المتكلم فإذا قلت زيدا ضربت علم أن خصوص الضرب على زيد هو المقصود ولا شك أن كل مركب من خاص وعام له جهتان فقد يقصد من جهة عمومه وقد يقصد من جهة خصوصه والثاني هو الاختصاص وأنه هو الإهم عند المتكلم وهو الذي قصد إنادته السامع من غير تعرض ولا قصد لغيره بإثباته ولا نفى ففي الحصر معنى زائد عليه وهو نفى ما عدا المذكور.

عدم القصر عند الأصوليين من أقسام عدم التأثير •

القاصر عند النحاة هو الغير المتعدي كما في المغني •

الاقتصار مذكور في لفظ الحذف ولفظ الاختصار •

القطر بالضم وسكون الطاء المهملة عند المهندسين هو الخط المستقيم المصنف للدائرة وهو المار بمركزها و قطر المربع والمستطيل والمعين والشبيه بالمعين هو الخط المستقيم الواصل بين الزاويتين المتقابلتين من هذه الأشكال كذا في ضابط قواعد الحساب ومطر الظل عندهم هو الخط الشعاعي الواقع بين رأس المقياس ورأس الظل وقد سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الزاء المعجمة •

التقطير هو أن يوضع الشيء في القرع ويوقد تحته فيصعد ماء إلى الأنبيق ويجتمع فيه والتصعيد بمثله وتقطير البول هو أن يخرج البول قليلاً في مرات مع الإرادة المطلقة وهو حالة بين العسر والاستمرار كذا في بحر الجواهر •

المقنطرة هي عند أهل الهيئة الدائرة الموازية لدائرة الأفق فإن كانت تلك الدائرة فوق الأفق تسمى مقنطرة الارتفاع لأن الكوكب إذا كان عليها كان مرتفعاً عن الأفق وإن كانت تحت الأفق تسمى مقنطرة الانحطاط لأن الكوكب إذا كان عليها كان منخفضاً عن الأفق قال العلي البرجذدي في حاشية الجمنيني الظاهر أن يسمى المقنطرات التي تحت الأفق الحقيقي وفوق الأفق الحسي بالمعنى الثاني

مقنطرات الارتفاع ايضا لكن كتب القوم مشحونة بابع الارتفاع لا يزيد على تهيئ درجة ولا شلت ان ما بين سمت الرأس و تلك المقنطرات اكثر من تسعين درجة فينبغي ان يخص مقنطرات بما كان فرق الافق الحقيقي و هذا امر اصطلاحي ولا مشاحة فيه \* والمقنطرة مأخوذة من القنطار بالذون بعدها طاء مهملة للتوكيد وهو ملاء مسلك الثور ذهباً او فضة كما يقال الف مؤلفة سميت هذه الدوائر بالمقنطرات تشبيها لها بالدراهم و الدنانير او بالذباب الموضوعة بعضها فوق بعض انتهى \*

التعغير بالعين المهملة عند الأطباء هو تجويف في ظاهر العضو لا يحوي شيئا و قد سبق في فصل الفاء من باب الجيم والمقعر من سطحي الفاك سبق ذكره في فصل الكاف من باب الفاء \*

**فصل الزاء المعجمة • قفيز الطحان** بالاضافة فالقفيز في اللغة يمانه و الطحان بالفتح والتشديد في اللغة آسيابان وقفيز الطحان في الشرع اسم اجارة مخصصة وهي اجارة الرحن ببعض دقيقه اي دقيق الرحن الحاصل من ذاك البر و كيفيةها ان يستاجر رجل رجلا او رحن او ثورا ليطحن به هذا البر بقفيز منه او بنصف او ثلث مثلا من دقيق هذا البر وهو غير جائز لانه نهى عنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولان المسمى غير مقدور التسليم عند العقد كذا في جامع الرموز و شرح ابي المكارم في بيان الاجارة الفاسدة \*

**فصل السين المهملة • الاقتباس** بالباء الموحدة هو عند البلغاء ان يضمن الكلام نثرا كان او نظما شيئا من القرآن او الحديث لا على انه هذه اى على وجه لا يكون فيه اشعار بانه من القرآن او الحديث وهذا احتراز عما يقال في اثناء الكلام قال الله تعالى كذا او قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا وفي الحديث كذا و نحو ذلك وهو ضربان احدهما ما لم ينقل فيه المقتبس عن معناه الاصلي فمن المندور قول الحريري فلم يكن الا كلمح البصر وهو اقرب \* و من المنظوم قول الآخر

ان كذت ازمعت على هجرنا \* من غير ما جريم فصبر جميل

و ان تبدلات بنا غيرنا \* فحسبنا الله ونعم الوكيل

و الثاني ما نقل فيه المقتبس عن معناه الاصلي كقول ابن الرومي \* شعر \* لئن اخطأت في مدحك ما اخطأت في مذمي \* لقد انزلت حاجاتي بواد غبر ذي زرع \* اراك بقوله بواد غير ذي زرع جذبا لاخير فيه ولا نفع و اريد في القرآن بذلك مكة ان لا ماء فيه ولا نبات ولا بأس في اللفظ المقتبس ان يقع تغيير يسير للوزن او غيره كالتقفية كقول البعض \* شعر \* قد كان ما خفت ان يكونا \* انا الى الله راجعون \* وفي القرآن انا لله و انا اليه راجعون \* كذا في المطول قال في الاتقان في نوع اداب تلاوة القرآن قد اشتهر عن المالكية بحريم الاقتباس وتشديد النكير على فاعله و اما اهل مذهبنا فلم يتعرض له المتقدمون ولا اكثر المتأخرين مع شيوع الاقتباس في اعصارهم و استعمال الشعراء له قديما و حديثا وقد تعرض له جماعة من المتأخرين فسئل عنه الشيخ عز الدين بن عبد السلام فاجاز و استدل بما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم من



قوله في الصلوة وغيرها وجهي الى آخره و قوله اللهم فائق الاصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبا اقض عني ديني واغني من الفقر وهذا كله انما يدل على جوازه في مقام المواعظ والثناء والدعاء وفي الدثر ولا دلالة فيه على جوازه في الشعر و بينهما فرق لان الثاني ابا بكر من المالكية صرح بان تضمينه في الشعر مكروه وفي الدثر جاز و قال الشرف اسمعيل بن المقرئ اليمني صاحب مختصر الروضة في شرح بدعية ما كان منه في الخطب والمواعظ ومدحه صلى الله عليه وآله وسلم وصحبه ولو في النظم فهو مقبول وغيره مردود وفي شرح بدعية ابن حجة الاقتباس ثلثة اقسام مقبول وهو ما كان في الخطب والمواعظ والعهود ومباح وهو ما كان في الغزل والرسائل والقصص ومردود وهو على ضربين احدهما ما نسبته الله تعالى الى نفسه ونحوه بالله ممن ينقله الى نفسه كما نقل عن احد بني مروان و انه وقع على مطالعة فيها شكاية عماله ان اليذا يابهم ثم ان علينا حسابهم والثاني تضمين آية في معنى هزل ونحوه بالله من ذلك كقوله • شعر •

اوحى الى عشاقه طرفه • هيات هيات لما تودون

ورده ينطق من خلفه • لمثل هذا فليعمل العاملون

انتهى قال قلت و هذا التقسيم حسن جدا ويقرب من الاقتباس شيئا واحدا قراءة القرآن يراد بها الكلام قال الذوي في هذا اختلاف فروي عن النخعي انه كان يكره ان يتأول القرآن بشيء يعرض من امر الدنيا و آخره عن عمر بن الخطاب انه قرء في صلوة المغرب بمكة و اتين و الزيتون و طور سينين ثم رفع صوته و قال هذا الابد الامين و قال بعضهم يكره ضرب الامثال من القرآن صرح به من اصحابنا العماد القتيبي تلميذ البغوي الذي التوجيه بالالفاظ القرآنية في الشعر وغيره وهو جائز بلا شك قال الزركشي في البرهان لا يجوز تعدي امثلة القرآن و لذا انكر على الحريري قوله فادخلني بيتا اخرج من الدابوت و اذهن من بيت العنكبوت انتهى •

القدسيات بالبدال المهملة نزد بلغا آنست كه شاعر در شعري سخنان چون كلمات قدسي آرد هر مبدل حكایت عن الله و اين چنين كلمات از باكان و بيداران بيدرون آيد و ملوثان را درين باب سخن نرسد مزاله

• شعر •

ما بر سر تخت دشمنان را داريم • هر جا كه بود دوست ته تبغ آريم

ايست طريق ما بينديش ويدا • كر آئي وخواهي بزودي نگذاريم

كذا في جامع الصلائح •

القرص • الفتح و يكون الواو عند الرياضيين هي قطعة من محيط الدائرة سواء كانت ازيد من ربع الدائرة او انقص منه او مساوية له و كل قوس نقصت عن ربع الدائرة اي عن تسعين درجة تفضل التسعين عليها يسمى تمام تلك القوس و قد سمي كل القوس ايضا فان التمام و الكل المجموعي مكدان

لغة لكن اطلاق كل القوس على تمامها غير مشهور في كتب القوم و الظاهر ان التمام بهذا بمعنى المتمم و اطلاق الكل بهذا المعنى غير ظاهر كذا قال عبد العلي البرجندي في حاشية الشافعي و قال ايضا لفظ تمام القوس اذا اطلق يراد به ذلك وقد يطلق على قوس يكون مع تلك القوس نصف دائرة او دائرة تامة لكن الاول يقيد بانه تمام القوس الى نصف الدور الثاني يقيد بانه تمام القوس الى الدور انتهى \* و اما قوس النهار و قوس الليل فقد ذكر في التذكرة و شرحه للعلي البرجندي ان المشهور ان قوس النهار هي مجموع نصف الدور و ضعف تعديل النهار ان كانت الشمس من المعدل في جهة القطب الظاهر او فضل نصف الدور على ضعف تعديل النهار ان كانت منه في جهة القطب الخفي و ذلك ان وجد تعديل النهار و الا كان قوس النهار نصف الدور بلا زيادة و نقصان و الحقيقة تقتضي ان يكون قوس النهار هو ما يدور من معدل النهار من وقت طلوع نصف جرم الشمس من الانق الى وقت غروب نصفه في الانق و هو اي قوس النهار الحقيقي يكون ازيد من الاول اي من قوس النهار المشهور او مساريا او انقص بقدر مطالع ما يسيرة الشمس بالحركة التقويمية في ذلك اليوم او النهار لتلك البقعة و قوس الليل بحسب ذلك اي يكون مشهوريا و حقيقيا فالاول هو نصف الدور مع ضعف تعديل النهار ان كان ميل الشمس في جهة القطب الخفي او فضل نصف الدور على ضعف تعديل النهار ان كان ميلها في جهة القطب الظاهر و كان الامق مائلا في الصوتين او نصف الدور سواء ان لم يكن لها ميل او كان الامق استوائيا و الثاني هو ما يدور من معدل النهار من وقت غروب مركز الشمس الى وقت طلوع مركزه و هو اما مسار لاول او ازيد او انقص بقدر مطالع ما يسيرة الشمس بالحركة التقويمية في ذلك الليل ولكل من الكواكب التي لها طلوع و غروب على هذا القياس ايضا قوس نهار مشهور و حقيقي و كذا قوس ليل لكنهما اذا اطلقا كان المراد قوس نهار الشمس و قوس ليلها و عمل التقويس قد مر في لفظ التعديل في فصل الالام من باب العين المهملة و هر جا كه ميگویند چون این را مقوس کنند چنین باشد همین مراد دارند و قوس منقح در لفظ جیب مذکور شد در فصل دایره مرصده از باب جیب و منقح مأخوذ از تنقیح است \*

**القياس** بالعسر و تخفيف الياء هو في اللغة التقدير و المساواة \* و في عرف العلماء يطلق على معان منها قانون مستنبط من تتبع لغة العرب اعني مفردات الفاظهم الموضوعة و ما في حكمها كقولنا كل واو متحرك ما قبلها تقلب الفا و يسمى قياسا صرفيا كما في المطول في بحث الفصاحة و لا يخفى انه من قبيل الاستقراء فعلى هذا القانون المستنبط من تراكييب العرب اعرابا و بغاء يسمى قياسا نحويا و ربما يسمى ذلك قياسا لغويا ايضا حيث ذكر في معدن الغرائب ان القياس اللغوي هو قياس اهل النحو و العقلي هو قياس الحكمة و الكلام و المنطق و منها القياس اللغوي و هو ما ثبت من الواضع لا ما جعله الصرفيون قاعدة فاسى يا نى مخالف للقياس الصرفي موافق للقياس اللغوي كذا في الاطول و ذلك لان القياس

الصرفي أن لا يجيء من باب فتح إلا ما كان عينه أو لامه حرف الحلق والقياس للغوي أن لا يجيء منه إلا ما كان عينه أو لامه حرف الحلق سوى الألف مخصصة كالباء والياء فهو مخالف للقياس الصرفي دون اللغوي والمعتبر في الفصاحة الخلو عن مخالفة القياس اللغوي كما مر ومنها قول مؤلف من قضايها متى سلمت لزوم عنها لذاتها قول آخر كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فانه مؤلف من قضيتين ولزم عنهما أن العالم حادث وهو القياس العقلي والمنطقي ويسمى بالدليل أيضا كما صرفي محله والقول الآخر يسمى مطلوبا أن سبق منه إلى العالم ونتيجة أن سبق من القياس إليه ويسمى بالردف أيضا كما في شرح اشراق الحكمة ثم القول يطلق بالاشتراك اللفظي على اللفظ المركب وعلى المفهوم العقلي المركب وكذا القياس يطلق بالاشتراك اللفظي على المعقول وهو المركب من القضايا المعقولة وعلى الملفوظ المسموع وهو المركب من القضايا الملفوظة فاطلاق القياس على الملفوظ أيضا حقيقة إلا أنه نقل إليه بواسطة دلالة على المعقول وهذا الحد يمكن أن يجعل حدا لكل واحد منهما فان جعل حدا للقياس المعقول يراد بالقول والقضايا الأمور المعقولة وإن جعل حدا للمسموع يراد بهما الأمور اللفظية وعلى التقديرين يراد بالقول الآخر القول المعقول لأن التلفظ بالنتيجة غير لازم للقياس المعقول ولا للمسموع وإنما احتيج إلى ذكر المؤلف لأن القول في أصل اللغة مصدر استعمل بمعنى المعقول واشتهر في المركب وليس في مفهوم التركيب حتى يتعلق بأجزاء فلوقيل قول من قضايها يكون تعلق الأجزاء به استقرارا أي كائن من قضايها فيتبادر منه أنه بعض منها بخلاف ما إذا قيل قول مؤلف فانه يفهم منه التركيب فيتعلق به أفوا فلفظ المؤلف ليس مستدركا والمفهوم من شرح المطالع أن القول مشترك معنوي بينهما وإن التعريف للقدر المشترك حيث قال فالقول جنس بعيد يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى المفهوم العقلي فكانه أراد بالمركب المعنى اللغوي لا الاصطلاحي إذ ليس ذلك قدرا مشتركا بين المعقول والملفوظ وحينئذ يلزم استدراك قيد المؤلف والمراد من القضايا ما فوق الواحد سواء كانتا مذكورتين أو أحدهما مقدرة نحو فلان يتنفس فهو حي ولما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لأن القياس لا يتركب إلا من قضيتين وأما القياس المركب فعقد من لواحق القياس على ما هو الحق وقيل القياس المركب داخل في القياس أيضا ثم القضايا تشمل العمليات والشرطية واحتوز بها عن القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقضها فانها قول مؤلف لكن لا من قضايها بل من المفردات لا يقال لو عني بالقضايا ما هي بالقوة دخل القضية الشرطية ولو عني ما هي بالفعل خرج القياس الشرطي لانا نقول المعنى ما هي بالقوة ونخرج الشرطية بقولنا متى سلمت فان أجزاءها لا تحتل التسليم لوجود المانع أعني أدوات الشرط والعناد أو المعنى بالقضية ما يتضمن تصديقا أو تخيلا فتخرج الشرطية بها ولم نقل من مقدمات والالزم الدور وقولنا متى سلمت إشارة إلى أن تلك القضايا لا يجب أن تكون معاملة في نفسها بل لو كانت كاذبة

صغرة لكن بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر فهي قياس فان القياس من حيث انه قياس يجب ان يوفق به حيث يشتمل الصناعات الخمس والجدلي والخطائي والسوفسطائي منها لا يجب ان تكون مقدماتها ضيقة في نفس الامر بل بحيث لو سلمت لزم عنها ما يلزم واما القياس الشعري فانه وان لم يحاول الشاعر التصديق به بل التخلييل لكن يظهر ارادة التصديق ويستعمل مقدماته على انها مسلمة اذا قال فلان قمر لانه حسن فهو يقين هكذا فلان حسن وكل حسن قمر فهو قول اذا سلم لزم عنه قول آخر لكن الشاعر لا يقصد هذا وان كان يظهر انه بهذه حتى يخيل فيرغب او ينفر واعلم ان الوقوع واللاوقوع الذي يشتمل عليه القضية ليس من الامور العينية لا باعتبار كون الخارج ظرفا لوجوده وهو ظاهر ولا باعتبار نفسه لان الطرفين قد لا يكونان من الامور العينية فلزوم النتيجة في القياس انما هو بحسب نفس الامر في الذهن لا بحسب الخارج فاما ان يعتبر العلية التي يشمر به لفظ عنها فاللزم منها من حيث العلم فان التصديق بالمقدمتين على القضية المخصوصة يوجب التصديق بالنتيجة ولا يوجب تحققها تحقق النتيجة وكذا القضية الواحدة بالقياس الى عكسها لا لزوم هذا بحسب العلم فضلا عن ان يكون عنها واللزم بمعنى الاستعقاب ان العلم بالنتيجة ليس في زمان العلم بالقياس ولا بد حينئذ من اعتبار قيد آخر ايضا وهو تفتن كيفية الاندراج لتدخل الاشكال الثلاثة فان العلم بها يحصل من غير حصول العلم بالنتيجة وما قيل ان اللزوم اعم من البين وغيره لا ينفع لان التعميم فرع تحقق اللزوم وامتناع الانفكالك و الانفكالك بين العلمين بشرط تسليم مقدمات القياس والاعتقاد بها الا يرى ان قياس كل واحد من الخصمين لا يوجب العلم بالنتيجة لآخر لعدم اعتقاده بمقدمات قياسه والصواب حينئذ عنه ان الهيئة مدخلا في اللزوم واما ان لا تعتبر العلية المستفادة من لفظ عنها فاللزم بينهما من حيث التحقق في نفس الامر يعني لو تحققت تلك القضايا في نفس الامر تحقق القول الآخر سواء علمها احد او لم يعلمها وسواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة فان اللزوم لا يتوقف على تحقق الطرفين الا يرى ان قواهم العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر لو ثبتت في نفس الامر يستلزم قواهم العالم مستغن عن المؤثر وحينئذ بمعناه اي امتناع الانفكالك وهو متحقق في جميع الاشكال بل لا ريب ولا يحتاج الى تقييد اللزوم بحسب العلم ولا الى اعتبار الهيئة في اللزوم والقضية الواحدة المستلزمة لعكسها داخله فيه خارجة بقيد مؤلف من قضايا وقيد لو سلمت ليس لافادة انه لا لزوم على تقدير عدم التسليم بل لامادة التعميم ودفع توهم اختصاص التعريف بالقضايا الصادقة بمفهوم المخالفة المستفاد عن التقييد بالشرط غير مراد ههنا لان التقييد في معنى التعميم وما قال المحقق التفتازاني في حاشية العنودي من ان الاستلزام في الصناعات الخمس انما هو على تقدير التسليم واما بدونه فلا استلزام الا في البرهان فوجهه غير ظاهر لانه ان اعتبر اللزوم من حيث العلم فلا لزوم في البرهان بدون التسليم ايضا فان نظر المبطل في دليل المحقق لا يفيد العلم بعد التسليم وان اعتبر اللزوم بحسب المثبوت في نفس الامر فهو متحقق في الكل من غير التسليم كما

عرفت وقولنا لزم عنها يخرج الاستقرار والتمثيل اي من حيث انه استقرار او تمثيل اما اذا رد الي هيئته القياس فاللزوم متحقق والمر في ذلك ان اللزوم منوط باندراج الاصغر تحت الوسط والوسط تحت الاكبر في القياس الاقتراني واستلزام المقدم للثاني في الاستثنائي سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة فانما تحقق المقدمات المشتملة عليها تحقق اللزوم بخلاف الاستقرار والتمثيل فانه لا علاقة بين تتبع الجزئيات تتبعها ناقصا وبين الحكم الكلي الا ان يكون الجزئي الغير المتتبع مثل المتتبع ولا علاقة بين الجزئيين الوجود الجامع المشترك فيهما وتائيرة في الحكم لو كانت العلة منصومة ويجوز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا وما قيل انه يلزم على هذا ان لا يكون الاستقرار والتمثيل من الدليل لانهم فسروا الدليل بما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر معدوم بان للدليل عندهم معنيين احدهما الموصل الى التصديق وهما داخلان فيه وثانيهما اخص وهو المختص بالقياس بل بالقطعي منه على ما نص عليه في المواقف وبما حررنا علم ان القياس الفاسد الصورة غير داخلية في التعريف ولذا اخرجوا الضروب العقيمة عن الاشكال بالشرائط فامة لطة ليست مطلقة من اقسام القياس بل ما هو فاسد المادة وقولنا لذاتها اي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما غير لازمة لحدى المقدمتين وهي الاجنبية او لازمة لاحدهما وهي في قوة المذكورة والاول كما في قياس المساواة وهو المركب من قضيتين متعلق بمحمول اوئيهما يكون موضوع الاخرى كقولنا آ مساو لب وب مساو لـ فانهما يستلزمان ان آ مساو لـ لكن لذاتهما بل بواسطة مقدمة اجنبية وهوان كل مساوي المساوي للشيء مساو له ولذا لا يتحقق الاستلزام اذا قلنا آ مباين لب وب مباين لـ آ فانه لا يلزم ان يكون آ مباين لـ وكذا اذا قلنا آ نصف ب وب نصف ج لا يلزم ان يكون آ نصف ج ولعدم الاطراد في الاستلزام اخرجوه عن القياس كما اخرجوا الضروب العقيمة عنه والثاني كما في القياس بعكس النقيض كقولنا جزء الجواهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر ولا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر فانه يلزم منها ان جزء الجواهر بواحدة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر فجواهر ثم الفرق بين الاستلزام بواسطة العكس وبينه بواسطة عكس النقيض وجعل الاول داخلا في التعريف والثاني خارجا عنه لحكم ولا يتوهم ان الاشكال الثلاثة تخرج عن الحد لاحتياجها الى مقدمات غير بيينة بثبت بها انتاجها لان تلك المقدمات واسطة في الاثبات لا في الثبوت والمنفي في التعريف هو الثاني وقولنا قول آخر المراد به انه يغاير كل واحد من المقدمتين فانه لو لم يعتبر التغاير لزم ان يكون كل من المقدمتين قياسا كيف اتفقتا لاستلزام مجموعهما كلا منهما وايضا المقدمة موضوعة في القياس على انها مسلمة فلو كانت النتيجة احدهما لم يحتج الى القياس وكل قول يكون كذلك لا يكون قياسا \* التقسيم \* القياس قسمان لانه ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي كقولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم ينتج انه متحيز فهو بعينه مذكور في القياس او لكنه ليس بمتحيز ينتج انه ليس بجسم ونقيضه اي قولنا



لأنه جسم مذكور في القياس وإن لم يكن كذلك فهو الاقتراني كقولنا الجسم مؤلف وكل مؤلف محدث  
 فالجسم محدث فليس هو ولا نقيضه مذكوراً فيه سمي به لاقتران الحدود فيه وإنما قيد التعريفان بالفعل لأن  
 النتيجة في الاقتراني مذكورة بالقوة فإن اجزاؤها التي هي علة مادية لها مذكورة فيه ومادة الشيء ما به  
 يحصل ذلك الشيء بالقوة فلم لم يقيد بالفعل انتقص تعريف الاستثنائي طرداً وتعريف الاقتراني عكساً فإن قلت  
 النتيجة ونقيضها ليدسا مذكورين في الاستثنائي بالفعل لأن كلا منهما قضية والمذكور فيه بالفعل ليس بقضية  
 نقول المراد اجزاء النتيجة او نقيضها على الترتيب وهي مذكورة بالفعل لا يقال قد بطل تعريف القياس  
 لأنه اعتبر فيه تغاير القول اللازم لكل من المقدمات لانا نقول لانسلم ان النتيجة اذا كانت مذكورة في  
 القياس بالفعل لم تكن مغايرة لكل من المقدمات وإنما يكون كذلك لو لم تكن النتيجة جزءاً لمقدمة وهو  
 ممنوع فإن المقدمة في الاستثنائي ليس قولنا الشمس طالعة بل ان كانت الشمس طالعة فالفهار  
 موجود ثم الاقتراني ينقسم بحسب القضايا الى حملي وهو المركب من العمليات الماذجة وشرطي  
 وهو المركب من الشرطيات الماذجة او منها ومن العمليات واقسام الشرطي خمس فانه إما ان  
 يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملياً ومتصلة او حملياً ومنفصلة او متصلة ومنفصلة و  
 الاستثنائي ضربان الضرب الاول ما يكون بالشرط ويسمى بالاستثنائي المتصل ويسمى المقدمة المشتملة  
 على الشرط شرطية والشرط مقدماً و الجزء تالياً والمقدمة الاخرى استثنائية نحو امكن هذا انسان فهو  
 حيوان لكنه انسان فهو حيوان ومن انواعه قياس الخلف والضرب الثاني ما يكون بغير شرط ويسمى  
 استثنائياً منفصلاً نحو الجسم اما جماد او حيوان أمكنه جماد فليس بحيوان \* أعلم ان من لواحق القياس  
 القياس المركب وهو قياس ركب من مقدمات ينتج مقدمتان منها نتيجة وهي مع المقدمة الاخرى نتيجة  
 اخرى وهلم جرا الى ان نحصل المطالب قال المحقق التفتازاني القياس المنتج لمطلوب واحد يكون مؤلفاً  
 بحكم الاستقرار الصحيح من مقدمتين لا ازيد ولا انقص لكن ذاك القياس قد يفتقر مقدمته او احداهما  
 الى الكسب بقياس آخر وكذا الى ان ينتهي الكسب الى المبادي البدئية او المسلمة فيكون هناك  
 قياسات مترتبة محصلة للقياس المنتج للمطلوب فسموا ذلك قياساً مركباً وعدوه من لواحق القياس انتهى  
 اي من لواحق القياس البسيط المذكور سابقاً فان صرح بنتائج تلك القيسة سمي موصول النتائج لوصل تلك  
 النتائج بالمقدمات كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثم كل ا د فكل ج د وكل د ه فكل ج ه و ان  
 لم يصرح بنتائج تلك القيسة سمي مفصول النتائج ومطوبها كقولنا كل ج ب وكل ب د وكل د ا وكل ا ه  
 فكل ج ه وهذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية وما في شرح المطالع  
 والعصدي وهوانشيه ومنها القياس الشرعي ويسميه المنطقيون والمتكلمون تمثيلاً كما في شرح الطوالع  
 وغيره وإنما سمي شرعياً لأنه من مصطلحات اهل الشرع وهو المستعمل في الاحكام الشرعية وتفسيره

مسألة الفرع للأصل في 'علة' حكمه فاركانه اربعة الأصل و الفرع و حكمه الأفضل و الوصف الجامع اى العلة و ذلك لأنه اى القياس الشرعي من ادلة الاحكام لابد من حكم مطلوب و له محل ضرورة و المقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا اى محل الحكم المطلوب اثباته فيه فرعاً و ذلك اى محل الحكم المعلوم ثبوته فيه اصلاً لا احتياجاً اليه و ابتداءً عليه و لا يمكن ذلك في كل شيئ بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم و يسمى علة الحكم و اما حكم الفرع فثمرة القياس فيتأخر عنه فلا يكون ركناً و لما اردنا بالأصل و الفرع ما ذكرنا لم يلزم الدور لأنه انما يلزم لو اريد بالفرع المقيس و بالأصل المقيس عليه و بالجملة فالمراد بهما ذات الأصل و الفرع و الموقوف على القياس وصفاً الأصلية و الفرعية ثم انه لابد ان يعلم علة الحكم في الأصل و يعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها في الفرع مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمكان و بذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع و هو المطلوب فالعام بعلة الحكم و ثبوتها في الفرع و ان كان يقينياً لا يفيد في الفرع الا الظن لجواز ان تكون خصوصية الأصل شرطاً للحكم او خصوصية الفرع مانعاً منه مثلاً ان يكون المطلوب ربوبية الذرة فيدل عليه مساواته البر فيما هو علة لربوبية البر من طعم او قوت او كيل فان ذلك دليل على ربوبية الذرة فالأصل البر و الفرع الذرة و حكم الأصل حرمة الربوا في البر و حكم الفرع المثبت بالقياس حرمة الربوا في الذرة فيل المسألة اعم من ان يكون في نظر المجتهد او في نفس الامر فالتعريف شامل للقياس الصحيح و الفاسد و هو الذي لا يكون المساواة فيه في نفس الامر و قيل المتبادر الى الفهم هو المساواة في نفس الامر فيختص التعريف بالقياس الصحيح عند المخطئة و اما المصوبة و هم القائلون بان كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبت في نفس الامر او حتى لو تبين غلطه و رجب الرجوع عنه فانه لا يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل صحيح آخر حدث فكان قبل حدوثه القياس الاول صحيحاً و ان زال صحته فحكمهم ان يقولوا هو مساواة الفرع للأصل في نظر المجتهد في علة حكمه و اذا اردنا حد القياس الشامل للصحيح و الفاسد لم يشترط المساواة و قلنا بدلها انها تشبيه مرجع بالأصل اى الدلالة على مشاركته اى الفرع له اى للأصل في امر هو الشبه و الجامع فان كان حاصله فالتشبيه مطابق و الا فغير مطابق و على كل تقدير فالمشبه اما ان يعتقد حصوله فيصح في الواقع او في نظره و اما ان لا يعتقد حصوله فغامد هذا ثم اعلم ان المراد بالمساواة اعم من التضمنية و المصـرح بها فلا يرد ان الحد لا يتناول قياس الدلالة و هو ما لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما يقال في المكروه يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكروه فان الاثم بالقتل لا يكون علة لوجوب القصاص و وجه الدفع انه المساواة في التائيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما و هو العلة او يقال هذا تعريف قياس العلة فان لنظر القياس اذا اطلقناه فلا نعني به الا قياص العلة و لا نطلقه على قياس الدلالة الا مقيداً قيل لا يتناول

الجهد قياس العكس فانه ثبت فيه نص حكم الاصل بنقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام في  
الاعتكاف بالذنر وجب بغير الذنر كالصلوة فانها لما لم تجب بالذنر لم تجب بغير الذنر فالاصل الصلوة  
والفرع الصوم والحكم في الاصل عدم الوجوب بغير ذنر وفي الفرع نقيضه وهو الوجوب بغير ذنر والعلة  
في الاصل عدم الوجوب بالذنر وفي الفرع نقيضه وهو الوجوب بالذنر واجيب بانه ملازمة والقياس لبيان  
الملازمة والمساواة حاصل على التقدير وحاصله لو لم يشترط لم يجب بالذنر واللازم منتف ثم بين الملازمة  
بالقياس على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لم تجب بالذنر ولا شك ان على تقدير عدم وجوبه بالذنر المساواة  
حاصلة بينها وبين الصوم وان لم يكن حاصل في نفس الامر واعلم ان القياس وان كان من ادلة الاحكام مثل  
الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته منبى عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بذفس المساواة محل  
نظر ولذا عرفه الشيخ ابو منصور بانه امانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختيار لفظ امانة  
دون الاثبات لان القياس مظهر للحكم وليس بمتبث له بل المثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة  
احتراز عن لزوم القول بانتقال الارصاف وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين  
كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم  
الخطاب واداء الواجب وقيل القياس بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود ببذل الجهد في استخراج الحق  
من النص والاجماع فان مقتضاها قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى اجتهد في صيغ العموم والمفهوم والايماء  
ونحو ذلك وقيل القياس الدليل الواصل الى الحق وهو مردود ايضا بالنص والاجماع وقيل هو العلم عن نظر  
ورد بالعلم الكامل عن النظر في نص او اجماع وفيه ان العلم ثمرة القياس لا هو وقال ابو هاشم هو حمل الشيء  
على غيره باجراء حكمه عليه وهو منقوض بحمل بلا جامع فيحتاج الى قيد الجامع وقال الفاضل ابوبكر هو  
حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما  
فقوله معلوم يشتمل الموجود والمعدوم ولو قال شئ على شئ لاختص بالموجود وقوله في اثبات حكم لهما او  
نفيه عنهما ليتناول القياس في الحكم الوجودي والحكم العدمي وقوله بامر جامع الى آخرة اشارة الى ان الجامع  
قد يكون حكما شرعيا اثباتا او نفيًا ككون القتل عدوانا او ليس بعدوان وقد يكون وصفا عقليا اثباتا او نفيًا ككونه  
عمدا او ليس بعمد ورد عليه بان الحمل ثمرة القياس لانفسه وان قيد جامع كاف في التمييز ولا حاجة  
الى تفصيل الجامع وان شئت الزيادة فارجع الى العضدي وحواشيه \* اعلم ان اكثر هذه التعاريف  
يشتمل دلالة النص فان بعض الحنفية وبعض الشافعية ظن ان دلالة النص قياس جلي لكن الجمهور منهم  
على الفرق بينهما ولهذا عرف صاحب التوضيح القياس بانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة  
متحدة لا تدرك بمجرد اللغة والتعدية اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وقوله لا تدرك بمجرد اللغة  
احتراز عن دلالة النص \* التقسيم \* القياس تلحقه القسمة باعتبارين الاول باعتبار العلة الى

قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالقول هو القياس الذي ذكر فيه العلة والثاني اي قياس الدلالة وسمى بقياس التلازم ايضا هو الذي لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برأئحته المشددة واصله اثبات حكم في الفرع وهو حكم آخر يوجبهما علة واحدة في الاصل فيقال ثبت هذا الحكم في الفرع لذات في نفسه وهو ملازم له فيكون القائس قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الآخر لملازمته الآخر ويرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الآخر لكن يكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها ففي المثال المذكور الحكم في الفرع هو التحريم وهو حكم آخر وهو الرأحة يوجبهما علة واحدة هي الاسكار في الخمر فيقال ثبت التحريم في النبيذ لذات الرأحة فيه وهو اي الحكم الآخر الذي هو الرأحة ملازم للاول الذي هو التحريم فيكون القائس قد جمع بالرأحة التي يوجبها الاسكار في الخمر لوجودها في النبيذ بين الخمر والنبيذ في التحريم الذي هو حكم آخر يوجبها الاسكار على الاسكار والتحريم الذي هو ايضا مما يوجبها الاسكار لكن قد اكتفى بذكر الرأحة عن التصريح بالاسكار والثالث اي القياس في معنى الاصل وسمى بتنقيح المناط ايضا هو ان يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق اي بمجرد عدم الفارق من غير تعرض لوصف هو علة واذا تعرض للعلة وكان عدم الفارق قطعيا كان قياسا جليا كما اذا كان ظنيا كان خفيا ومثاله يجيء في لفظ التنبيه في فصل الهاء من باب النون والثاني باعتبار القوة الى جلي وخفي فالقياس الجلي ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل والفرع قطعيا كقياس الامة على العبد في احكام العتق كالتقويم على معنق الشقص وانا نعلم قطعيا ان الذكورة والانوثة مما لا يعتبره الشارع وان لا فارق الا ذلك والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق فيه مطلقا كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة ان لا يمتنع ان يكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف فيه هكذا في العضدي وفي التوضيح القياس الجلي هو الذي يسبق اليه الاهتمام والخفي بخلافه وسمى بالاستحسان ايضا والجلي له قسمان الاول ما ضعف اثره والثاني ما ظهر فساده وخفي صحته والخفي ايضا له قسمان الاول ما قوي اثره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده وله تفصيل طويل الذيل لا يليق ايراده ههنا \*

المقيس عند الاصوليين هو الفرع والمقيس عليه هو الاصل \*

القياس المركب هو عند المنطقيين من لواحق القياس كما عرفت وعند الاصوليين هو ان يكون الحكم في الاصل غير منصوص عليه ولا مسموع عليه بين الامة وهو اما مركب الاصل وهو ان يعتبر المستدل علة في الاصل فيعين المعارض علة اخرى ويزعم انها العلة في حكم الاصل وانما سمي مركبا لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعارض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة ولا طريق الى اثباته سواها ولذلك يمنع ثبوت

الحكم عند إنتفائها و إنما سمي مركب الأصل لأنه نظر في علة حكم الأصل واما مركب الوصف و هو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الأصل ام لا و سمي بذلك لأنه خلاف في نفس الوصف الجامع و زعم بعضهم انه اذا سمي قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في علة الحكم وليس بحق و الا لكان كل قياس اختلف في علية اصله و ان كان منصوبا او مجمعا عليه قياسا مركبا كذا ذكر الآمدي و باجملة فالخصم في مركب الأصل يمنع العلية و في مركب الوصف يمنع وجود العلة في الأصل و قال صاحب العضدي الظاهر انه انما سمي مركبا لاثبات المستدل و الخصم كل منهما الحكم بقياس آخر فقد اجتمع قياسهما ثم في الاول اتفقا على الحكم باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الأصل و الثاني اتفقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الوصف تمييزا له عن صاحبه مثال مركب الأصل ان يقول الشافعي في مسألة العبد هل يقتل به الحر كالمكاتب فانه محل الاتفاق فيقول الحنفى العلة عذبي في عدم قتله بالمكاتب ليس كونه عبدا بل جهالة المستحق القصاص في السيد و الورثة لاحتمال ان يبقى عند العجز عن اداء النجوم فيستحقه السيد و ان يصير حرا بادائها فيستحقه الورثة و جهالة المستحق لم يثبت في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم للمفرق و ان بطلت فممنع حكم الأصل و نقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم اماع و مثال مركب الوصف ان يقال في مسألة تعليق الطلاق قبل الذكاح تعليق لا طلاق كما يقال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفى العلة وهي كونه به تعليقا مفقودة في الأصل فان قوله زينب التي اتزوجها طالق تنجز لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق به لعدم الحال و لا منع حكم الأصل و هو عدم النوع في قواه زينب التي الخ لاني انما منعت الوقوع لانه تنجز ولو كان تعليقا لقلت به و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العضدي \*

### القياس المقسم هو الاستقراء التام كما يجيء في فصل الوار \*

المقياس بكسر الميم عند الرياضيين هو العمود القائم على سطح يكون الظل الواقع منه في ذلك السطح وهو اما عمود على سطح الامق. او سطح يوازيه اي يوازي سطح الافق و ظل هذا المقياس يسمى ظلا ثانيا و اما عمود على سطح قائم على كل من سطح دائرة الافق و سطح دائرة ارتفاع الذير من جانب الذير اي يكون موازيا لافق ويكون في سطح دائرة الارتفاع و موضعه في السطح الذي قام عليه هو الذي يكون الذير في جانبه فان لذلك السطح جانبين احدهما الى جهة الذير و الآخر الى خلاف جهة الذير و ظله يسمى ظلا اول و يسمى الجسم المخروطي. الذي يكون هذا العمود سهما له مقياسا ايضا تجوزا هكذا يستفاد من تصانيف عبد العلي البرجندي و قد سبق في لفظ الظل ما يتعلق بهذا في فصل اللام من باب الظاد المعجمة \* و يطلق المقياس ايضا على قسم من المقدار كما مر و هو ما يمسح به الشيء كالذراع و الجريب \*

### فصل الصاد المهمة \* الاقتصاص بالصاد المهمة عند البلغاء كما ذكره ابن الفارس هو ان



يكون كلام في سورة مقتصاً من كلام في سورة أخرى أو في تلك السورة كقوله تعالى وأنيلناه أجره في الدنيا وأنه في الآخرة لمن الصالحين والآخرة دار الثواب لا عمل فيها فهذا مقتص من قوله و من يأتيه مؤمناً قد عمل الصالحات فإلئك لهم الدرجات العلى ومنه ولو لافعة ربي لكنت من المحضرين ما خوذ من قوله فإلئك في العذاب محضرون وقوله ويوم يقوم الأشهاد مقتص من أربع آيات لأن الأشهاد الملائكة في قوله وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد - والأنبياء في قوله فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً - وأمة محمد عليه الصلوة والسلام في قوله لتكونوا شهداء على الناس - والأعضاء في قوله يوم تشهد عليهم السنتهم الآية كذا في الالتقان في نوع بدائع القرآن •

**فصل الصاد المعجمة • القبض بالفتح** وسكون الموحدة خلاف البسط وأن نزل صرفيه وأرديصت كه اشارت مى كند بسوي عتاب و عدم لطف و تاديب از جانب الله تعالى براي صاحب آن و هر مقامى را لائق آن مقام قبض و بسطى است كذا في لطائف اللغات وقد سبق في فصل الطاء المهملة من باب البناء الموحدة • وعند أهل العروض إسقاط الحرف الخامس الساكن من الركن وذلك الركن يسمى مقبوضاً فمقبوض مفاعيلن مفاعيلن كذا في عروض سيفي وغيره •

**قبض الداخل** عند أهل الرمل اسم شكل صورته هكذا ٠

**قبض الخارج** عند هم اسم شكل صورته هكذا ٠

**القابض** عند الأطباء هو دواء يجمع أجزاء العضو كذا في الموجز في فن الأدوية •

**المقايضة** بلياء المثناة التحتانية كالمضاربة عند الفقهاء هي بيع سلعة بسلعة وقد سبق في فصل

العين من باب السين المهملتين •

**القرض** بالفتح أو الكسر وسكون الراء المهملة شرعاً مال يعطيه من مثلي فيسترد بعينه والدين عند المحققين فعل هو تمليك أو تسليم كما في كفاية الكرماني وغيره من المتداولات وفي القاموس الدين ماله أجل والقرض ما لا أجل له كما في جامع الرموز في فصل لا يجوز بيع مشتري قبل قبضه وفي البرجندي في هذا المقام القرض مال يعطيه من أمواله فيعطيه لغيره ويسترد مثله متى شاء و شرط صحته أن يكون مثلياً والدين أعم منه إذ هو شامل لما وجب ديناً في ذمته لعقد أو استهلاك و ما صار في ذمته ديناً باستقراض فإذا أجل ثمن مبيع حال أو غيره من الديون جاز لأنه حقه فله أن يأخذه سواء كان الأجل معلوماً أو مجهولاً جهالة يسيرة كالحصاد وأن كانت الجهالة متفاحشة كهبوب الريح لا يجوز وأما القرض فلا يجوز تأجيله بمعنى أنه لو أجله عند الاقتراض مدة معلومة أو بعد الاقتراض لا يثبت الأجل وله أن يطالبه في الحال لأنه

عارية والمعير وأن وقت مدة فله أن يستردها من ساعته انتهى •

**القراض** من أسماء المضاربة في لغة أهل الحجاز كما مر •

**فصل الطاء المهملة • القرامطة** هي فرقة من غلاة الشيعة و تسمى بالسبعية وقد مر بيانها في فصل العين من باب السين المهملتين •

**فصل العين المهملة • القرعة** بالفم و سكون الراء طينة مدورة او عجينة مدورة مثلا يدرج فيها رقعة يكتب فيها اسم المتنازعين في قسمة شئ ثم سلم الى صبي يعطي كل واحد من المتنازعين واحدة منهما كذا في جامع الرموز في فصل نكاح القن •

**القطع** بالفتح و مكون الطاء المهملة لغة بمعنى يريدن قال الحكماء القطع فصل الجسم بنفوذ جسم آخر فيه وفيه انه يصدق على الشق الذي يكون بنفوذ آلة مع انه ليس بقطع و لا يصدق على قطع الهيولى و قطع الصورة لانهما ليستا بجسم مع انهما ايضا من القطع و ما قال السيد السند من ان القطع انما يكون في الاجسام اللينة فالصلابة تكون مانعة من القطع فانول في حصرة منزع التحققة في الاحجار الصلبة بنفوذ المنشار و غيره هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة و لا يخفى ان ما ذكره الحكماء بالحقيقة تحقيق للمعنى اللغوي البديهي المعلوم بالضرورة • و عدد المتقدمين من الغراء هو الوف و المتأخرون منهم فرقوا بينهما فقالوا القطع عبارة عن قطع القراءة رأسا فهو كالانتهاء فالقارئ به كالمعرض عن القراءة و الوف عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمنا يتنفس فيه عادة بنية استئناف القراءة لا بنية الاعراض و يجيء في لفظ الوقف في فصل الفاء من باب الوار • و عدد اهل العروض يقع على شيئين القطع في فاعلاتن و القطع في غير فاعلاتن كما وقع في عروض سيفي قال قطع در فاعلاتن باصطلاح آتست كه سبب خفيف او را كه تن است ببندازند و از رتد مجموع او كه علا است حرف ساكن را كه الف است نيز ببندازند و حرف ما قبل الف را كه لام است حاكن سازند پس فاعل شود فعلى بجایش نهند چرا كه فاعل بسكون لام مستعمل نيست و قطع در غير فاعلاتن باصطلاح آتست كه از رتد مجموع حرف ساكن را بيفكنند و حرف ما قبل آنرا ساكن كنند پس چون مستعمل را قطع كنند مستعمل شود بسكون لام مفعول بجایش نهند و هر ركزي كه در وي قطع واقع شود آنرا مقطوع گویند انتهى و في بعض الرسائل العربية القطع اسقاط الآخر الساكن و اسكان ما قبله اذا كان آخر الجزء و تداء مجموعا انتهى و لا يخفى ان هذا تعريف القطع في غير فاعلاتن • و عند بعض النحاة يطلق على الجملة الشرطية كما في الضوء شرح المصباح في بحث الحال • و عند اهل المعاني هو الفصل لكون عطف الجملة الثانية على الاولى موهمل عطفها على غيرها مما يودي الى فساد المعنى كقطع قوله تعالى الله يستهزم بهم من الجملة الشرطية اعنى قوله و اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم فان عطفه عليها يوهم عطفه على جملة قالوا او جملة انا معكم و كلاهما فامد و انما قيد الايهام بكونه موديا الى فساد المعنى لان قولنا زيد قائم و عمرو قاعد و بكر ذاهب مما يوهم فيه عطف الجملة الثالثة على ابي جملتين سابقتين عطفها على الاخرى لكن لفساد فيه و لا يتفاوت المعنى فلا يمالى بهذا الايهام و لا يفصل لذلك و المراد بالايهام اما الدلالة الضعيفة

فحينئذ يتبادر العطف على الغير أو الشك ويكون معلوما بالطريق الأولي وأما التعبير بالايهام لكون المدلول ضعيفا فاسدا وحينئذ يشتمل الكل وإنما سمي قطعا لأن الجملتين كانتا متصلتين لوجود التناصب والجامع فقطعهما لمانع فالفصل فيه كأنه قطع متصل كذا في الاطول في باب الرمل والفصل • وعند الأصوليين يطلق على معنيين أحدهما نفي الاحتمال أصلا والثاني نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا أهم من الأول لأن الاحتمال الناشي من دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم ولإطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماء العلم القطعي في معنيين أحدهما ما يقطع الاحتمال كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالأظهر والنص والخبر المشهور فالأول يسمونه علم اليقين والثاني علم الظمانية هكذا في التوضيح والتلويح في حكم الخاص وفي آخر التقسيم الثالث •

**المقطوع** بمعنى بريدة شدة • وعند أهل العروض هو الجزء الذي فيه القطع كما عرفت • وعند أهل المعاني هو الجملة التي لم تعطف على ما قبلها • وعند المحققين هو حديث روي من التابعين من قوله أو فعله موقوفا عليه وهو ليس بحجة كذا ذكر القسطلاني • وفي شرح المنخبة المقطوع حديث ينتهي إسناده إلى تابعي أو إلى من دونه من أتباع التابعين فمن بعدهم وإن شئت قلت موقوف على فلان أعني أن استعملت الموقوف فيما جاء من التابعين ومن بعدهم فقيده بهم نقل موقوف على عطاء مثلا والفرق بينه وبين المنقطع أن المقطوع من مباحث المتن والمنقطع من مباحث الإسناد كما ستعرفه وقد أطلق البعض المقطوع على المنقطع وبالعكس تجوزا عن الاصطلاح •

**المقطع** بفتح الطاء المخففة على أنه اسم ظرف قيل هو حرف مع حركة أو حرفان ثانيهما ساكن فضرب مركب من ثلثة مقاطع وموسى من مقطعين • وقيل هو الحركة الاعرابية وقد استعمله الشيخ في الشفاء بإزاء الحركة وقد يفسر بالوقف لأنه يقطع هذه الكلام كذا في شرح المطالع في التقسيم الأول للمفرد • ويطلق على مخرج الحرف أيضا ولذا يقال الحرف صوت معتمد على مقطع محقق كما مر والشعراء يطلقونه على بيت يكون في آخر الأشعار به يقطع ويختتم ويسمى مختما أيضا كما في جامع الرموز •

**القطعة** بالكسر والعكون بمعنى ياره • وعند المهندسين تطلق على شيئين أحدهما قطعة الدائرة وهي سطح مستو احاط به القوس والوتر قاعدة لها فمن يجعل الوتر مباينا للقطر يجعل قطعة الدائرة مباينة لنصف الدائرة وهو ما احاط به القوس والقطر ومن يجعله أعم من القطر يجعل قطعة الدائرة أعم من نصف الدائرة وثانيهما قطعة الكرة وهي جسم تعليمي احاط به بعض سطح كروي ودائرة عظيمة كانت أو صغيرة فإن كانت تلك الدائرة عظيمة فهي مسارية لنصف الكرة وتلك الدائرة قاعدتها والنقطة على بسيط قطعة الكرة أن تساوي الخطوط المخرجة منها أي من تلك النقطة إلى محيط قاعدتها قطب القطعة هكذا في خلاصة الحساب وشرحها • وهذا الشعراء هي عبارة عن أبيات

متحدة في الوزن والقافية ولا مطلع لها و تكون القافية فيها في المصراع الثاني من كل بيت و ابيات قطع  
از دو بيت تا صد بيت شايد ويك بيت روا نه مثاله

• شعر •

اي كريمي كه از خزانه غيب • گبر و ترما وظيفه خور داري  
دوستانرا كجا كني محروم • تو كه با دشمنان نظر داري

كذا في جامع الصنائع •

**القطاع** بالضم و تخفيف الطاء عند المهندسين يطلق على شيئين احدهما قطاع الدائرة وهو سطح مستو احاط به قوس و بصفا قطري يحيط به ثلث خطوط فخرج نصف الدائرة ان هو سطح يحيط به خطان القطر والقوس فلا بد ان يكون قطاع الدائرة اكبر من نصف الدائرة او اصغر لانه ان كانت تلك القوس كبيرة من نصف المحيط فهو اكبر و ان كانت صغيرة منه فاصغر بخلاف قطعة الدائرة فانها تكون مساوية لنصف الدائرة ايضا و ثانيهما قطاع الكرة و يسمى بالقطاع المجسم ايضا وهو ايضا اما اصغر من نصف الكرة او اكبر منه فان القطاع الاصغر هو مجموع قطعة الكرة مع مخروط مستدير قاعدته هي قاعدة تلك القطعة و راسه مركز الكرة و الباتي من اسقاط هذا القطاع الاصغر عن تمام الكرة هو القطاع الاكبر و بالجملة فان كان السطح المستدير لتلك القطعة اصغر من سطح نصف الكرة فالقطاع اصغر و ان كان اكبر فاكبر و لا يجوز كونه مساويا لنصف الكرة لعدم تصور المخروط المستدير المذكور اذا كان السطح المستدير لتلك القطعة مساويا لنصف سطح الكرة كما لا يخفى بخلاف قطعة الكرة ان يجوز تساويها لنصف الكرة هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب •

**التقطيع** كالنصريف نزد اهل عروض عبارتست از وزن و وزن سنجیدن كلام است بميزان بحري از بحور شعر كه مقرر كرده اند پس هر چه بميزان بحري از بحور راحت باشد آن موزون است و آنچه بميزان هيچ بحر نيايد ناموزون است و در تقطيع عدد حروف و حركات و سكناات معتبر است و خصوصيت حرف چون اصلى و زائد و خصوصيت حركت مثل ضمه و فتحة و كسرة معتبر نيست ليكن خصوصيت امكدة حركات و سكناات معتبر است پس بلبّل و زيرج هم وزن باشند، اگر چه باعتبار وزن صرفيان مختلف الوزن اند و هر حرف كه در تلفظ آيد معتبر است اگر چه در كتابت در نيايد بدانكه نون تنوين را عروضيان ظاهر ميديويند تا ملفوظ و مكتوب ارزان شعريكسان باشد و التباس نشود كذا في عروض سيفي •

**المقطع** يكسر الطاء المشددة عند الأطباء دواء يقسم المادة الى اجزاء صغارا و ان بقيت على فلظها

كذا في الموجزي من الادوية •

**المقطع** بفتح الطاء المشددة عند اهل البديع ضد الموصل وهو ان يوتى بكلام يكون كل من كلماته

منفصلة الخروب في الكتابة نحو ادرك دارود رزقا كذا في المطول قبيل الخاتمة •

**الإقطاع** هو عند اهل المعاني حذف بعض الكلمة و انكر وروده في القرآن ابن الاثير ورد بعضهم

فحينئذ يتبادر العطف على الغير أو الشك و يكون معلوما بالطريق الأولي واما التعبير بالإيهام لكون المدلول ضعيفا فاسدا وحينئذ يشتمل الكل و انما سمي قطعا لان الجملتين كانتا متصلتين لوجود التناصب والجماع فقتضهما لمانع فالفصل فيه كانه قطع متصل كذا في الاطول في باب الرصل والفصل • و عند الاموليين يطلق على معنيين احدهما نفي الاحتمال اصلا والثاني نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اهم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال و نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم ولانطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماء العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالمظاهر والنص والخبر المشهور فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الظمانينة هكذا في التوضيح والتلويح في حكم الخاص وفي آخر التقسيم الثالث •

**المقطوع** بمعنى بريدة شدة • و عند اهل العروض هو الجزء الذي فيه القطع كما عرفت • و عند اهل المعاني هو الجملة التي لم تعطف على ما قبلها • و عند المحققين هو حديث روي من التابعي من قوله أو فعله موقوفا عليه وهو ليس بحجة كذا ذكر القسطلاني • وفي شرح المنخبة المقطوع حديث ينتهي اسناده الى تابعي أو الى من دونه من اتباع التابعين فمن بعدهم وان شئت قلت موقوف على فلان اعني ان استعملت الموقوف فيما جاء من التابعين ومن بعدهم فقيده بهم نقل موقوف على عطاء مثلا والفرق بينه وبين المنقطع ان المقطوع من مباحث المتن والمنقطع من مباحث الاسناد كما ستعرفه وقد اطلق البعض المقطوع على المنقطع وبالعكس تجوزا عن الاصطلاح •

**المقطع** بفتح الطاء المخففة على انه اسم ظرف فيل هو حرف مع حركة او حرفان ثانيهما ساكن فضرب مركب من ثلاثة مقاطع وموسى من مقطعين • وقيل هو الحركة الاعرابية وقد استعمله الشيخ في الشفاء بازاء الحركة وقد يفسر بالوقف لانه يقطع عنده الكلام كذا في شرح المطالع في التقسيم الاول للمفرد • ويطلق على مخرج الحرف ايضا ولذا يقال الحرف صوت معتمد على مقطع محقق كما مر والشعراء يطلقونه على بيت يكون في آخر الاشعار به يقطع ويختم ويسمى مختما ايضا كما في جامع الرموز •

**القطعة** بالكسر والكون بمعنى يارة • و عند المهندسين تطلق على شيئين احدهما قطعة الدائرة وهي سطح مستو احاط به القوس والوتر قاعدة لها ومن يجعل الوتر مباينا للقطر يجعل قطعة الدائرة مباينة لنصف الدائرة وهو ما احاط به القوس والقطر ومن يجعله اعم من القطر يجعل قطعة الدائرة اعم من نصف الدائرة وثانيهما قطعة الكرة وهي جسم تعليمي احاط به بعض سطح كروي ودائرة عظيمة كانت او صغيرة فان كانت تلك الدائرة عظيمة فهي مساوية لنصف الكرة وتلك الدائرة قاعدتها والنقطة على بسيط قطعة الكرة ان تساوي الخطوط المخرجة منها اي من تلك النقطة الى محيط قاعدتها قطب القطعة هكذا في خلاصة الحساب وشرحه • و عند الشعراء هي عبارة عن ابيات



متعددة في الوزن والقافية ولا مطلع لها وتكون القافية فيها في المصراع الثاني من كل بيت و أبيات قطعه  
از دو بیت تا صد بیت شاید و یک بیت روانه مثاله

• شعر •

ای کریمی که از خزانه غیب • گبر و ترما وظیفه خور داری

دوستسارا کجا کنی محروم • تو که با دشمنان نظر داری

کذا فی جامع الصنائع •

**القطاع** بالضم و تخفيف الطاء عند المهندمين يطلق على شيئين أحدهما قطاع الدائرة وهو سطح مستو احاط به قوس ونصفا قطري يحيط به ثلث خطوط فخرج نصف الدائرة ان هو سطح يحيط به غطان القطر والقوس فلا بد ان يكون قطاع الدائرة اكبر من نصف الدائرة او اصغر لانه ان كانت تلك القوس كبيرة من نصف المحيط فهو اكبر و ان كانت صغرة منه فاصغر بخلاف قطعه الدائرة فانها تكون مساوية لنصف الدائرة ايضا و ثانيهما قطاع الكرة ويسمى بالقطاع المجسم ايضا وهو ايضا اما اصغر من نصف الكرة او اكبر منه فان القطاع الاصغر هو مجموع قطعة الكرة مع محروط مستدير قاعدته هي قاعدة تلك القطعة و راسه مركز الكرة و الباقي من اسقاط هذا القطاع الاصغر عن تمام الكرة هو القطاع الاكبر وبالجملة فان كان السطح المستدير لتلك القطعة اصغر من سطح نصف الكرة فالقطاع اصغر و ان كان اكبر فاكبر و لا يجوز كونه مساويا لنصف الكرة لعدم تصور المحروط المستدير المذكور اذا كان السطح المستدير لتلك القطعة مساويا لنصف سطح الكرة كما لا يخفى بخلاف قطعة الكرة اذ يجوز تساويها لنصف الكرة هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب •

**التقطيع** كالصرف نرد اهل عروض عبارتست از وزن و وزن سنجیدن كلام است بميزان بحري از بحر شعر که مقرر کرده اند پس هرچه بميزان بحري از بحر راحت باشد آن موزون است و آنچه بميزان هيچ بحر نيابد ناموزون است و در تقطيع عدد حروف و حركات و سکنات معتبر است و خصوصيت حرف چون املی و زائد و خصوصيت حرکت مثل ضمه و فتحة و كسرة معتبر نيست ليكن خصوصيت امكدة حركات و سکنات معتبر است پس بَلْبَل و زَبْرَج هم وزن باشند، اگرچه باعتبار وزن هريشان مختلف الوزن اند و هر حرف که در تلفظ آيد معتبر است اگرچه در کتابت در نيابد بدانکه نون تنوين را عروضيان ظاهر مي نويسند تا ملفوظ و مكتوب اوزان شعريکسان باشد و التباس نشود کذا في عروض سيفي •

**المقطع** يكرر الطاء المشددة عند الأطباء دواء يفهم المادة التي اجزاء صغار ان بقيت على غلظها

انذا في الموجز في فن الادوية •

**المقطع** بفتح الطاء المشددة عند اهل البديع ضد الموصل وهو ان يوتى كلام يكون كل من كلماته

منفصلة الحروف في الكتابة نحو ادرك دارود رزفا کذا في المطول قبيل الخاتمة •

**الاقطاع** هو عند اهل المعاني حذف بعض الكلمة و انكر دروده في القرآن ان الاثير و در بعقهم

وجعل منه فواتح السور على القول بان كل حرف منها اسم من اسمائه تعالى و ادعى بعضهم ان الله في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم اول كلمة بعض ثم حذف الباقي ومنه قراءة و نادوا يا مال بالترخيم و لما معها بعض العاصف قال ما اغذى اهل النار عن الترخيم واجاب بعضهم بانهم من شدة ما هم فيه عجزوا عن اتمام الكلمة ويدخل في هذا حذف همزة انا في قوله لكذا هو الله ربي اذ الاصل لكن انا حذفت همزة انا تجفيفا و ادغمت الذون في الذون كذا في الاتقان في فصل الحذف •

**الانقطاع** هو في اصطلاح المفاظرة اختتام البحث و ذلك اما بثبوت دعوى المستدل او دعوى المعارض و انتقال القائس من علة الى اخرى لاثبات حكم القياس يعد في عرفهم انقطاعا اذ لم يثبت الحكم بالعلة الاولى هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح في فصل الانتقال • وعند المحدثين هو كون الحديث منقطعاً قالوا المنقطع حديث لم يتصل بسندة سواء سقط ذكر الراوي من اول الاسناد او وسطه او آخره سواء كان الراوي الساقط واحداً او اكثر مع التوالي او غيره فيستعمل المرسل و المعلق و المعضل و المدلس الا ان الغالب استعماله في رواية من دون التابعي عن الصحابي كمالك عن ابن عمر وهو الصحيح المشهور و ذلك السقوط يسمى بالانقطاع و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المرسل في فصل اللام من باب الرأء المهمة و يعرف الانقطاع بمجيئه بوجه آخر بزيادة رجل و عرف انه لا يتم الاسناد الا معه • قيل اظاهر ان مناط العلم به على معرفة عدم تمام اسناده لا على مجيئه من وجه آخر • و قيل هو ما سقط من سند واحد فقط او اكثر لكن بشرط عدم التوالي بان لا يزيد في كل موضع من الاسناد عن واحد فيستعمل المرسل و المدلس دون المعضل عند من اشترط التوالي فيه و اما عند من لم يشترط التوالي فيه فبينه و بين المعضل عموم من وجه لوجود المنقطع فقط فيما الساقط واحد و المعضل فقط فيما الساقط اكثر من واحد مع التوالي و اجتماعهما فيما الساقط اكثر من واحد مع عدم التوالي وكذا الحال بينه و بين المعلق لاجتماعهما فيما الساقط واحد من مبادي السند و وجود المنقطع فقط فيما الساقط لا من مبادي السند و وجود المعلق فقط فيما الساقط اكثر من واحد من مبادي السند وكذا الحال عند من قيد السقوط في المعلق بالتصرف من مصنف فيجتمعان فيما الساقط واحد من مصنف و وجد المنقطع فقط فيما لم يكن من مصنف و المعلق فقط فيما الساقط اكثر من الواحد • و قيل هو ما سقط من وسط سند واحد فقط او اكثر الى آخر ما مر كما وقع في مقدمة ترجمة المشكوة فعلى هذا لا يشتمل المرسل و المعلق و المعضل عند من اشترط السقوط في المعضل من الوسط و اما عند من لم يشترط ذلك فبينه و بين المعضل عموم و خصوص من وجه لاجتماعهما فيما الساقط اثنان من الوسط و وجود المعضل فقط فيما الساقط اثنان من غير الوسط و وجود المنقطع فقط فيما الساقط واحد فقط من الوسط و قال في التلويح ان ترك الراوي واسطة واحدة بين الراويين منقطع انتهى فعلى هذا هو مبادئ للمعضل و اعم من وجه من المرسل و المعلق و قال القسطلاني هو ما سقط من رواة واحد قبل الصحابي وكذا من مكلفين او اكثر

بحيث لا يزيد كل حقل منها على راء واحد انتهى • فهذا بعينه هو القول الثاني الا انه لا يشتمل السقوط من آخر السند وقيل هو ما اخذ فيه رجل قبل التابعي محدثا كان الساقط او مبهما كرجل او شيخ وقيل هو ما روي عن تابعي او من بعده قولا او فعلا ورد بان هذا هو المقطوع الا ان يرتكب التجوز في الاصطلاح على ما مر في المقطوع هذا كله ما يستفاد من شرح النخبة وشرحه وخلاصة الخلاصة وغيرها • والمنقطع عند النجاة قسم من المستثنى مقابل للمتصل •

القلع بالكسر وسكون اللام هو يوم زوال الحمى كما في بحر الجواهر •

القلاع بالضم والتخفيف عند الاطباء هو بثرات تكون في جلدة الفم و اللسان فما كان منها دغصا وصار فرحة خص باسم الاكلة والقروح الخبيثة و جمعه الاقتاع •

قلاع الاذن هو شقاق يعرض في اصل الاذنين يرشح بالمدة و الماء الاصفر و اكثر ما يحدث ذلك بالاطفال كذا في بحر الجواهر •

القناعة بالفتح و تخفيف الذون عند العارفين هي الرضاء بالقسم • وقيل ترك ما في ايدي الناس واظهار ما في يديك • وقيل هي ان لاتأخذ شيئا من احد ولا تمنع شيئا من احد كذا في خلاصة السلوك • الاتقاعى بكسر الهمزة يطلق على الفياس الخطابي هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات وقد يطلق على المغنع في بادى النظر وان لم يكن اقتاعيا حقفية كذا في المحاكمات في ابطال الجزء الذي لا يتجزئ •

فصل الفاء • القذف بالفتح وسكون الذال المعجمة لغة الرسمي عن البعيد ثم استعير للشتم والعيب لكن ما في الصحاح و الاساس ناظر الى انه حقيقة في السب لكن في الاختيار انه لغة الرمي مطلقا وشروعا رمي مخصوص وهو الرمي بالزنا والغسبة اليه كذا في جامع الرموز في فصل المعان •

القطف بالفتح وسكون الطاء المهملة عند اهل العروض اسقاط متحركين من العاصلة الصغرى والجزء الذي فيه القطف يسمى مغطوفا مغطوف مفاعلتن فعولن اذ لا يبقى بعد حذف متحركين من علتن كلمة مستعملة فوضع موضعه فعولن هكذا في عنوان الشرف • وفي رسالة قطب الدين السرخسي هو الحذف بعد العصب والحذف اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء والعصب تسكين الخامس انتهى والمآل واحد لان الحذف بعد العصب لا يتصور الا اذا وقع سبب ثقيل بعد ثلثة احرف و يتعقبه سبب خفيف ولا يبعد ان يسمى مثل هذين السببين المتواليين فاصلة مغرى باعتبار مجموعهما ولا يتحقق هذا الاجتماع في شئ من اوزان الاصول الذمانية الا في مفاعلتن و مآل هذا العمل في مفاعلتن واحد الا ان في الحذف بعد العصب تطويل عمل فالعمل الاول اولى •

فصل اللام • القبلة بالكسر وسكون الموحدة لغة الجهة وعرفا ما يصاح الى نحوها من الارض السابعة

الى السماء الصابغة مما يحاذي الكعبة وهى اى الكعبة قبلة لاهل مكة ومكة لاهل الحرم والحرم لافاتحي  
على ما قال بعض المشايخ توسعة على الناس كما في المفاتيح وقال الزندريسي ان المغرب قبلة لاهل المشرق  
وبالعكس والجنوب لاهل الشمال وبالعكس كذا في جامع الرموز •

**القبول** عند الفقهاء عبارة عن لفظ صدر عن احد المتعاقدين ثانيا و يقابله الاجاب وفي العارفية  
حاشية شرح الوقاية في كتاب النكاح الاجاب عبارة عن لفظ صدر عن احد المتعاقدين اولا اى التلفظ به  
اولا من ابي جانب كان سمي به لانه ثبت الجواب على الآخر بنعم اولا كانه قيل سماه اجابا لانه موجب وجود  
العقد اذا اتصل به القبول والقبول عبارة عن لفظ صدر من الآخر ثانيا فيكون القبول جوابه انتهى كلامه • وعند  
الحكماء والمتكلمين يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما مطلق امكان الاتصاف بامر سواء  
كان وجود الموصوف متقدما على وجود الصفة بالزمان اولا وحاصله الامكان الذاتي والثاني الانفعال  
التجديدي ويقال له القوة والاستعداد ايضا وهو عبارة عن امكان اتصاف شئى بصفة لم يحصل له بعد  
مع وجود حالة يحصل بها وهو بهذا المعنى لا يجامع الفعلية والحصول في شئى بل اذا طرأ عليه تلك  
الصفة بطل هذا المعنى والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وان عرض لهما تقابل التضاييف باعتبار  
بخلاف المعنى الاول وما يقال من ان القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرنا اذ ليس المراد  
منه ان القابل في وقت كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول بل المراد ان ذات  
القابل بعد حصول المقبول فيها يجب ان يكون محلا له والا لم يكن القابل قابلا هذا خلاف وكما ان القبول  
لا يجامع الفعل كذلك القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما متقابلين ايضا الا ان  
التقابل هناك حقيقي وهذا مشهورى وللامكن بالمعنى الاول اى الذاتي مشابهة بالاستعداد ولذا يطلق  
عليه لفظ القبول ايضا كذا في شرح هداية الحكمة الصدري في فصل الهيولى • وعند المنجمين يطلق على  
نوع من الاتصال كما نجى في فصل اللام من باب الهاء •

**القابل** هو المنفعل ويصمى بالمادة والمحل ايضا كما مر في فصل اللام من باب الحاء المهمة  
قال الصوفية القابل هو الاعيان الثابتة من حيث قبولها نفي الوجود من الفاعل الحق وتجليه العائم الذي  
هو فعله كذا في شرح الفصوص في الفص الاول •

**المقبول** هو شئى يوجد فيه صفة القبول منه عند المحدثين حديثى يوجد فيه صفة القبول من  
عدالة الراوى وصدقه وعلى هذا القياس والمعبرلات عند المتكلمين والمنطقيين قسم من المقدمات الغير  
اليقينية وهي قضايا تؤخذ من حسن الظن فيه انه لا يكذب كالمأخوذات من العلماء الاختيار والحكماء الابرار  
بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم يقينية مستعملة في  
الدولة البرهانية هكذا في شرح المواقف وحاشية •

**الاقبال** مصدر من باب الافعال و هو عند المنجمين عبارة عن كون الكوكب في الوند و يقابله الادبار كما مر في فصل الرو من باب الدال المهملتين •

**الاستقبال** هو في العرف اسم للزمان الآتي و منه الفعل المستقبل و هو الفعل الدال على الزمان الآتي • وعند المنجمين مقابلة الشمس و القمر والجزء الذي يقع فيه القمر وقت الاستقبال يسمى جزء الاستقبال ان كان الاستقبال واقعا في الليل وان كان واقعا في النهار فموضع الشمس يسمى بجزء الاستقبال وان كان الاستقبال في احد طرفي الليل فالجزء الذي يكون اقرب الى الافق الشرقي يسمى بجزء الاستقبال و قد سبق في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم •

**المقابلة** هي عند المنجمين كون الكوكبين بحيث يكون البعد بينهما بقدر نصف فلك البروج ككون الزهرة في اول درجة الحمل و المريخ في اول درجة الميزان و مقابلة الشمس والقمر يسمى استقبالا و امتلاء • وعند المحاسبين عبارة عن اسقاط الاجناس المشتركة في كل واحد من المتعادلين اي المتساويين وهذا مستعمل في علم الجبر والمقابلة مثاله شيى وعشرة اعداد يعدل صائة فالجنس المشترك في الطرفين المتعادلين والعشرة التي هي من حذس العدد توجد في كل واحد من شيى وعشرة ومائة فاذا اسقطها من الطرفين بقي شيى معادلا لتسعين فهذا الاسقاط هو المقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب وعند اهل البديع هي ان يوتى بمعنيين متوافقين او بمعان متوافقة ثم يقابل ذلك على الترتيب و يسمى بالتقابل ايضا • و اما ما وقع في العضدي من ان التعادل ذكر معنيين متقابلين فقد قال السيد السند انه خلاف المشهور فان ما ذكره تفسير للمطابقة والتقابل قسم منها و هو ان يوتى بمعنيين الى آخرة الا انه لامناقشة في الاصطلاحات فجاز ان يطلق التعادل على ما يسمى مطابقة و بالعكس ثم المراد بالتوافق خلاف التعادل لا ان يكونا متناسبين ومتماثلين فان ذلكا غير مشروط في المقابلة • قيل يختص اسم المقابلة بالاضافة الى العدد الذي وقع عليه المقابلة مثل مقابلة الواحد بالواحد و ذلك قليل جدا كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ومقابلة الاثنين بالاثنيين كقوله فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا ومقابلة الثلاثة بالثلاثة كقول الشاعر • شعر • وما احسن الدين والدنيا اذا اجتمعا • و ابداع الكفر والافلاس بالرجل • ومقابلة لاربعة بالاربعة نحو فاما من اعطى واتقى ومدق بالحسنى فسنيصرة للعسرى واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيصرة للعسرى والمراد باستغنى انه رهد فيما عند الله تعالى كانه مستغن عنه والاستغناء مستلزم عدم الاتقاء المقابل للاتقاء فان المقابلة قد يتركب بالطباق وقد يتركب مما هو يلحق بالطباق ومقابلة الخمسة بالخمسة كقوله تعالى ان الله لا يستجيب آيات قابل بين بعوضة مما فوقها وبين فاما الذين امنوا واما الذين افروا بين فضل ويهدي و بين يذنبون وميثاقه ويقطعون و ان يوصل ومقابلة الستة بالستة كقوله تعالى بين للناس حسب الشهوات من النساء الآية ثم قال قل ان النبىكم الآية قابل الجنات والانهار والخلد والارواح



والتطهير والرضوان بازاء النساء والبنين والذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحراث ونسب بعضهم  
المقابلة الى ثلاثة انواع نظيري ونقيضي وخلافي مثال الاول مقابلة السنة بالنوم في قوله تعالى لا تأخذوا  
سنة ولا نوم فانهما من باب الرقاد المقابل باليقظة في آية وتحسبهم ايقاظا وهم رقود فهذه آية مثال  
النقيضي ومثال الخلافي مقابلة الشر بالشر في قوله تعالى اذا لاذبوا اشر اربد بهم في الارض ام اراد بهم زهم  
رشدا فانهما خلافتان لانقيضان فان نقيض الشر الخير والرشد البغي قال ابن ابي الاصبع الفرق بين الطباق  
والمقابلة من وجهين احدهما ان الطباق لا يكون بين ضدتين فقط والمقابلة لا يكون الا بمآزاد من الربعة الى  
العشرة وثانيهما ان الطباق لا يكون بالاضداد والمقابلة تكون بالاضداد وبغيرها قال السكاكي ومن خواص  
المقابلة انه اذا شرط في الاول امر شرط في الثاني ضد ذلك الامر نحو فاما من اعطى واتقى آية فانه لما  
جعل في الاول التيسير مشتركا بين الاعطاء والاتعاء والتصديق جعل ضده مشتركا بين اضدادها فعلى هذا  
لا يكون البيت المذكور سابقا من المقابلة عنده لانه اشترط في الدين والدنيا الاجتماع ولم يشترط في الكفر  
والانفلاس ضده وقال السيد السند ظاهر هذا الكلام انه لا يجب ان يكون في المقابلة شرط لكن اذا اعتبر  
في احد الطرفين شرط وجب اعتبار ضده في الطرف الآخر ثم ان السكاكي مثل في المطابقة بقوله تعالى  
فليضئوا قايلا وايضا كثيرا ولا شك انه مندرج عنده في المقابلة ايضا اذ لم يجب فيها اعتبار الشرط ومن  
ذلك يعلم انتفاء التباين بين المطابقة والمقابلة واذا توهم في احدهما عرف كونها اخص من المطابقة هذا  
كانه خلاصة ما في المطول وحواشيه والاتقان وقد يطلق المقابلة على المشاكلة ايضا كما مررو على هذا وقع  
في الايضوي معنى قوله تعالى الله يستهزئ بهم اي يجازيهم على استهزئهم سمي جزاء الاستهزاء باسمه كما  
سمي جزاء السيئة مئة بمقابلة اللفظ بالمفرد وعدد الحكماء هي امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من  
جهة واحدة ويسمى بالتقابل ايضا والشيذان يسميان بالمتقابلين وهو قسم من التخالف وليس المراد بامتناع  
الاجتماع امتناعه في نفس الامر لان المفهومين المتخالفين قد يمتنع اجتماعهما في نفس الامر مع عدم  
تقابلهما كالموت مع العاقل والقدرة بل امتناع الاجتماع في العقل بان لم يجوز العقل اجتماعهما ثم امتناع تجويز  
الاجتماع الذي هو عبارة عن حصول الشئيين معا اما بامتناع تجويز الحصول او بامتناع المعية والاول  
ليس بمواد اذ المتقابلان لا يمتنع حصولهما في المحل فضلا عن التجويز فتعين الثاني وامتناع تجويز معيتهما  
في المحل يستلزم تجويز تعاقبهما فنصار معنى التعريف ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع شخصي  
جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل التبدل دون الاجتماع من جهة واحدة و  
انذفع ما قيل ان الاعتبار في مفهوم المتقابلين نسبة كل منهما الى محل واحد واما انه يجب ان يجوز  
العقل ثبوت كل منهما فيه بدلا عن الآخر فلا والمراد بمجرد الملاحظة ان لا يلاحظ ما في الواقع من ثبوت  
احدهما لا ان لا يلاحظ شئ آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج عنهما فلا يرد ما قيل

ان العقل يجوز ثبوت الوحدة و الكثرة مثلا بمجرد النظر الى مفهوميهما و عدم التجويز انما كان بملاحظة ان محل الوحدة جزء لمحل الكثرة فتتحقق المقابلة بالذات بين الوحدة و الكثرة مع انه لا تقابل بالذات بينهما كما تقرر والمراد بامتناع الاجتماع امتناعه بحسب الحلول لا بحسب الصدق والحمل فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تبايضا فلا يدخل نحو الانسان و الفرس في المتقابلين بخلاف مفهومي البياض و الالبياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد ان قلت الالبياض ليس له حلول من المحل لانه مختص بالموجودات قامت الحلول اعم من ان يكون حقيقيا او شبيها به و اتصاف المحل بالالبياض اتصاف خارجي شبيه بالحلول فالمراد بالاجتماع الاتصاف سواء كان بطريق الحلول اولا و اجاب شارح حكمة العيين عنه بتعميم امتناع الاجتماع حيث قال عدم الاجتماع اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب القول و الحمل و فيه ما عرفت و فيد من جهة واحدة لادخال المتضايفين كالابوة و البنوة العارضتين لزيد من جهتين فعلى هذا لاتضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها فان الموضوع هو المحل المستغني عما يحل فيه فالجسم و الهوى و المفارق ليس لها محل و الصورة النوعية و الجسمية و ان كان لهما محل لكنهما ليسا مستغنيين عنه و اعتبر بعضهم المحل مطلقا و اذ لك اثبت التضاد بين الصور النوعية للعناصر بخلاف الصور الجسمية لتمثلها و بخلاف الصور النوعية الادراك لاختصاص كل صورة منها بمادتها لا يمكن زوالها عن مادتها فلا يصح اعتبار نسبتها الى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه فلا تقابل بينهما \* التقسيم \* المتقابلان اما وجوديان اي ليس الساب داخلا في مفهوم شيى منهما اولا و على الاول اما ان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان و على الثانى يكون احدهما مجرديا و الآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودى فهما العدم و الملكة و الا فهما السلب و الايجاب فالقابل اربعة اقسام تقابل التضاد و تقابل التضايف و قد سبقا في باب التضاد المعجمة و تقابل العدم و الملكة و تقابل السلب و الايجاب ثم المتقابلان تقابل العدم و الملكة قسمان لانهما ان اعتبر نسبتتهما الى قابل الامر الوجودى و اعتبر قبوله لذلك الامر في ذلك الوقت فهما العدم و الملكة المشهوريان كالكويس فانه عدم للحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتجيا بخلاف الامر فانه لا يقال له كوسج اذ ليس من شانه للحية في ذلك الوقت و ان اعتبر نسبتتهما اليه و اعتبر قبوله له اعم من ذلك سواء كان بحسب شخصه في ذلك او قبله او بعده او بحسب نوعه كالعبي لاكمه و عدم الحية للمرأة او بحسب جنسه القريب كالعبي للعقب فان البصر من شان جنسها القريب كالحيوان او جنسه البعيد كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجنس الذي هو فوق قابل للحركة الارادية فهما العدم و الملكة الحقيقيتان فالعدم الحقيقي هو عدم كل معنى وجودى يكون ممكنا للشيى بحسب الامر الربعة و العدم المشهورى هو ارتفاع المعنى الوجودى بحسب الوقت الذي يمكن حصوله فيه فالمتقابلان

تقابل العدم والملكة هما المتقابلان تغابل السلب و الايجاب باعتبار النسبة الى المحل المقابل وهو المذكور في التجريد لكن قال المحقق الدراني ان مجرد امتناع الاجتماع بالنسبة الى الموضوع المقابل لا يكفي في العدم والملكة بل لابد مع ذلك ان تكون النسبة اليه مأخوذة في مفهوم العدمي \* فائدة \* المتقابلان تغابل التضاد قد يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج بالنسبة الى محل واحد كالسواد والبياض ولا يلزم كونهما موجودين بل ان يكون السلب جزوا من مفهومهما وكذا الحال في المتضايقتين عند من قال بوجود الاضافات في الخارج \* واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج وكذا الحال في العدم والملكة كالبحر مثلا فانه بحسب الوجود الخارجي في المحل يقابل العمي بحسب اتصاف المحل به بخلاف الايجاب والسلب فانه لا يكون لهما وجود في الخارج ابدا لانهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا لانهما بمعنى ثبوت النسبة وانتفاؤها الذين هما جزء القضية ومد يعبر عنهما بوقوع النسبة ولا وقوعها ايضا فهما يوجدان في الذهن حقيقة او في القول اذا عبر عنهما بعبارة مجازا وهذا معنى ما قيل ان تغابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد اي الاعتقاد وليس المراد بالايجاب والسلب ههنا ادراك الوقوع و ادراك الالوقوع اذ هما بهذا المعنى متقابلان تغابل التضاد لكونهما قسما من العلم قائمين بالذهن قيام العرض بمحله \* فائدة \* قال الشيخ في الشفاء المتقابلان بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرسية والافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس و زيد ليس بفرس انتهى وهذا كلام ظاهري اذ لا تغابل بين الفرسية والافرسية الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان حينئذ الى القضيتين بالقوة واذا اعتبر مفهوم الفرسية ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئ بان يكون مفهوم الافرسية حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرسية ولا سلب في الحقيقة ههنا ان السلب رفع الايجاب والايجاب انما يرد على النسبة وهو ظاهر فكذا السلب فاذا عبرت عن مفهوم واحد ولم تعتبر معه نسبته الى مفهوم آخر لا يمكنك تصور وقوع اولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد ضرورة فمفهوما افرسية والافرسية الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في نفسيهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار وبأجملته فمعنى كلام الشيخ على تشبيه الاعتبار الذاتي بالاعتبار الاول في كون المفهومين في كل منهما في غاية التباعد فيراد بالايجاب وجود اي معنى كان سواء كان وجوده في نفسه او وجوده بغيره وبالسلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه اولا وجوده بغيره \* فائدة \* التغابل بالذات بمعنى انتفاء الواسطة في الاثبات والثبوت والعروض انما هو بين الايجاب والسلب وبغيرهما من الاقسام انما يثبت التغابل فيها لان كل واحد منها مستلزم لسلب الآخر ولولا ذلك الاستلزام لم يتقابلا فان معنى التغابل ذلك الاستلزام فتقابل الايجاب والسلب اقوى \* وقيل بل هو التضاد لانه في المتضاديين مع السلب الضمني امر آخر وهو غاية الخلاف بالمتبهة

في التضاد الحقيقي والمراد بالذات في قولهم تقابل الوحدة والكثرة ليس بالذات انتفاء الواسطة في العروض ولا تقابل بين الاعداد لامتناع كون عدم المطلق مقابلا لعدم المطلق والا لزم تقابل الشيء لنفسه وكذا لعدم المضاف لكونه جزءا منه • فائدة • المتقابلان بالاجاب والسلب يكون احدهما كاذبا فقط وهو ظاهر وسائر المتقابلين يجوز ان يكذبا اما المضافان فيدخلو المحل منهما كقولك زيد بن عمر ابيوه اذا لم يكن واحدا منهما واما عدم والملكة فلذلك ايضا اما المشهوريان فكقولك بصير او اعمى للجنين واما الحقيقيان فكقولك للهواء البحت مستدير او مظلم واما الضدان فعند عدم المحل كقولك لزيد المعدوم هو ابيض او اسود وعند وجود المحل ايضا لاتصافه بالوسط كالفاتر للماء الذي ليس بحار ولا بارد او لخلوه عن الوسط كالشفاف فانه خال عن السواد والبياض اذا لون له هذا كله خلاصة ما في شرح الموافف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم وشرح حكمة العين •

**التقابل** عند اهل البديع والحكماء هو المقابلة وقد عرفت قبيل هذا •

**التقليل** عند القراء هو الامالة كما يجيء في فصل اللام من باب الميم •

**المقل** بكسر القاف وتشديد اللام عند المحدثين هو الشخص الذي لم يرو عنه الا واحد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم قالوا الراوي قد يكون مقلا من الحديث فلا يكثر الاخذ عنه كذا في شرح النخبة وشرحه في بيان الطعن بالجهالة وقد سبق في لفظ المجهول ايضا •

**القول** بالفتح وسكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ المركب وسمى المؤلف ايضا وقد سبق في فصل الجاء الموحدة من باب الراء المهملة • وفي شرح التهذيب القول في عرف المنطق يقال للمركب سواء كان مركبا عقليا او لفظيا انتهى والموصل القربب الى التصور يسمونه قولا شارحا لشرحه ماهية الشيء ومعرفا بالكسر ايضا كذا في شرح المطالع •

**القول بالموجب** هو عند الاصوليين من انواع الاعتراضات وهو التزام السائل ما يلزم المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وحاصله دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يقرهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال الخنفي القتل بالمتنقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيرد القول بالموجب فيقول المعترض عدم المغااة ليس محل النزاع بل محل النزاع وجوب القصاص ولا يقتضي ايضا محل النزاع ان لا يلزم من عدم مناماته للوجوب ان يجب واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس مراده كما في مسألة تثليث المصحح فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الغرض ثلث مرات والسائل يحمل التثليث على جعله ثلثة

أمثال الغرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال امر بتوهم انه ماخذ الخصم ومذهبه وهو يمنع كونه ماخذاً لمذهبه فلا يلزم من ابطال ابطال مذهبه كما يقول الشافعي في مسألة القتل بالمتقل المذكورة التفارث في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتموسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيرد القول بالموجب فيقول الحنفي الحكم لا يثبت الا بارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط بعد قيام مقتضي وهذا غاية عدم مانع خاص ولا يستلزم ارتفاع الموانع ولا وجود الشرائط ولا وجود المقتضي فلا يلزم ثبوت الحكم الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية كما يقول الشافعي في الوضوء ما ثبتت قرية فشرطه الذية كالصلوة ويسكت عن ان يقول الوضوء ثبتت قرية فيرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم من اين يلزم ان يكون الوضوء شرطه الذية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما يذتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلباً كما في مسألة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية لاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية فلا يرد القول بالموجب بل المنع اي منع تلك المقدمة وعدد اهل البديع هو من المحسنات المعنوية قال ابن ابي الاصبع وحقيقته رد كلام الخصم من فكوى كلامه وقال غيره وهو قسمان احدهما ان يقع صفة في كلام الغير كناية عن شئيين اثبت له اي لذلك السببي حكم فتثبتها لغيره اي تثبت انت في كلامك تلك الصفة لغير ذلك الشئيين كقوله تعالى يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعرم منها الاذل والله العزة و لرسوله الآية والاعر رفع في كلام المناقذين كناية عن فريقهم والاذل عن فريق المؤمنين واثبت المنافقون لفريقهم اخراج المؤمنين من المدينة فاثبت الله في الرد عليهم صفة العزة لغير فريقهم وهو الله ورسوله والمؤمنون فكانه قيل صحيح ذلك ليخرجن الاعر منها الاذل لكنهم الاذل المخرج والله ورسوله الاعز المخرج كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن وثانيهما حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراده مما يحتمله بذكر متعلقه فقوله بذكر متعلقه متعلق بالحمل و مما يحتمله حال اي حال كون خلاف مراده من المعاني التي يحتملها ذلك اللفظ كقول الشاعر • شعر • قلت ثقلت ان اتيت مرارا • نال ثقلت كاهلي بالايادي • نلفظ ثقلت وقع في كلام الغير بمعنى حملتك المثونة و ثقلتك بالاتيان مرة بعد اخرى وقد حملة على تنقيل عاتقه بالايادي والمنى والنعم في الاتقان ولم ار من ارد لهذا القسم مثالا من القرآن وقد ظفرت بآية منه وهي قوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم •

المقول في جواب ما هو عند المنطقيين هو الدال على ماهية المسئول عنها بالمطابقة كما اذا سئل عن الانسان بما هو فاجيب بالحيوان الناطق فانه يدل على ماهية الانسان بالمطابقة واما جزؤه فان



كان مذكورا في جواب ما هو بالمطابقة أي بلفظ يدل عليه بالمطابقة يسمى واقعا في طريق ما هو لان المقول في جواب ما هو طريق ما هو و هو واقع فيه كالحيوان او الناطق و ان كان مذكورا في جواب ما هو بلفظ يدل عليه بالتضمن يسمى داخلا في جواب ما هو كمفهوم الجسم او النامي او الحساس او المتحرك بالارادة فانه جزء معنى الحيوان الناطق المقول في جواب ما هو وهو مذكور فيه بلفظ الحيوان الدال عليه بالتضمن كذا في شرح الشمسية في بحث النوع •

**المقولة** هي عند الحكماء يطلق على الجوهر و الاعراض في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و من اصطلاحات القوم اطلاق المقولة على الجوهر و الاعراض التسعة فيقولون المقولات عشرة وجه الاطلاق كونها محمولات اذا كانت المقولة بمعنى المحمول او كونها بحيث يتكلم فيها اذا كانت بمعنى الملفوظ و التاء للمبالغة او للنقل من الوصفية الى الاسمية •

**الاقالة** لغة الاسقاط والرفع و شرعا رفع الدبع السابق و قد يقال انها من القول و الهمزة لازالة كاشكيت و معناها ازالة القول السابق و هي تثبت بلفظين احدهما يعبر به عن الماضي و الآخر عن المستقبل كما اذا قال اولني فقال اقلت و قال محمد رحمه الله تعالى لا يصح الا بلفظي ماض كذا في البرجندي شرح مختصر الوفاة •

**فصل الميم • القدم** بفتح القاف و الدال المهملة في اللغة الرجل و عند الرياضيين عبارة عن سبع المقياس و قد سبق في لفظ الظل في فصل الام من باب الظاء المعجمة و قدم در اصطلاح صوفيه عبارتست از سابقه كه حكم كرده است بآن حق بر بنده ازلا و كامل ميشود بنده بآن كذا في لطائف اللغات •

**القدم** بالكسر و فتح الدال ديرينه شدن كما في الصراح و بقباله الحدوث و هما صفتان لوجود و اما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما و قد يوصف بهما بعدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم و للمسبوق به حادث ثم كل من القدم و الحدوث قد يؤخذ حقيقيا و قد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا و يسمى قدما ذاتيا و حاصله عدم احتياج الشيء في وجوده الى غيره في حال ما اصلا حتى يكون القديم ما لا يحتاج في وجوده في وقت ما الى غيره و هو يستلزم الوجوب و القديم بهذا المعنى يستلزم الواجب و يراد بالحدوث المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمني او لا و يسمى حدوثا ذاتيا و حاصله احتياج الشيء في وجوده الى غيره في وقت ما فيكون الحادث ما يحتاج في وجوده الى غيره في الجملة و على هذا فالزمان حادث و قد يختص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا و يسمى قدما زمانيا و حاصله وجود الشيء على وجه لا يكون هديه سابقا عليه بالزمان فالقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده و يراد بالحدوث المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا و يسمى حدوثا زمانيا و حاصله وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضي فالحادث الزماني ما يكون عدمه

سابقا عليه بالزمان وعلى هذا فالزمان ليس بحادث اذ لا يتصور حدوثه الا اذا سبقه زمان قارنه عدله وذلك محال لاستحالة ان يكون وجود الشيء وعدمه مقارنين واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالحادث كون ما مضى من زمان وجود الشيء اقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر فاقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كلما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكلما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده كالأب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحادث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الداتي فان كلما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الأب مقديسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني و بالجملة فالأب من حيث انه أب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالأب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة امتزاق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكلما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس قال بعض الفضلاء اختلفوا في تفسير الحادث الذاتي فمنهم من فسر تارة بالاحتياج في الوجود الى الغير واخرى بمسبوقية استحقاقية الوجود او العدم بحسب الغير واستحقاقية الاستحقاقية والاستحقاقية الوجود او العدم بحسب الذات ومدهم من فسر بتقدم اقتضاء الوجود بالذات على اقتضاء الوجود بالغير والظاهر ان المراد بالاقتضاء والاقتضاء معنى الاستحقاق والاستحقاق والاول من التفسير المذكورة للحادث يصدق على الموجود مطلق ولا يعم الموجود والمعدوم اذ لا يسمى الممكن حال عدمه حادثا وقيل الحادث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحادث الزماني الا ان السابق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقيل هو مسبوقية استحقاقية الوجود بلا استحقاقية العلم ان القدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة على كونه تعالى موجبا بالذات واما عند المتكلمين فالقديم مطلقا مفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم \* فائدة \* القدم يوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة واما المعتزلة فانكروا لفظا وقالوا به معنى فانهم اثبتوا احوالا اربعة لا اول لها هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة وزاد ابو هاشم خامسة هي علة الاربعة مميزة للذات وهي الالهية كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه احوال ليست موجودة ولا معدومة عندهم واما غير ذات الله تعالى فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين وجرزة الحكماء اذ قالوا بقديم العالم واثبت الحرنانيون من المجوس قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيوان وهما الباري والنفس والمراد بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهي الارواح البشرية والسموية وثلاثة لا علامة ولا حياة ولا فاعلة هي الهولوى والفضاء ابي الخلاء والدهر ابي الزمان هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحواشيه وحواشي شرح التجريد والخيالي وغيرها \*

**العلم الاقدم** هو العلم الذي موضوعه اعم من موضوع علم آخر وقد سبق في المقدمة •  
**التقدم** هو عند الحكماء يطلق على خمسة اشياء بالاشتراك اللفظي على ما ذهب اليه المحققون  
 و بالاشتراك المعنوي على ما ذهب اليه جم فقير كما في بعض حواشي شرح هداية الحكمة و قيل بالحقيقة  
 والمجاز الال التقدم بالزمان وهو كون المتقدم في زمان لا يكون المتأخر فيه كتقدم موسى على عيسى عليهما  
 السلام فانه ليس لذات موسى ولا لشيء من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك  
 الزمان و جاء زمان آخر وجد فيه عيسى فالتقدم ههنا صفة للزمان اولو بالذات الذاتي التقدم بالشرف وهو  
 ان يكون للسابق زيادة كمال من المسبوق كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما ولا شك ان زيادة الكمال  
 هو السبب للتقدم في المجالس غالبا الثالث التقدم بالترتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين و سماه  
 البعض بالتقدم بالمكان و الترتيب اما عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد و الانواع الاضافية  
 المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة  
 وقوعه في غيرها و اما وضعي وهو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر كما في صفوف المسجد و يختلف  
 ذلك التقدم الرتبي بحيث يصير المتقدم متأخرا و المتأخر متقدما بسبب اختلاف المبدأ فقد تبدى  
 امت من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير و قد تبدى من الباب فيعكس  
 الحال وكذا الاجناس فاذك اذا جعلت الجواهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان و ان جعلت  
 الانسان مبدأ انعكس الامر الرابع التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم محتاجا اليه المتأخر و لا يكون علقة تامة  
 له كتقدم الواحد على الاثنين و تقدم سائر العلل الناقصة على معاولاتها و سماه صاحب المواقف بالتقدم  
 بالذات ايضا و خصصه بجزء الشيء مقيسا الى كله دون سائر علله الناقصة فقد خالف المشهور الخامس  
 التقدم بالعلية وربما يقال له التقدم بالذات ايضا بان يكون المتقدم هو الفاعل المستقل بالتأثير  مسمى  
 علة تامة لاستجماعه شرائط التأثير و ارتفاع موانعه و ما مواء من العلل الناقصة متقدم بالطبع و اما العلة  
 التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول فهي قد تكون متقدمة على المعلول و ذلك اذا كانت  
 هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره و لا تصور مانع  
 او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر  
 من المختار مواء اعتبر هناك شرط اولو اما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية و الصورية سواء  
 كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار اولو كما في المركب الصادر عن الموجب لا يتصور  
 تقدمها على معاولها لان مجموع الاجزاء المادية و الصورية عين الماهية و الشيء لا يتقدم على نفسه فكيف  
 يتقدم عليهما مع انضمام امرين آخرين اليه و يمكن ان يقال المعتبر في العلة التامة الصورة و المادة بدون  
 انضمام احدهما الى الاخرى و المعلول هما مع الانضمام فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه و ما يدل ان ذلك الانضمام

اما ان يتوقف عليه وجود المعلول فيكون معتبرا في جانب السلة فيلزم المحال المذكور اولا فلا يعتبر في المعلول فليس بشيء لجواز ان يكون ذلك الانضمام لازما لوجود المعلول معتبرا فيه من غير ان يتوقف عليه وجوده ولا يلزم من عدم توقف الوجود عدم الاعتبار فتدبر هذا والمتقدم بالعلية عند صاحب المحاكمات هو الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتأثير اولا \* أعلم ان المتقدم بالعلية والمتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد وهو الترتب العقلي الموجب لامتناع وجود المتأخر بدون المتقدم فهذا المعنى المشترك يسمى التقدم بالذات ايضا وربما يقال للمعنى المشترك التقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشبح استعمالهما في فاطيغورياس الشفاء كذلك وفي شرح حكمة العين وربما يقال للمعنى المشترك التقدم الحقيقي فان ما سواه ليس بحقيقي بل اطلاق لفظ المتقدم عليه بالعرض والمجاز فان المتقدم بالزمان ليس التقدم له بالذات والحقيقة بل لاجزاء الزمان فالتقدم الحقيقي بين الزمانين وهو بالطبع لا بين الشخصين وكذا الحال في التقدم بالشرف اذ صاحب الفضيحة ربما قدم في الشروع في الامور اذ في منتصب المجلس فيرجع الى التقدم الزماني والترتيب راجع الى الزماني ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل البصرة فهو بالنسبة الى القاصد المنكسر ولا معنى لهذا التقدم الا ان زمان وصوله الى بغداد قبل زمان وصوله الى البصرة واما القاصد المتصعد فبالعكس وليس احدهما قبل الآخر بذاته ولا بحسب حينه ومكانه بل بحسب الزمان عالى الوجه المذكور فعلم من هذا ان التقدم ليس مقولا على الخمسة بالتواطؤ ولا بالتشكيك بل بالحقيقة والمجاز كذا قيل انتهى \* قال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لوجوب اجتماع المتقدم والمتأخر من هذين النوعين ولا يجوز الاجتماع في اجزاء الزمان ولا بالشرف والمقدّم هو ظاهر ولا بالزمان والا لزم ان يكون الزمان زمان واجاب الحكماء عنه بان ذلك هو التقدم الزماني وانه لا يعرض اولا وبالذات الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض كما ان القسمة تعرض للكم اولا وبالذات فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم بالتقدم الزماني اردنا ان زمانه متقدم ولا يرجب ذلك ان يكون للزمان زمان وهذا مبني لاجتات كثيرة بين الطائفتين منها ان الحكماء لما جعلاوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برامه جزؤا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان \* تنبيه \* التقدم ان اعتبر بين اجزاء الماضي فكلما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكلما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل الماضي

مقدم على المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور وهذا بالنظر الى ذاتهما ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا \* فائدة \* جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان المتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر ففي الذاتي كونه محتاجا اليه المتأخر وفي الزماني كونه مضيئ له زمان اكثر ايام يمضى للمتأخر \* وفي الشرف زيادة كمال وفي الترتيب وصول اليه من المبدأ اولا \* فائدة \* اذا عرف اقسام التقدم عرف اقسام التأخر لكونه ضد له واذا عرف اقسامها عرف اقسام المعية بالمقايضة فهي اما بالزمان فقط كالعلية مع المعلول وذلك في غير المفارقات لانها غير زمانية واما بالعلية كعلتين امعول واحد نوعي كالنار والشعاع بالنسبة الى الحرارة النوعية او امعولين شخصيين من نوع واحد واما بالطبع كجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة واما بالشرف كشخصين متساويين في الفضلية واما بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب هكذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وشرح حكمة العين وشرح هداية الحكمة وغيرها \*

المتقادم لغة بمعنى القديم كما في الصحاح واما شرعا فالتقادم لحد الشرب هو بزوال الريح من فم الشارب عند الشيخين وبمضي شهر عند محمد رحمهم الله واغبر الشرب كالزنا والقذف والسرقه بمضي شهر اذا لم يكن بينه وبين القاضي هذه المسافة على ما روي عن الائمة الثلاثة وعنه بمضي شهر وعنده مفروض الى راي الامام كما في المضمرات وعنه سنة وعنه ايام كما في الخزائن وعن محمد ثلثة ايام كما في المحيط وذكر في النظم ان التقادم قدر عشرين يوما من وقت الوجوب الى وقت الامضاء والاول اصح كما في المضمرات كذا في جامع الرموز في كذاب الحدود \*

المقدم بفتح الدال المشددة عند المحاسبين هو العدد المنسوب الى الآخر والمنسوب اليه يسمى تاليا ويجيء في افظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب الذون \* وعند المنطقيين هو الشرط في العضدي المقدمة المشتملة على الشرط تسمى شرطية ويسمى الشرط مقديما والجزء تاليا \*

المقدمة بكسر الدال المشددة وفتحها تطلق على معان منها ما يتوقف عليه الشيء سواء كان يتوقف عقليا او عاديا او جعليا وهي في عرف اللغة صارت اسما لطائفة متقدمة من الجيش وهي في الاصل صفة من التقديم بمعنى التقدم ولا يبعد ان يكون من التقديم المتعدي لانها تقدم انفسها بشجاعتها على اعدائها في الظفر ثم نقلت الى ما يتوقف عليه الشيء وهذا المعنى يعم جميع المعاني الآتية ومنها ما يتوقف عليه الفعل يؤيد ذلك ما قال السيد السند في حاشية العضدي في مسائل الوجوب في بحث الحكم المقدمة عند الاصوليين على ثلثة اقسام ما يتوقف عليه الفعل عقلا كترك الاضداد في فعل الواجب و نعل الضد في الحرام وتسمى مقدمة عقلية وشرطا عقليا وما يتوقف عليه الفعل عادة



كفصل جزء من الراس لفصل الوجه كله وتسمى مقدمة عادية وشرطا عاديا وما لا يتوقف عليه الفعل باحد الوجهين لكن الشارع يجعل الفعل موقوفاً عليه وصيرة شرطا له كالطهارة للصلاة وتسمى مقدمة شرعية وشرطا شرعيا انتهى وذلك لانه ان لم يرد السيد السند بالمقدمة ما ذكرنا لا يصح الحصر في الاقسام الثلاثة كما لا يخفى ومعها ما يتوقف عليه صحة الدليل اى بلا واسطة كما هو المتبادر فلا يرد الموضوعات والمحمولات واما المقدمات البعيدة للدلائل فانما هي مقدمات لدليل مقدمة الدليل ومنها قضية جعلت جزء قياس او حجة وهذان المعنيان مختصان بآرباب المنطق ومستعملان في مباحث القياس صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية ثم المراد بالقياس ما يتناول الاستقراء والتمثيل ايضا وادناه بقولهم او حجة لدفع توهم اختصاص القياس بما يقابل الاستقراء والتمثيل ويؤيد هذا ما وقع في شرح المواقف من ان المقدمات هي القضايا التي تقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الموصل الى التصديق مطلقا وهي على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة انتهى وميل كلمة او للتنبية على اختلاف الاصطلاح فتدل انها مختصة بالقياس اى الحجة وقيل انها غير مختصة به بل يشتمل لما جعلت جزء الاستقراء او التمثيل ايضا وهذا المعنى مبين للمعنى السابق وهو ما يتوقف عليه صحة الدلائل ان اريد بالدلائل ما هو مصطلح الاصول اعني ما يمكن التوصل فيه بصحيح النظر الى المطلوب الجزئي اذ الدليل عند الاصوليين مبين للقياس المصطلح للمنطقيين وخصص من السابق مطلقا ان اريد بالدلائل ما هو مصطلح المنطقيين لعدم تذاوله الشرائط بخلاف المعنى السابق فان الدليل عندهم قول مؤلف من قضايا متى سامت لزم عنها لذاتها قول آخر ولاشك ان الدليل بهذا المعنى يتوقف حصوله على مقدمات الاشكال وهو ظاهر وعلى شرايطها اذ لا يلزم منه قول الآخر الا بوجود جميع الشرائط وانزوم القول الآخر معتبر في تعريفه وكذلك يتوقف على مناسبة تلك المقدمات للمطلوب والالم يلزم منه المطلوب فلم يكن بالخسبة اليه دليلا وقيل اخص من الاول من وجه فان مرادهم بصحة الدليل هو الصحة صورة ومادة وهو كون الدليل بحيث يستأنزما اعتبر هو بالقياس اليه دليلا من حيث الصورة والمادة جميعا حتى يتوقف تلك الصحة على صدق المقدمات ومناسبتها للمطلوب ايضا فيخرج المقدمة الكاذبة مطلقا والصادقة الغير المناسبة التي جعلت جزء الدليل عن تعريف المقدمة بمعنى ما يتوقف عليه صحة الدلائل مع دخولها في المقدمة بمعنى جزء القياس او الحجة نعم عدم تعرضهم للمسائل المثبتة لصحة الدليل من حيث المادة وقصرهم النظر على المسائل المثبتة بصورة ربما يخيّل ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا هكذا يستفاد من بعض حواشي شرح المطالع وما ذكر احمده جند في حاشية القطبي ومنها قضية من شأنها ان تجعل جزء قياس او حجة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في تقسيم العلم الى النظري والبديهي وهي على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة فالمقدمات القطعية سبع الاولية والفطرية والمشاهدات والمجربات والمتواترات

و الهندسيات و الهميات في المحسوسات و الظنية اربع المسلمات و المشهورات و المقبولات و المقررة بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب كذا يستفاد من شرح المواقف ومنها ما يتوقف عليه المباحث الآتية فان كان تلك المباحث الآتية العلم برمته تسمى مقدمة العلم وان كانت بقية الباب او الفصل تسمى مقدمة الباب او الفصل وبالجمله تضاف الى الشئ الموقوف كما في الاطول اعلم انه قد اشتهر بينهم ان مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في ذلك العلم والشروع في العلم لا يتوقف على ما هو جزء منه و الادار بل على ما يكون خارجا عنه ثم الضروري في الشروع الذي هو فعل اختياري توقفه على تصور العلم بوجه ما وعلى التصديق بفائدة تترتب عليه سواء كان جازما او غير جازم مطابقا اولا لكن يذكر من جملة مقدمة العلم امور لا يتوقف الشروع عليها كرسم العلم و بيان موضوعه و التصديق بالفائدة المترتبة المعتد بها بالنسبة الى المشقة التي لا بد منها في تحصيل العلم و بيان مرتبته و شرفه و وجه تسميته باسمه الى غير ذلك فقد اشكل ذلك على بعض المتأخرين واستصعبوه منهم من غير تعريف المقدمة الى ما يتوقف عليه الشروع مطلقا او على وجه البصيرة او على وجه زيادة البصيرة ومنهم من قال الاولى ان يفسر مقدمة العلم بما يستعان به في الشروع و هو راجع الى ما سبق لان الاستعانة في الشروع انما تكون على احد الوجوه المذكورة ومنهم من قال لا يذكر في مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع و انما يذكر في مقدمة الكتاب و فرق بينهما بان مقدمة العلم ما يتوقف عليه مسائله و مقدمة الكتاب طائفة من الالفاظ قد سمت امام المقصود لدالتها على ما يذفع في تحصيل المقصود سواء كان مما يتوقف المقصود عليه فيكون مقدمة العلم اولا فيكون من معاني مقدمة الكتاب من غير ان يكون مقدمة العلم و ايد ذاك القول بانه يغنيك معرفة مقدمة الكتاب عن مظنة ان قولهم المقدمة في بيان حد العلم والغرض منه و موضوعه من قبيل جعل الشئ ظاهرا لنفسه و عن تكلفات في دفعه فالنسبة بين المقدمتين هي المباينة الكلية و النسبة بين الفاظ مقدمة العلم و نفس مقدمة الكتاب عموم من وجه لانه اعتبر في مقدمة الكتاب التقدم ولم يعتبر التوقف و اعتبر في مقدمة العلم التوقف ولم يعتبر التقدم و كذا بين مقدمة العلم و معاني مقدمة الكتاب عموم من وجه و يرد عليه ان ما لم يقدم امام المقصود كيف يصح اطلاق مقدمة العلم عليه لان المقدمة اما منقولة من مقدمة الجيش لمناسبة ظاهرة بينهما او مستعارة او حقيقة لغوية و على الوجوه الثلاثة لا بد من صفة التقدم لما يطلق عليه لفظ المقدمة فعلى هذا النسبة هي العموم مطلقا و لذا قد يقال مقدمة الكتاب اعم بمعنى ان مقدمة الكتاب تصدق على العبارات الدالة على مقدمة العلم من غير عكس انتهى و الجواب بان التقدم الرتبى يكفي في المناجبة ففيه نظران في تصدير الاشياء المذكورة في آخر الكتاب بالمقدمة و ان كانت مما يتوقف عليه الشروع خفاء و ايضا قد علمت ان مذهب الاختلاف هو بيان وجه تصدير الكتب بامور لا يتوقف الشروع عليها وتسميتها بالمقدمة لا غير فلا بد من اعتبار التقدم المكاني وان كان تعريفا

المقدمة بما يتوقف عليه الشروع مقتضيا لاعتبار التقدم مطلقا سواء كان مكانيا او ترتيبيا و الجواب بان التقدم ولو على اكثر المقاصد او بعضها يكفي لصحة الاطلاق ففيه ان المقدمة حينئذ لا تكون مقدمة العلم بل مقدمة الباب او الفصل مثلا وليس الكلام فيه هذا وقال صاحب الطول والحق انه لا حاجة الى التغير فان كلا مما يذكر في المقدمة مما يتوقف عليه شروع في العلم هو اما اصل الشروع او شروع على وجه البصيرة او شروع على وجه زيادة البصيرة فيصدق على الكل ما يتوقف عليه شروع وحمل الشروع على ما هو في معنى المنكر مساغ ايضا كما في ادخل السوق انتهى وهذا بحث تركناها مخافة الاطباب فمن اراد فعله بالرجوع الى شروع التلخيص •

**القسم بالفتح** وسكون السين لغة قسمة المال بين الشركاء وتعيين انصبتهم و شرعا تسوية الزوج بين الزوجات في المأكل والمشرب والملبوس والبيتوتة لا في المحبة والوطي وهو واجب على الزوج كذا في جامع الرموز في فصل نكاح القن •

**القسم** بفتح السين اسم من الاقسام وعرفا جملة مؤكدة تحتاج الى ما يلصق بها من اسم دال على التعظيم وتسمى بالمقسم عليها وجواب القسم فهو اخص من اليمين والحلف الشاملين للشرطية كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان قال في الاتقان القسم ان يريد المتكلم الحلف على شيء فيحلف بما يكون فيه فخر له او تعظيم لشانه او تكثير لقدرة او ذم لغيره او جاريا مجرى الغزل والترقق او خارجا مخرج الموعظة والزهد والقصد بالقسم تحقيق الخبر وتوكيده حتى جعلوا مثل والله يشهد ان المنافقين كاذبون قسما وان كان فيه اخبار بشهادة لانه لما جاء توكيدا للخبر سمي قسما قيل ما معنى القسم منه تعالى فانه ان كان لاجل المؤمن فالمؤمن يصدق بمجرد الاخبار من غير قسم وان كان لاجل الكافر فلا يفيد واجيب بان القرآن نزل بلغة العرب ومن عاداتها القسم اذا ارادت ان يؤكد امره اجاب ابو القاسم القشيري بان الله ذكر القسم لكمال الحجة وتاكيدها وذلك ان الحكم يفصل بين اثنين اما بالشهادة واما بالقسم فذكر تعالى في كتابه النوعين حتى لا يبقى لهم حجة فقال شهد الله انه لا اله الا هو الآية وقال قل اي وربي انه لحق ان قيل كيف اقسم الله بالخلق وقد ورد الذهبي عن القسم لغير الله قلنا اجيب عنه بوجوه احدها انه على حذف مضاف فتقدير والتين ورب التين والذاني ان الاقسام انما تكون بما يعظمه المقسم او يحلله وهو فوقه والله تعالى ليس فوقه شيء فاقسم تارة بنفسه وتارة بمصنوعاته لانها تدل على بارئيه ومنع لان ذكر المفعول يستلزم ذكر الفاعل والثالث ان الله يقسم بما شاء من خلقه وليس لاحد ان يقسم الا بالله قال ابو القاسم القشيري القسم بالشيء لا يخرج عن وجهين اما لفضيلة كقوله تعالى وطور سينين او لمنفعة نحو والتين والزيتون وقال غيره اقسم الله تعالى بثلاثة اشياء بذاته نحو نور السماء والارض انه لحق وبفعله نحو السماء وما بها وما بمفعوله نحو والنجم اذا هوى والقسم اما ظاهر كآيات السابقة واما مضمرة وهو قسمان قسم دللت عليه الام نحو

تقبلون في اموالكم و قسم دل عليه المعنى نحو و ان منكم الا و اردھا تقديره و الله و قال ابو علي الالفاظ التجارية مجرى القسم ضربان احدهما ما يكون لغيرها من الاخبار التي ليست بقسم فلا يجاب بجوابه كقوله تعالى و قد اخذ ميثاقكم ان كنتم مومنين و نحو فيحلفون لهم كما يحلفون لكم فهذا و نحوه يجوز ان يكون قصدا و ان يكون حالا لخلوه من الجواب و الثاني ما يتلقى بجواب القسم كقوله تعالى و اذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبيننه و قال ابن القيم اعلم انه سبحانه يقسم بامور على امور و انما يقسم بنفسه المقدسة الموصوفة بصفاته او بآياته المستلزمة لذاته و صفاته و اقسامه ببعض المخلوقات دليل على انه من عظيم آياته فاقسم اما على جملة خبرية و هو الغالب و اما على جملة طلبية كقولك فو ربك لنماليهم اجمعين عما كانوا يعملون مع ان هذا القسم قد يراد به تحقيق المقسم عليه فيكون من باب الخبر و قد يراد به تحقيق القسم فالقسم عليه يراد بالقسم توكيده و تحقيقه فلا بد ان يكون مما يحسن فيه و ذاك كالامور الغائبة و الخفية اذا قسم على ثبوتها فاما الامور المشهورة الظاهرة كالشمس و القمر و الليل و النهار فيقسم بها و لا يقسم عليها و ما اتسم عليه الرب فهو من آياته فيجوز ان يكون مقسما به و لا ينعكس •

**القسامة بالفتح** اسم من الاقسام بكسرة الهمزة بمعنى الحلف ثم قيل لايمان يقسم على اهل المحلة كما في الكفاية و غيرة و قيل للذين يقسمون كما في الكرمانى و غيره و قال انها في الاصل اسم ايمان يقسم على اولياء المقتول ثم يقال ذلك لكل يمين كذا في جامع الرموز •

**القسمة بالكسر** و السكون اسم من الاقسام و ليست مصدر قسم القسام المال بين الشركاء فان مصدره القسم بالفتح و اما القسم بالكسر فمعناه النصيب • و عند الفقهاء هي عبارة عن تعيين الحق الشائع ابي المشترك و الحق اعم من المنافع و الاعيان المنقولة كالحيوان و غير المنقولة كالعقار و العرض فيتناول قسمة الاعيان و قسمة المنافع المسماة بالمهاياة و لا تعري القسمة مطلقا عن معنى افراز هو اخذ عين حقه و معنى مبادلة هو اخذ عوض عنه اذ ما من جزء معين الا و هو مشتمل على النصيبين فكان ما يأخذه كل واحد منهما بعضه ملكه و لم يستفد من صاحبه فكان افرازا و البعض كان لصاحبه فصار عوضا له عما في يد صاحبه فكان مبادلة و هذا معنى قولهم القسمة جمع النصيب الشائع في معين لكن جعل الغالب في المثلي ابي المكيل و الموزون و العددي المتقارب الافراز لعدم التفات و جعل الغالب في غير المثلي المبادلة للتفاوت فياخذ كل شريك حصته بغيبة صاحبه في المثلي لافي غير المثلي ثم ركن القسمة فعل يحصل به التمييز والافراز كالوزن و الكيل و العدد و الذرع و شرطها ان لا يفوت المنفعة بالقسمة فان كانت يفوت بها المنفعة لا يقسم جبدا كالبنثر و اللحم و سببها طلب الشركاء او بعضهم الانتفاع بملكه و حكمها تعيين نصيب كل واحد منهم حتى لا يكون لكل واحد منهم تعلق بنصيب صاحبه هكذا في البرجذدي و الدرر و مجمع البركات و يطلق القسمة عندهم ايضا على النواثب مطلقا و قيل على النواثب الموظفة و قيل غير ذلك و يجيى في فصل الباء الموحدة من باب الذون •

و اما المحاسبون فقالوا قسمه عدد على عدد تحصيل عدد ثالث اذا ضرب في العدد الثاني عاد العدد الاول و يسمى العدد الاول مقسوما والثاني مقسوما عليه والثالث خارج القسمه فاذا اردنا قسمه عشرة على خمسة مثلا طلبنا عددا اذا ضربناه في الخمسة حصل عشرة فوجدناه اثنين فهو خارج القسمه و العدد الاول اي العشرة المقسوم و الثاني اي الخمسة المقسوم عليه ثم القسمه اما قسمه الصحاح على الصحاح او الكسور او قسمه الكسور على الكسور او الصحاح وطرق اعمال تلك الاقسام مع البراهين تطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب و تسمى بالتقسيم ايضا و القسمه المنكطه عند المنجمين من المحاسبين عبارة عن ضرب الخارج من قسمه جنس على جنس على ما مر في لفظ الضرب في فصل البناء الموحدة من باب الضاد المعجمة و حاصله ان ينكط المقسوم عليه بمرتبه چنانكه در برجندي شرح زيج الغ بيكي ميگويد اگر گویند این عدد را بران عدد منکط قسمت کنند مراد آن باشد که مقسوم علیه را بیکمرتبه منکط گیرند انتهى بدانکه موضح تسيير بحد هر کوكب که رسد انرا درجه قسمت نامزد و صاحب حد آن درجه را قاسم گویند و اما الحكماء و المتكلمون فقالوا القسمه و تسمى بالتقسيم ايضا اما قسمه الكل الى الاجزاء و هي تجزیه الكل و تحایله اليها و اما قسمه الكل الى جزئياته و هي ضم قيود متخالفة اليه ليحصل بانضمام كل قيد اليه اي الى ذلك الكل مفهوم يسمى ذلك المفهوم المقيد قسما بكسر القاف بالنسبة الى هذا الكل كما يسمى هذا الكل مقسما و مقسوما و مورد القسمه بالنسبة الى ذلك المفهوم المقيد و كما يسمى كل قسم بالنسبة الى قسم آخر قسيما على وزن فعيل ثم ان قسمه الكل الى الاجزاء اما ان يوجب الانفصال في الخارج اولا فاللازم هي القسمه الخارجيه و تسمى ايضا بالقسمه الانفكاكية و الفكية و الفعلية و هي الفصل و الفك سواء كان بالقطع و تسمى قطعية او بالكسر و تسمى كسرية و الفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة توجب الانفصال بالنفوذ فيه و الكسر لا يحتاج اليها اي الى تلك الآلة و الثانية اعنى القسمه التي لا توجب انفصالا في الخارج هي القسمه الذهنية و تسمى ايضا بالقسمه الفرضية و القسمه الوهميه و هي فرض شئ غير شئى و ربما يفرق بينهما بان الفرضية ما يكون بفرض العقل كليا و الوهميه ما هو بحسب التوهم جزئيا فلفرضية معنيان احدهما اعم من الآخر ثم الفرضية بالمعنى اعم اي المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محليهما لا بالقياس الى غيره كالسواد و البياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في محليهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كماستدين او محاذاتين و توهم البعض ان القسمه الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمه الخارجيه لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج و كذا ما بين و ما يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير بما بين او بما يحاذي منه جسما آخر و قال القسمه منحصرة في ثلثة اقسام لانها اما موديه الى الاتراق و هي الفكية اولا و حينئذ اما ان تكون موجبة للانفصال في



الخارج وهي التي باختلاف عرضين أو في الذهن وهي الوهمية والحق أن اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا في الخارج لأن الجسم إذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه أو لانه جسم آخر أو حادثا فانا نعلم ضرورة أنه لا يصير بذلك جزئين منفصلا أحدهما عن الآخر في الخارج حتى إذا زال عنه تلك الاعراض عاد إلى الحالة الأولى فصار متصلا واحدا بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الأجزاء وحينئذ يقال الانفصال إما في الخارج كما بالقطع والكسر وإما في الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض أو لا بتوسط كما بالوهم والغرض فيظهر أن القسمين اثنتان انفكاكية وهي قسم خارجية منقسمة إلى قسميها وغير انفكاكية وهي قسم ذهنية وتسمى وهمية وفرضية أيضا وتنقسم إلى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية بما مر ويجعل ما باختلاف الاعراض قسيما للوهمية المجردة وإن كان قسما من الوهمية بالمعنى الأعم فحينئذ وجه الانحصار في الثلاثة أن يقال الانفصال إما في الخارج وهي الفكية وإما في الوهم والذهن فاما بتوسط امر باعث وهي التي باختلاف الاعراض أولا وهي المسماة بالوهمية المحضة فظهر أن الوهمية والفرضية يطلقان على المعنى الأخص فالتقسيم ثلاثة وعلى المعنى الأعم فالقسم ثنائية أعلم أن القسم الوهمية من خواص الكم وعروضه للجسم وسائر الاعراض بواسطة اقتران الكمية والقسم الفكية لا يقبله الكم المتصل به ثم أعلم أن قسم الكلي إلى جزئياته نوعان حقيقية واعتبارية لأن القيود المتخالفة المنضمة إليه أن كانت متباينة تسمى قسم حقيقية كقسم العدد إلى الزوج والفرد وأن كانت متغايرة تسمى قسم اعتبارية كتقسيم الإنسان إلى الضاحك والكاتب والمقسم ابتداء يكون مفهوما كليا صادقا على جميع افراده والاقسام تكون مفهومات كلية كل منها صادق على بعض افراد المقسم فقسم المفهوم الذي هو المقسم إلى المفهومات التي هي الاقسام مستلزمة لقسم افراد المفهوم الأول إلى افراد المفهومات الأخرى وما قيل من أن قسم الشيء قد يكون أعم منه فكلام ظاهري وليس بتحقيقي بخلاف الترديد فإنه لا يقتضي ذلك إذ الفرق بين التقسيم والترديد إنما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد \* تنبيه \* في الجمعيني كل قسم ترد على كل كلي فوردها بالحقيقة إنما يكون على افراده إذ معناه بالحقيقة أن افراده بعضها كذلك وبعضها كذلك فالقسم في الحقيقة عبارة عن قسم الكل إلى أجزائه التي تحليله وتجزئته إليها دون الكلي إلى جزئياته وضم قيود متخالفة ليحصل بانضمام كل قيد قسم إذ هي في اللغة تنبئ عن التجزئة وهي في الأولى دون الثانية لأنهم يستعملون الثانية أكثر حتى قال العلامة التفتازاني إن التقسيم إنما يكون للمفهوم لئلا يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى مبادئه ويريد ما قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي أن كل تقسيم بالنظر إلى مفهوم القسم قسم الكلي إلى الجزئيات وبالنظر إلى الحاصل من القسم قسم الكل إلى الأجزاء تقسيم آخر لقسم الكلي إلى جزئياته قال مرزا زاهد في شرح حاشية المواقف في مقصد أن الوجود مشترك التقسيم يتصور على أربعة أوجه

الأول ان يلاحظ المقسم و الأقسام على التفصيل كما ينقسم الوجود الى وجود الواجب و الممكن و وجود الممكن الى وجود الجوهر و العرض و الثاني ان يلاحظ المقسم و الأقسام على الاجتماع كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افراد و الثالث ان يلاحظ الأقسام على الأجمال دون المقسم كما يقسم الوجود الى وجودات الأشخاص و وجود الجوهر و العرض الى وجودات انواعهما و الرابع عكس الثالث كما يقسم وجود كل نوع الى وجود الصنف و الشخص انتهى • أعلم ان القسمة العقلية قد تطلق على مقابل الاستقرائية التي تحصل بالاستقراء و قد تطلق على مقابل اللفظية التي تتوقف على الوضع و العلم به و الاشتراك المعنوي واجب في العقلية دون اللفظية كما في تقسيم العين فانه موقوف على الوضع و العلم به و يختلف بحسب اختلاف اللغات و لا يمكن فيه الحصر العقلي • و قيل التقسيم في مثل العين ايضا يستدعي الاشتراك المعنوي فانه متناول باعتبار تاربله بالمسمى بافظ العين اذ لو لا ذلك لكان ترديدا •

**القاسم و درجة القسمة و شريك القاسم** قد مر ذكرها في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاد المهملتين •

**التقسيم** يطلق على معان منها مرادف القسمة سواء كانت قسمة الكل الى الأجزاء او قسمة الكلي الى جزئياته حقيقية او اعتبارية قال مرزا زاهد التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في المقسوم فهو يتحقق حقيقة اذا كان المقسوم متحدا مع الأقسام قبل القسمة و هو بالذات ينحصر في تقسيم الكلي الذاتي الى جزئياته و تقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية و اما تقسيم الكلي الى جزئياته و تقسيم المنفصل الى اجزائه فتقسيم بالعرض لا بالذات انتهى ومنها ما يسمى تركيب القياس و قد سبق في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية ومنها ما هو مصطلح اهل الأصول و المناظرة و هو ان يكون اللفظ متريدا بين امرين احدهما ممنوع فيمنعه اما مع السكوت عن الآخر لانه لا يضره او مع التعرض لتسايمه و هذا السؤال يجري في الأصل و جميع المقدمات العابلة للمنع و منع قوم قبول هذا السؤال و المختار قبوله كذا في العضدي و قد يطلق عندهم ايضا على السير كما مر في فصل الراد من باب السين المهملتين ومنها ما هو مصطلح اهل البديع فانهم يطلقونه على معان الأول ذكر متعدد ثم اضافة ما لكل اليه على التعيين و بهذا القيد الأخير يخرج عنه اللف و النشر و قد اجملة السكاكي فتوهم البعض ان التقسيم عنده اعم من اللف و النشر و الحق ان يقال ان ذكر الاضافة مغن عن هذا القيد ان ليس في اللف و النشر اضافة ما لكل اليه بل يذكر فيه ما لكل حتى يضيفه (السامع اليه و يرده عليه فليتنامل فانه دقيق كقول الشاعر • شعر • و لا يقيم على ضيم يراد به • الا الاذن غير الحي و الود • هذا على الخسف مربوط برمتة • وذا يشج فلا يرثي له احد • اي لا ينيم احد على ضيم اي ظلم يراد ذلك الظلم بذلك الا الاذن احد هما الحمار الوحشي و الاهلي و الآخر الود هذا اي غير الحي على الخسف اي الذل مربوط برمتة اي بقطعة حبل بالية و ذا اي الود يشج اي يدق و يشق راسه فلا يرثي اي

لا یرق ولا یرحم له احد ذکر العیر و التود ثم اضاف الى الاول الربط مع الخسف والى الثانى الشیخ على التعیین و الثانى ان يذكر احوال الشیخ مضافا الى كل من تلك الاحوال ما یلیق به كقولك لقیت قوما نقالا على الاعداء اذا حاربوا خفانا اذا دعوا الى کفایة مهم و الثالث استيفاء اقسام الشیخ الموجودة لا الممكنة عقلا كما فی الاتقان و ترک قید الموجود صاحب التلخیص حیث قال هو استيفاء اقسام الشیخ كقوله تعالى یهب لمن یشاء انا فیهب لمن یشاء الذکور او یزوجهم ذکرا و انا و یجعل من یشاء عقیما فان الانسان اما ان یرحم له ولد او لا و اذا کان فاما ان یرحم ذکرا او انثى او ذکرا و انثى و قد استوفی جمیع اقسام الشیخ و ذکرها کذا فی المطول و الرابع ما وقع فی جامع الصنائع قال تقسیم آنست که عرض را بچند قسم کند و این بر سه نوع است والا و خلط و نکس و الا آنست که ترتیب را نگاهدارد در عدد و غیر او مثال عدد \* شعر \* زبذل و گنج و دل تو همبن برد غیرت \* یکی سحاب دوم معدن و سیوم دریا \* مثال بی ذکر عدد \* شعر \* زان رخ و زلف تو نیامیزد \* رز و شب آشکار میبینم \* و خلط آنست که ترتیب را نگاهدارد و آمیخته آرد مثاله \* شعر \* قد و خد و خط تو هر یک بحسن \* آفتاب و مشک و سرور راستین \* و نکس آنست که موصوفات را بترتیبی که ذکر کرده باشد ایشان را برعکس ترتیب آرد مثاله \* شعر \* قد و خط و رخت نیامیزد \* مه و مشکست و سرور بستانی \* انتهى \*

تقسیم مسلسل نزد شعرا آنست که در مصراع اول سه چیز بیاورد و در مصراع دوم مطلع ایشانرا سه صفت کند و در بیت دوم در مصراع اول آن هر سه صفت را باز گرداند و در مصراع دوم بیت دوم قسم آن سه چیز دیگر آرد و همبن نمط شعرا تمام کند مثاله

سه چیز داد رخ و زلف و خط یار مرا \* یکی فریب دوم عشوه و سوم سودا

فریب و عشوه و سودای او مرا کردند \* یکی اسیر دوم عاجز و سوم شیدا

اسیر و عاجز و شیدای او کزون بیندی \* یکی پری و دوم مردم و سوم هورا

القسم بفتح القاف و الصاد المهملة عند اهل العروض اجتماع العصب و الخرم کذا فی عنوان الشرف و جامع الصنائع \*

القلم بفتح القاف و اللام خامه و نصیب که در قمار فرض کنند و آنچه بآن چیزی را می برند کما فی کنز اللغات و القلم الاعلی عند الصوفیة و العقل الاول و قد سبق فی فصل اللام من باب العین المهملة و یجئ فی لفظ اللوح ایضا فی فصل الحاء المهملة من باب اللام و در لطائف اللغات می گوید که قلم در اصطلاح صوفیه عبارت است از حضرت تفصیل که کنایت از واحدیت باشد \* و قیل قلم عبارت است از نفس کل و بطور بعضی از لوح \*

الاقليم بکسر الهمزة کشور الاقالیم الجمع کما فی المذهب و در کنز اللغات میگوید اقليم بخشی از زمین \*

أعلم أن أهل الهيئة قسموا الأرض إلى أربعة أقسام متساوية وسماوا واحداً من تلك الأقسام بالربع المسكون والربع المعمور وذلك أنهم فرضوا على سطح الأرض دائرتين أحدهما هي المصممة بخط الاستواء وهي تقطع الأرض بنصفين شمالي وجنوبي فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بذات النعش والجنوبي ما يقابله وثانيتها هي التي تمر بقطبي خط الاستواء وهي تنصف كل واحد من نصفي المذكورتين فتصير كرة الأرض بتقاطعي الدائرتين المذكورتين أرباعاً ربعان شماليان وربعان جنوبيان والمعمور منها أحد الربعين الشماليين وهو المسمى بالربع المسكون والعمارة ليست واقعة في تمامه بل في بعضه وسائر الأرباع الثلاثة لا يعلم حالها في العمارة على التحقيق قيل في تعيين الربع المعمور تعذر أو تعسر لأنه لو قيل هو فوقاني من الشماليين كما قيل لورد أن كلا منهما فوقاني بالنسبة إلى من هو عليه ولو قيل هو الربع الذي كثرت فيه العمارات لكان دوراً مع أن قلة العمارة في الربع الآخر مشكوك فيه ثم إن عرض المعمور أي بعدة عن خط الاستواء ست وحتون درجة وطوله نصف الدر أي مائة وثمانون درجة وابتداء الطول عند اليونانيين من المغرب لأنه أقرب إليهم وعند أهل الهند من المشرق لذلك وقد سبق في لفظ الطول ثم أنهم قسموا المعمور سبع قطع دقيقة مستطيلة على موازاة خط الاستواء ليكون كل قسم منها تحت مدار واحد حكماً فيتشابه أحوال البقاع الواقعة في ذلك القسم وسماوا تلك الأقسام بالاقليم فابتداء الاقليم الأول من خط الاستواء لأنه متعين لذلك طبعاً والنهار هناك ابداً اثنتا عشرة ساعة ولا عرض هناك • وعند بعضهم ابتداء الاقليم الأول من حيث يكون النهار الأطول من السنة اثنى عشر ساعة وخمسة وأربعين دقيقة من دقائق الساعات ويكون العرض هناك اثنى عشر درجة وأربعين دقيقة وإنما جعلوه مبدأً إذ من هذا إلى خط الاستواء عمارات متفرقة لا اعتبار لها ووسط الاقليم الأول باتفاق الطائفتين حيث يكون النهار الأطول من السنة ثلث عشر ساعة ويكون العرض ست عشرة درجة ونصف درجة وثمانها وابتداء الاقليم الثاني وهو آخر الاقليم الأول حيث يكون النهار الأطول ثلث عشرة وربع ساعة ويكون العرض عشرين درجة وسبعاً وعشرين دقيقة ووسط الاقليم الثاني حيث يكون النهار الأطول ثلث عشرة ساعة ونصف ساعة ويكون العرض عشرين درجة وأربعين دقيقة وابتداء الاقليم الثالث حيث يكون النهار الأطول ثلث عشرة ساعة وثلاثة أرباع ساعة ويكون العرض سبعاً وعشرين درجة ونصف درجة ووسطه حيث يكون النهار الأطول أربع عشرة ساعة والعرض ثلثين درجة وأربعين دقيقة ومبدأ الرابع حيث يكون النهار الأطول أربع عشرة ساعة ونصفاً والعرض ثلثين درجة وسبعاً وثلثين دقيقة ووسطه حيث يكون النهار الأطول أربع عشرة ساعة ونصفاً والعرض ثلثين درجة واثنتين وعشرين دقيقة ومبدأ الخامس حيث يكون النهار الأطول أربع عشرة ساعة والعرض إحدى وأربعين درجة وخمس عشرة دقيقة ومبدأ السادس حيث يكون النهار

الاطول خمس عشرة ساعة وربعاً والعرض ثلثاً وأربعين درجة وثلثاً وعشرين دقيقة وسطه حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة ونصفاً والعرض خمسا وأربعين درجة وأحدى وعشرين دقيقة ومبدأ السابح حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة وثلثاً اربعاً والعرض سبعا وأربعين درجة واثنى عشرة دقيقة وسطه حيث يكون النهار الاطول ست عشرة ساعة والعرض ثمانيا وأربعين درجة واثنين وخمسين دقيقة وآخره عند البعض آخر العمارة وعند البعض حيث يكون النهار ست عشرة ساعة وربعاً والعرض ثلثاً وخمسين درجة هكذا في الملخص وشرحه •

**أقليم الرؤية** هو فلک البروج وقد سبق في فصل الکاف من باب الغاء •

**الاقنوم** بالذون في اللغة الاصل وجمعه اقانيم قال الجوهري واحسبه روميا • والاقانيم عند النصارى ثلث صفات من صفات الله وهي العلم والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالکلمة وقالوا اقنوم الکلمة اتحدت بعيسى عليه السلام کذا في التفسير الكبير •

**القيمة** بالكسرة هي شرعا ما يدخل تحت تقويم مقوم وقد سبق في لفظ الثمن في فصل الذون من باب الذاء المثلثة •

**القيمي** شرعا هو غير المثلي وقد سبق في لفظ الاجارة في فصل الراء المهملة من باب الالف •

**القيام** بالكسر لغة الانتصاب وشرعا استواء اتسق الاسفل والاعلى کذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة • اما القيام بالذات وبغير فنقول قيام الممكن بذاته عند جمهور المتكلمين الذائمين للجواهر المجردة هو التحيز بالذات اي كون الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هذا او هذاك وقيام الواجب بذاته عندهم هو الاستغناء عن محل يقومه ويحصله والقيام بالذات عند الحكماء مطلقا هو الاستغناء عن المحل وبالجمله فالقيام بالذات له معنيان عند المتكلمين ومعنى واحد عند الحكماء والقيام بالغير يقابله على كلا المعنيين فالقيام بالغير على المعنى الاول هو التبعية في التحيز وهو ان يكون الشيء بحيث يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر وعلى المعنى الثاني هو الاختصاص الناعت اي اختصاص شيء بشيء بحيث يصير الاول نعتا ويسمى حالا والثاني منوعا ويسمى محلا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم او كما في صفات المجردات ولهذا توضيح ما في لفظ الوصف في فصل الغاء من باب الواء والمعنى الاول للقيام بالذات اخص مطلقا من المعنى الثاني لان كل ما يتحيز بالذات فهو مستغن عن محل يقومه ولا عكس كليا لجواز ان يكون كالعقول والنفوس والحال في القيام بالغير ايضا كذا لان كلما يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر يكون نعتا ولا عكس كليا كما في صفات المجردات اعلم ان القيام بالغير لا يتصور في الواجب لذاته لا عند المتكلمين ولا عند الحكماء وهو ظاهر ولا في صفاته تعالى عند الحكماء وغيرهم القائلين بانها عین الذات فاما عند المتكلمين القائلين بانها ليست عين الذات فمتصور واما في الممكن لذاته فمتصور ايضا



عند جميعهم وهو ظاهر وأما القيام بالذات فعند الحكماء يتصور في الواجب و الممكن جميعا أي يطلق بالاشتراك المعنوي عليهما وكذا عند المتكلمين إلا أن الاشتراك عندهم لفظي هكذا يستفاد من شرح العقائد للمحقق التفتازاني وحواشيه كاحمد جند وغيره •

**التقويم** در لغت بمعنی راست داشتن و قیمت کردن است و در اصطلاح منجمان عبارتست از دفتری که مینویسند در آن احوال ستارگان بعد از برآوردن آنها از زیچ پس مینویسند در آن دفتر مواقع ستارگان را در روزهایی یکسال در طول و عرض و اتصالات ایشانرا بایکدیگر و طالعها و فصول و اجتماعات و استقبالات و قرانات و خسوف و کسوف و رؤیت اهلّه و مانند آن کذا فی سراج الاستخراج و تقویم را نیز اطلاق کنند بر طول کوکب و آنرا بهت کوکب نیز گویند و قد سبق فی لفظ الطول و بالجملة تقویم الکوکب عندهم قوس من فلك البروج محصورة بین اول الحمل و مکان الکوکب علی التوالي • و فی التذکرة و تقویم الجوزهر قوس من فلك البروج بین اول الحمل و نقطة الراس علی التوالي • و فی شرح التذکرة للعلی البرجندی کما یطلق التقویم علی القوس المذكورة کذلک یطلق علی الحركة فیها •

**مقوم عدد** در اصطلاح عبارتست از عددی که بیکی کم باشد از آن عدد چون چهار که مقوم است پنج را و پنج که مقوم است شش را و علی هذا نقس کذا فی زیچ شاه جهانیه •

**الإقامة** عند اهل الشرع هی الاعلام بالشرع فی الصلوة بالفاظ عینها الشارع و امتازت عن الاذان بلفظ الشرع کذا فی الکرمانی شرح صحیح البخاری و فی البرجندی الإقامة فی الاصل مصدر سمي بها فی الشرع الاذان الثاني لما انها سبب لقيام الناس الى الصلوة و الغاظة هي الغاظ الاذان بعينها الا انه يناد فيها قد قامت الصلوة مرتين بعد الحيعلتين • و عند اهل الهيئة عبارة عن كون الكوكب في موضع من فلك البروج واقفا غير متحرك قالوا مما يعرض للكواكب المتحيرة الرجوع و هو حركتها الى خلاف التوالي و الاستقامة و هي حركتها الى التوالي و الإقامة و هي كونها اياما في موضع واحد من فلك البروج و في كفاية التعليم چون كوكب بآخر رجعت و یا استقامت رسد در حد اقامت افتد و حد اقامت را رباط كوكب خوانند انتهى كلامه بيان ذلك ان الكوكب اذا كان في اعلى التدوير اي فوق البعدين الاربعين بحسب المسير لا بحسب المسادة كانت حركة مركزه موافقة في الجهة لحركة مركز تدويره فيرى الكوكب مستقيما سربع الحركة الى التوالي لان مركز الكوكب يتحرك حينئذ الى التوالي بمجموع حركتي الحامل و التدوير فاذا قرب الكوكب من اسفل التدوير اي من الحضيض و ما يقرب منه جعل يميل الى خلاف التوالي لما تقرر ان حركة التدوير على مركزه و ان حركة اسفله تخالف في الجهة حركة اعلاه قطعا لعدم شموله الارض لكنه ما دام حركة مركز الكوكب على اسفل محيط التدوير الى خلاف التوالي يكون اقل من حركة التدوير الى التوالي يرى الكوكب مستقيما لكن بطيئ السير في الاستقامة فاذا تساوت الحركتان يرى

الكوكب مقيما في موضع معين اذ بمقدار ما يحركه الحاصل الى التوالي يردّه التدوير الى خلافه فيرى في مقامه واقفا ولا يحس بحركته فاذا زادت حركة مركز الكوكب على حركة مركز التدوير يرى الكوكب راجعا متحركا الى خلاف التوالي بمقدار فضل حركة التدوير على حركة الحاصل ثم الكوكب بعد الرجعة يقيم ثانيا في الجانب الآخر من التدوير اذا تسارت الحركتان ويستقيم بعد الوقوف اذا اتفقت الحركتان في الجهة فالكوكب في اعلى التدوير مستقيم وفي غاية سرعة الحركة الى التوالي ثم ينطى في الاستقامة حتى يقيم ثم يرجع متدرجا من البطوء في الرجوع الى السرعة فيه و غاية سرعته في الرجوع في حضيض التدوير ومن هناك يتدرج من السرعة الى البطوء فيه حتى يقيم ثانيا ثم يستقيم متدرجا من البطوء في الاستقامة الى السرعة فيها و غاية السرعة في الاستقامة في ذروة التدوير التي فرضناها مبدأ في حركة مركز الكوكب على محيط التدوير فظهر ان الكوكب يتم دورة في فلكه من غير اختلاف يقع له بالنسبة الى فلكه فليس له في الحركة اسراع ولا ابطاء ولا رجوع ولا وقوف في نفس الامر بل كل ذلك بحسب رؤيتنا لتدويره في الحركات و اختلاف الاوضاع ولما كانت حركة مركز القمر على منطقة التدوير اقل من حركة مركز تدويره على منطقة الحاصل لا يرى القمر راجعا ولا واقفا اذ لا تساوي حركة التدوير حركة الحاصل في الرؤية حتى يرى القمر واقفا فضلا عن ان تزيد على حركة الحاصل حتى يرى راجعا بل قد يرى بطيئ السير اذا خالفت حركة مركز جرمه في الجهة حركة مركز تدويره وذلك اذا كان القمر في اعلى التدوير و اذا توافقت الحركتان في الجهة يرى سريعا في الاستقامة وذلك اذا كان القمر في اسفل التدوير هكذا في شروح الملخص و تصانيف عبد العلي البرجندي \*

**الاستقامة** هي عند اهل السلوك ان تجمع بين اداء الطاعة و اجتناب المعاصي وقال السري الاستقامة ان لا تختار على الله شيئا و قيل هي الخوف من العزيز الجبار و الحب للذي المختار و قيل حقيقة الاستقامة لا يطيقها الا الانبياء و اكابر الاولياء لان الاستقامة الخروج عن المعهودات و مفارقة الرسوم و العادات و القيام في امر الله بالذواقل و المكتوبات و قال يحيى بن معاذ هي على ثلاثة اضرب استقامة اللسان على كلمة الشهادة و استقامة الجنان على صدق الارادة و استقامة الاركان على الجهد في العبادة كذا في خلاصة السلوك • وعند اهل الهيئة و المنجوم حركة الكوكب الى التوالي و قد عرفت قبيل هذا • وعند المحاسبين كون الخط مستقيما و قد مر في فصل الطاء المهمة من باب الخاء المعجمة و المستقيم كما يطلق على الكوكب المتحرك الى التوالي و على الخط كذلك يستعمل في القياس فيقال القياس مستقيم و غير مستقيم مسمى بالخلف و قد سبق في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة •

**المقام** على صيغة اسم الظرف عند السالكين هو الوصف الذي يثبت على العبد و يقيم فان لم يثبت ممي حالا و قد سبق في لفظ الحال و لفظ الرجاء و المقام المحمود مر ذكره في لفظ السكر في فصل الراد من باب السين

المهملتين واما عند اهل المعاني فقليل انه مرادف للحال و قيل هما متقاربا المفهوم وقد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهمة \* وعند اهل الهيئة يطلق على معنيين فانهم قالوا الموضع من التدوير الذي اذا وصل اليه الكوكب يرى مقيما قبل الرجعة يسمى المقام الاول والذي اذا وصل اليه الكوكب يرى مقيما بعد الرجعة يسمى المقام الثاني فالمقام بمعنى موضع الإقامة وهذا هو الاشهر وقيل إقامة الكوكب قبل الرجعة تسمى المقام الاول وإقامته بعد الرجعة تسمى المقام الثاني فعلى هذا يكون لفظ المقام مصدرا ميميا هكذا ذكر العلي البرجندي في حاشية الجفميني \*

**فصل النون \* القران** بالكسر لغة مصدر قرن بين الحج والعمرة اي جمع بينهما كما في الاساس وغيره كذا في جامع الرموز \* وفي البرجندي هو الجمع بين الحج والعمرة باحرام واحد \* وعند المنجمين هو من انواع النظر ويسمى مقارنة ايضا ويجيء في فصل الراء المهمة من باب النون وقد كشف اللغات ميگويد كه قران بيوستن در ستاره به برجى وآنگه گویند فلان صاحب قران است آنكه ولادت او زحل و مشتري را قران بوده باشد \*

**القرينة** بالفتح عند اهل العربية هي الامر الدال على شيء لا بالوضع كذا في الفوائد الضيائية في بحث الفاعل قال المولي عصام الدين ان اراد لا بالوضع له يلزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي قرينة على المعنى المراد ولم يعهد اطلاق القرينة عليه وان اراد لا بالوضع له او لما يلزمه هو لازم ان لا يكون القرينة دالة على الشيء بالتضمن والالتزام اصلا وهو ظاهر البطان والصواب ان يقال هي الامر الدال على الشيء من غير الاستعمال فيه انتهى وهي قسمان حالية ومقالية وقد يقال انظرية ومعنوية وقد تطلق القرينة على الفقرة كما يدل عليه تقسيم السجع الى المطرف والترضيع والمتوزي على ما سبق وقد تطلق على اخير كلمات السجع كما يدل عليه قوائم الفاصلة كلمة آخر الآية كثافة الشعور قرينة السجع \* وعند المنطقيين اقتران الصغرى بالكبرى بحسب الايجاب والسلب والكلية والجزئية في القياس الحلي ويسمى ضربا واقترانا ايضا هذا والحق عدم اختصاصها بالقياس الحلي لعدم اختصاص الصغرى والكبرى به كما مر في لفظ الحد قال نصير الدين في حاشية القطبي وقد يقال التحقيق ان القياس باعتبار ايجاب المقدمتين وطلبهما و كليتهما وجزئيتهما بمعنى قرينة وضربا اذا الظاهران القرينة كما تطلق على الاقتران كذلك تطلق على القياس باعتبار المذكور وكذا الحال في الشكل فان الشكل كما يطلق على الهيئة الحاصلة من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين كذلك يطلق على القياس باعتبار تلك الهيئة ثم ان وجه تسميته بالقرينة والاقتران ظاهر واما وجه تسميته بالضرب فهو انه نوع من انواع الضرب \*

**الاقران** بفتح الهمزة عند المحدثين هم الرواة المتشاركة اي الموافقة في السن واللقبي اي الاصناد واخذ عن المشايخ في شرح النخبة وشرحه ان تشارك الراوي ومن روى عنه في امر من الامور المتعلقة

بالرواية مثل السن واللقبي فهو النوع الذي يقال له رواية الاقتران لأنه حينئذ يكون راويا عن قريبه وهذا باعتبار الغالب و الا فقد يكتفى باللقبي قال ابن الصلاح وربما يكتفى بالتقارب في الاسناد اي اخذ عن المشايخ وان لم يوجد التقارب في السن والمراد بالمشاركة التقارب \*

**المقرونة بالقرائن** هي قسم من المقدمات الظنية وهو كنزول المطر بوجود السحاب كذا في

شرح المواقف \*

**الاقتران** عند المنطقيين هو القرينة في الاشارات تاييد الصغرى والكبرى يسمى اقترانا و الاقتراني

عندهم قسم من القياس كما سبق \*

**القن** بالكسر لغة عبد ملك هو او ابواه وعن ابن الاعرابي انه خالص العبودية و يستوي فيه المذكر والمؤنث ويقال هما قنان وهم اقدان اي لا يستوي فيه الواحد والتثنية والجمع وقال غيره انه لا ينفي ولا يجمع ولا يؤنث فيستوي فيه الواحد والتثنية والجمع والمذكر والمؤنث كما في الاساس وشربعة على ما في المغرب عبد لا يكون مكاتبا و لا مدبرا وفيه اشارة الى ان القن لا يشتمل الامة عند الفقهاء ولذا كثر في كلامهم قن وقنة كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم وكتاب النكاح وفي الشمني في كتاب النكاح في باب النفقة القن في الفقه العبد الذي لا حرية فيه بوجه انتهى و المال واحد كما لا يخفى \*

**فصل الراو • الاستقراء** لغة التتبع من استقرت الشيء اذا تتبعته \* وعند المنطقيين قول مؤلف

من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لاثبات الحكم الكلي و قولهم الاستقراء هو الحكم على كلي لوجوده في اكثر جزئياته و كذا قولهم هو تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي لا يخلو عن التسامح لان الاستقراء قسم من الدليل فيكون مركبا من مقدمات تشتمل على ذلك الحكم و التصفح فالاول تعريف بالغاية المقترتبة عليه والثاني تعريف بالسبب والمراد بالجزئي الجزئي الاضافي ثم الاستقراء قسمان تام ويسمى قياسا مقسما بتشديد السين المكسورة وهو ان يستدل بجميع الجزئيات و يحكم على الكل وهو قليل الاستعمال كما يقال كل جسم اما حيوان او نبات او جماد وكل واحد منها متحيز ينتج كل جسم متحيز وهو يفيد اليقين و نافي وهو ان يستدل باكثر الجزئيات فقط و يحكم على الكل وهو تعميم القياس ولذا عدوه من لواحق القياس و توابعه وهو يفيد الظن كقولنا كل حيوان يتحرك فكه الامفل عند المضغ لان الانسان والفرس والحصان والبقر وغير ذلك مما تتبعناه كذلك فانه يفيد الظن لجواز التخلف كما في التماسح قال السيد السند في حاشية شرح التجريد لا بد في الاستقراء من حصر الكلي في جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلي فان كان ذلك الحصر قطعيا بان يتحقق ان ليس له جزئي آخر كان ذلك الاستقراء تاما و قياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيا ايضا اناد الحزم بالقضية الكلية و انكان ظننا افاد الظن بها

ولن كان ذاك الحصر ادعائيا بان يكون هناك جزئي آخر لم يذكر ولم يستقر حاله لكنه ادعى بحسب الظاهر ان جزئياته ما ذكر فقط افاد ظلما بالقضية الكلية لان الفرد الواحد ملحق بالامم لاغلب في غالب الظن ولم يفد يقينا لجواز المخالفة انتهى قال المولوي عبد الحكيم هذا تحقيق نفيس يفيد الفرق الجلي بين القياس المقسم والاستقراء الناقص و اشك الذي عرض لبعض الناظرين من انه لا يجب ادعاء الحصر في الاستقراء الناقص كما يشهد به الرجوع الى الوجدان فمد فوع بانه ان اراد به عدم التصريح به فمسلم وان اراد عدمه صريحا و ضمنا فممنوع فانه كيف يتعدى الحكم الى الكلي بدون الحصر •

**القناة** بالفتح والنون هي مجرى الماء تحت الارض و يقال بالفارسية كاريكما في النهاية كذا في جامع الرموز في كتاب احياء الموات وموات تحت الارض احتراز عن الزهر فانه مجرى الماء فوق الارض •

**القوة** بالضم يطلق على معان منها مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور و ارادة اولا متناول القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية فالقوة بهذا المعنى اربعة اقسام لان الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها وتسمى بالقوة السخرية ايضا كما في شرح حكمة العين والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد تفسر بمبدأ التغير في شئ آخر من حيث هو آخر والمراد بالمبدأ السبب فاعليا كان اولا لا الفاعلي فقط ان القوة قد تكون فعالية كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل وقد تكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال و ايضا قد تكون مبدأ للتغير في محلها فقط كالصورة الهوائية المفتضية للرطوبة في مادتها وقد تكون مبدأ للتغير في غيرها ثانيا كالصورة النارية المحدث للحرارة والبيدوسة في مادتها اولا وفي مجاورها ثانيا وقد تكون مبدأ للتغير في غير المحل ابتداء كالنفس الذائقة المقتضية في البدن التغير والمراد بالتغير اعم من ان يكون دفعا او تدريجا و القيد الاخير للتنبيه على ان المراد بالمغايرة اعم من المغايرة الذاتية والاعتبارية فدخل فيه معالجة الانسان نفسه فانه من حيث علمه بكيفية الازالة و ارادته لها مستلج معالج بالكسر ومن حيث اتصافه بذلك المرض و ارادة زواله مستلج معالج بالفتح قال الامام الرازي بعض اقسام القوة بهذا المعنى صور جوهرية وبعضها اعراض ملا تكون القوة مقولا عليها قول الجندس بل قول العرض بالعام لا متذاع اشتراك الجوهر والاعراض في وصف جنسي وقد مر ما يناسب هذا في لفظ الطبيعة اعلم ان هذا التقسيم عند الحكماء واما عند الاطباء فهي اى القوة ثلاثة اقسام طبيعية وحيوانية ونفسانية لانها اما ان يكون فعلها مع شعور فهي النفسانية اولا فان كان مختصا بالحيوان فهي الحيوانية او اعم منه فهي الطبيعية والعوى الطبيعية اربع مخدومة تخدمها اربع اخرى والمخدومة وهي التي يكون فعلها مقصودا لذاته اثنان منها يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله في ذاته وهما الغاذية والغامية فالغاذية هي التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته وهي تهبة الغذاء



بالمفتذي اي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي يغذوه بدلا لما يتحلل عنه و النامية هي التي لا بد منها في وصول الشخص الى كماله و هي تداخل الغذاء بدن الاجزاء فتضمه اليها في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية الى غاية ما ثم تقف و انذنان منها يحتاج اليهما لبقاء النوع و هما المولدة و المصورة فالمولدة و تسمى بالمغيرة الاولى ايضا تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة للمثل اي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه المني تهيب كل جزء منها بعضو مخصوص و المصورة و تسمى بالمغيرة الثانية ايضا تشكل كل جزء بالشكل الذي يقتضيه نوع المنفصل عنه او ما يقاربه من التخطيط و التجويف و غيرهما و التخادمة و هي التي يكون فعلها لفعل قوة اخرى و هي الجاذبة التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء و الماسكة التي تمسكه مدة طبعها الهاضمة و الهاضمة التي تعد الغذاء لان يصير جزء بالفعل و الدافعة التي تدفع الفضلة و هذه الاربعة تخدمها الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و العوى النفسانية اما مدركة او محركة و المدركة اما ظاهرة و هي الحواس الظاهرة و اما باطنة و هي الحواس الباطنة و المحركة و تسمى بالفاعلة ايضا تنقسم الى باعثة على الحركة و محركة مباشرة للتحريل و اما الباعثة و تسمى شوقية و نزوعية فاما لجلب النفع و تسمى شهوية و شهوانية و بهيمية و نفسا اصابة و اما لدفع الضرر و تسمى غضبية و قوة سبعة و نفسا لوامة و الفاعلة اي المحركة و هي التي تمدد الاعصاب بتشنج العضلات فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض اليد مثلا و ترخيها اي ترخي الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد الاعضاء الى مباديها كما في بسط اليد و هذه القوة المذبذبة في العضلات هي المبدأ القريب للحركة و المبدأ البعيد هو التصور و بينهما الشوق و الارادة فهذه مباد اربع مترتبة للانفعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس تصور الحركة اولا فتشتاق اليها ثانيا فتريدها ثالثا ارادة قصد و ايجاد فتحصل الحركة بتمدد الاعصاب و ارخائها رابعا و بعض الحكماء قال بوجود قوة اخرى متوسطة بين القوة الشوقية و الفاعلية و سماها الاجتماع و هو الجزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل و الترك و عذ وجوده يترجح احد طرفي الفعل و الترك الذي يتساوى نسبتها الى القادر عليهما قال و يدل على مغاييرته للشوقية انه قد يكون شوق و لا اجتماع و الاشبه انه لا يغابر الشوق الا بالشدة و الضعف فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير اجتماعا فالاجتماع كمال الشوق قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين و الحق ان الاجتماع مغاير لها لان الاجتماع هو الارادة كما ذكره شارح الاشارات و الفرق بين الشوقية و الارادية ظاهر و يدل على مغايرة الفاعل لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه و كون القادر على ذلك غير مشتاق و لا عازم له \* و القوة العاقلة و العاصلة و القدسية من قوى النفس الناطقة و قد سبقت في لفظ العقل في فصل اللام من باب العين المهمة في بيان مراتب النفس و منها مرادف القدرة و هذا المعنى اخص من الاول و منها ما به القدرة على الانفعال الشاقة و هذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة و ليس كذلك بل الامر بالعكس

ففى البياض المشرقية ان القوة بهذا المعنى كثاها زيادة وشدة فى المعنى الذى هو القدرة وقد قيل المراد بالقدرة على الاعمال الشاقة التمكن منها والقوة بهذين المعنيين من الكيفيات النفسانية اذا خصت بالامراض ومنها عدم الانفعال ومنها عدم الانفعال بسهولة ومنها الامكان المقابل للفعل وهو الامكان الاستعدادى وهذه القوة قد تكون تهيئاً لشيء واحد دون مقابلة كقوة الفلك على الحركة فقط وقد تكون تهيئاً للشيء وضده جميعاً وقد تكون قوة فى شىء لقبول آخر دون حفظه كالماء وقد يكون فيه قوة للقبول والحفظ جميعاً كالارض وفى الهيدولى الاولى قوة قبول سائر الاشياء لان تخصيص قبولها لبعض الاشياء دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما يستعد بواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال والفرق بين القوة بهذا المعنى وبين الاستعداد ان القوة تكون قوة الشىء وضده بخلاف الاستعداد وهي تكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد كذا فى شرح هداية الحكمة الصدرى وقد عرفت فى لفظ العقل ان الاستعداد يكون قرباً وبعيداً ومتوسطاً وقد سبق فى لفظ القبول ما يفاهيه ايضا ومنها الامكان الذاتى صرح به الشارح العبهري وهو الموافق لكلام الامام ويدل عليه كلام شارح الطوابع من ان القوة التي هي قسمة الفعل امكان الشىء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء معناها فيقال القوة لامكان الشىء مجازاً تسمية للجزء باسم الكل ومما يورد ذلك ما قال الصادق الحلواني فى حاشية بديع الميزان فى بحث الخاصة من ان للقوة معنيين احدهما صلاحية الحصول مع عدم الحصول بالفعل فاذا حصل بالفعل لا يبقى صالحاً بالقوة فهو بهذا المعنى قسيم الفعل والثاني الامكان وهو امتواء طرفي الوجود والعدم وهو بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول والممكن اذا كان حاصل بالفعل لا يخرج عن الامكان الذاتى ومنها مربع الخط قال شارح المواقف لفظ القوة معناها المشهور عند الجمهور هو تمكن الحيوان من الانفعال الشاقة من باب الحركات ليست باكثر الوجود عن الناس وهذا المعنى يقابل الضعف ثم ان لها مبدءاً لازماً اما المبدء فهو القدرة اي كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو عدم انفعال الحيوان بسهولة وذلك لان اول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها مدة ذلك عن اتمام فعله فصار الانفعال دليلاً على الشدة ثم انهم نقلوه اي اسم القوة الى ذلك المبدء وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو عدم انفعال الحيوان بسهولة ثم عمم فاستعمل فى كون الشىء مطلقاً حيواناً كان او غيره بهذه الحيثية ثم عمم من الحيثية ايضا فاطلق على عدم الانفعال ثم ان للقدرة لازماً وهو الامكان الذاتى لان القادر لما صح منه الفعل وتركه كان امكان الفعل لازماً للقدرة فنقل اسم القوة اليه ونقل ايضا من القدرة الى سببها وهو امكان الحصول مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا تجامع الفعل وهو الذي يتوقف عليه وجود الحادث وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم لم تؤثر القدرة فى ذلك المراد فهذا الامكان سبب القدرة بحسب الظاهر وايضا للقدرة صفة هي كالجنس لها احدى الصفة المؤثرة فى الغير فنقل فقول هو الصفة المؤثرة فى الغير اي مبدء الفعل مطلقاً سواء كان بالاجاب او بالاختيار والمهندسين

يصلحون مربع الخط قوة له كانه امر ممكن في ذلك الخط خصوصاً اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث ذلك المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساري مربعيهما •  
**القوى** على منطق و متوسط عند المهندسين اسم لجذر ذي الاسمين الخامس سمي به لان سطحه الذي يقوي عليه هذا الخط هو سطح مركب من سطح منطق و سطح متوسط • والقوي على المتوسطين عندهم اسم لجذر ذي الاسمين السادس سمي به لان سطحه الذي يقوي عليه هذا الخط ينتسم بسطحين متوسطين كذا في حواشي تحرير اقليدس •

**القوة العاقلة** هي قوة من قوى النفس الناطقة و تسمى قوة ملكية ايضاً وقد تطلق على النفس الناطقة ايضاً كما في شرح هداية الحكمة في فصل الحيوان • والقوى الدراكة هي النفس وآلاتها والقوى العالية والسانلة قد مر ذكرها في لفظ الذهن في فصل النون من باب الدال المعجمة والعوة القديمة قد ذكرت في لفظ العقل في بيان العقل بالملكة •

**المقوي** على صيغة اسم الفاعل من التقوية عند الاطباء دراء يعدل مزاج العضو حتى لا يقبل الفضول كدهن الورد كذا في الموجز •

**الاقواء** بكسر الهمزة نرد شعراً عبارت آمت از تبديل توجيه و حذو غير حذويكه حركت ما قبل قيد است در قانيه كه روي آن متحرك باشد چه تغير اين حذو مانند آهسته وبسته نرد بيشتر شعراً جائز است و اختلاف حذويكه حركت ما قبل ردف است بطريق ميشود اول آنكه در هر دو قانيه آن حذو باشد و مختلف باشد مانند داد و ديد و اين هنگام ردف نيز مختلف خواهد بود درم آنكه در يك قانيه آن حذو باشد و در ديگري نباشد مانند دور و دور و از اين قبيل است تبديل بطريق معروف و مجهول چون شير و شير كذا في منتخب تكميل الصناعة و در كشف اللغات ميگويد اقواء مختلف گردانيدن قانيه برفع و نصب و جر و نقصان كردن حرفي از عروض بيت •

**فصل الياء التحنانية • المقتدي** اسم فاعل من الاقتداء و هو شعراً من يصلي خلف الامام و عند الصوفية قد سبق في لفظ المرید في فصل الدال من باب الراء المهملتين •

**الاستقصاء** بالصاد المهملة عند اهل المعاني هو من انواع اطناب الزيادة و هو ان يتناول المتكلم معنى فيستقصيه فياتي بجميع عوارضه و لوازمه بعد ان يستقصي جميع اوصافه الذاتية بحيث لا يترك لمن يتناوله بعده فيه مقالا قال ابن ابي الاصبع و الفرق بين الاستقصاء و التتميم ان التتميم يرد على المعنى الناقص فيتممه و التكميل يرد على المعنى التام فيكمل اوصافه و الاستقصاء يرد على المعنى التام فيستقصي لوازمه و عوارضه و اوصافه و اسبابه حتى يستوعب جميع ما تقع الخواطر عليه فلا يبقى لاحد فيه مسامح مثلاً قوله تعالى ايود احد ان تكون له الجنة آية فانه لو اقتصر على الجنة لكان

ولم يقتصر حتى قال في تفسيرها من نخيل و اعذاب فان مصابب صاحبها بها اعظم ثم زاد تجريب من تحتها الانهار متمما لوصفها بذاك ثم كمل وصفها بعد التتميمين فقال له فيها من كل الثمرات فأتى بكل ما يكون في الجنان ثم قال في وصف صاحبها و اصابه الكبر ثم استقصى المعنى في ذلك بما يوجب تعظيم المصاب بقوله بعد وصفه ~~بذلك~~ و له ذرية و لم يقتصر حتى وصفها بالضعفاء ثم ذكر امتيصال الجنة التي ليس بهذا المصاب غيرها بالهلاك في امرع وقت حيث قال فاصابها اعصار و لم يقتصر على ذكره للعلم بانه لا يحصل به سرعة الهلاك فقال فيه نار ثم لم يقف عند ذلك حتى اخبر باحترقاتها لاحتمال ان يكون النار ضعيفة لا تنفي احترقاتها لما فيها من الانهار و رطوبة الاشجار فاحترس عن هذا الاحتمال بقوله فاحترست فهذا احسن استقصاء وقع في القرآن و اتمه و اكمله كذا في الاتقان في نوع الاطناب \*

**القضاء بالفتح و تخفيف الضاد المعجمة في اللغة يستعمل لمعان الامر قال الله تعالى و قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه - و الحكم قال الله تعالى فاض ما انت قاض - و الفعل مع الاحكام قال الله تعالى و قضاهن سبع سموات ابي خلقهن مع الاحكام - و الاعلام و التبیین قال تعالى و قضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن - و اقامة السیدی مقام غيره - و اداء الواجب - و التقدير - و الاتمام - و القتل و غيرها و الأصوليون يستعملونه في الاتيان بمثل الواجب و يغالبه الاداء و قد سبق في فصل الواو من باب الالف و الفقهاء يستعملونه في الالزام كذا ذكر في الكافي و في الخزائنة ان القضاء في اللغة بمعنى الالزام و في الشرع قول ملزم يصدر من ولاية عامة و قيل هو في الشرع فصل الخصومات و قطع المنازعات و لا يخفى ان هذا صادق على الفصل و القطع الصادرين عن الخليفة و كذا المذكور في الخزائنة يصدق على القول الملزم الصادر عن الخليفة كذا في البرجندي و قد مر ايضا في لفظ الديانة في فصل النون من باب الدال المهملة و من له القضاء يسمى قاضيا و فاضى القضاة هو المتصرف في القضاء تقليدا و عزلا كذا في جامع الرموز و فيه في كتاب الدعوى ان القضاء على نوعين قضاء الزام و يسمى بقضاء الملك و الاستحقاق ايضا و قضاء ترك و الفرق بينهما من وجهين الاول انه لو مار احد مقضيا عليه في حادثة بهذا القضاء لا يصير مقضيا له في تلك الحادثة ابدا بخلاف قضاء الترك فانه يصير المتقضي عليه مقضيا له بعد اقامة البينة و الثاني انه لو ادعى ثالث و اقام البينة قبلت بي قضاء الترك و اما في قضاء الملك فلا الا اذا ادعى تلقي الملك من جهة المقضي له مثلا دار في يد رجلين ادعى احدهما الكل و الآخر النصف و برهنا جميعا فالدار لمدعى الكل النصف بقضاء الالزام لانه خارج بالنسبة الى النصف الذي هو في يد مدعي النصف و بينة الخارج ترجع على بينة ذى اليد و النصف الآخر بقضاء الترك اذ لا يدعي هذا النصف مدعى النصف انتهى و اما القضاء عند المتكلمين و الحكماء فقال السيد السند في شرح المواقف قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزول و قدره الاجادة اياها على قدر مخصوص و تقدير معين معتبر في ذواتها و احوالها**

وإما عند الفلاسفة بالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الزلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه و اكملها و القدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بامبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء انتهى قيل هذا يخالف ما في مشاهير الكتب الحكيمية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع و القدر عبارة عن وجودها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وقال في المحاكمات اما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الآلات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينهما وبين القضاء ان في مفهوم العناية تفصيلا اذ هو تعاقب العلم بالوجه الصالح و النظام الاكمل الا ليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة انتهى وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى وكان امر الله مفعولا في سورة الاحزاب القضاء ما كان مقصودا في الاصل والقدر ما يكون تابعا له مثاله من كان يقصد مدينة فينزل في طريق تلك المدينة قرية يصح منه ان يقول ما جئت الى هذه القرية وانما قصدي الى المدينة و ان كان جاءها ودخلها فالتخير كله بقضاء وما في العالم من الضر فهو بقدر وهذا ظاهر على قول المعتزلة القائلين بالترايد والفلاسفة الغائلين بوجوب كون الاشياء على وجوه قالوا النار خلق للذئع نوقع اتفاق اسباب توجب احتراق دار زيد واما اهل السنة فيقولون اجرى الله عادته بكذا اي له ان يحرق النار بحيث عند انضاج اللحم تنضج وعند مساس الثوب لا تحرق الا ترى انها لم تحرق ابراهيم مع قوتها وكثرتها لكن خلقت على غير ذلك الوجه لارادته ولحكمه خفية ولا يسأل عما يفعل فنقول ما كان في مجرى عادته تعالى على وجه يدركه العقول البشرية نقول بقضاء و ما يكون على وجه يقع لعقل قاصر ان يقول لم كان ولما ذا لم يكن على خلافه نقول بقدر انتهى كلامه وفي التلويح القضاء من الله تعالى هو الامر اولا و القدر التفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منفردة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل و ان من شئنا الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فهناك شيان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر \* ثم القضاء قسمان قضاء محكم وقضاء مبهم ويجيء في لفظ اللوح في فصل الحاء المهملة من باب اللام وقد مر بيان القضاء والقدر في لفظ الحكم ايضا في فصل الميم من باب الحاء المهملة \*

القضية بالفتح عند المنطقيين و يسمى خبرا وتصديقا ايضا كما وقع في شرح المطالع والعصدي وهو قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فالقول اعم من الملفوظ والمعقول وهو جنس



يشتمل الاقوال التامة و الناقصة و انما اعتبر صحة ان يقال لقائله الخ اذ لا يلزم ان يقال بالفعل لقائله انه صادق فيه او كاذب و لا يرد قول المجنون و الذائم زيد قائم لان كلا منهما في نفس الامر و ان كان صادقا او كاذبا في كلامه الا انه لا يقال لهما انه صادق او كاذب في العرف لان كلا منهما ملحق بالمان الطيور ليس بخبر و لا انشاء نص عليه في التلويح و قد سبق تحقيق التعريف ايضا في لفظ الخبر و الصدق ايضا و تحقيق اجزاء القضية بانها ثلثة او اربعة قد مر في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهمة \* التقسيم \* القضية اما حملية او شرطية قالوا ان كان المحكوم عليه و المحكوم به قضيتين عند التحليل اي عند حذف ما يدل على العلاقة بينهما من النسبة الحكمية سميت شرطية و الا سميت حملية و انما قيد بالتحليل لان طرفي الشرطية ليسا قضيتين عند التركيب لانتفاء احتمال الصدق و الكذب عنهما حينئذ بل عند التحليل لانا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و حذفنا ان و الفاء الموجبتين للربط بقيت الشمس طالعة و النهار موجود و هما قضيتان و فيه انهما لا يصيران قضيتين عند التحليل ما لم يتحقق الحكم فيهما و لا يدفعه ان يراد بالقضيتين القضيتان بالقوة اذ حينئذ يلزم استدراك قيد التحليل واجيب بان المراد قضيتان بالقوة القريبة من الفعل و اورد عليه ان قولنا زيد عالم نقيضه زيد ليس بعالم حملية مع ان طرفيها قضيتان واجيب بان المراد بالقضية ههنا ما ليس بمفرد و لا في قوة المفرد و هو ما يمكن ان يعبر عنه بمفرد و اقلها ان يقال هذا ذاك او هو هو او الموضوع المحمول و نحو ذلك بخلاف الشرطية اذ لا يقال فيها ان هذه القضية تلك القضية بل يقال ان تحققت هذه القضية تحققت تلك او يقال اما ان يتحقق هذه القضية او تلك القضية وفيه انه يمكن ان يعبر فيها ايضا بالمفرد و اقله ان هذا ملزوم لذلك او معاند له و التحقيق الذي لا يحوم حوله اشتباه هو ان يقال القضية ان لم يوجد في شيء من طرفيها نسبة فهي حملية كقولك الانسان حيوان و ان وجدت فان كانت مما لا يصلح ان تكون تامة كان تكون النسبة تقييدية كقولنا الحيوان الذاطي جسم ضاحك او امتزاجية و نحو ذلك فهي ايضا حملية و ان كانت مما يصلح ان تكون تامة فاما ان يوجد في احد طرفيها فهي ايضا حملية كقولنا زيد ابوه قائم لانه لابد من ملاحظة النسبة اجمالا ليتمكن الحكم بالاتحاد و المراد بالملاحظة اجمالية ان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى المجموع من حيث المجموع و اما ان يوجد فيهما معا فاما ان تكون ملحوظة اجمالا فهي ايضا حملية كقولنا زيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم و اما ان تكون ملحوظة تفصيلا فيكون القضية حينئذ شرطية لان النسبة ملتفت اليها قصدا و ذلك يستدعي ملاحظة طرفيها مفصلا فلا يمكن الحكم بالاتحاد كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فظهر ان اطراف الحملية اما مفردة بالفعل او بالقوة فان المشتمل على النسبة التقييدية مطلقا او الخبرية اذا كانت ملحوظة اجمالا يمكن ان يوضع موضعه مفرد لان دلالة اجمالية و ان اطراف الشرطية لا يمكن ان يوضع المفردات في موضعها اذ لا يمكن ان يستفاد من المفردات ملاحظة المحكوم عليه و به و النسبة على التفصيل فان شئت قلت في

التقسيم طرفاها ان كانا سفريين بالفعل او بالقوة فعلية والا فشرطية وان شئت قلت كل واحد من طرفيها ان كان مشتملا على نسبة تامة ملحوظة تفصيلا فشرطية و الاحتمالية مكان قولهم ان كان المحكوم عليه و به قضيتين عند التحليل الى آخرة اراد به ان كل واحد من طرفيها قضية بالقوة ملحوظة تفصيلا فتكون قضية بالقوة القريبة من الفعل اذ لا يحتاج فيها بعد حذف الرباط الى شيى سوى الادعان لتلك النسبة بخلاف ما اذا لوحظ النسبة اجمالا مانه قضية بالقوة البعيدة لاحتياجها الى ملاحظة النسبة تفصيلا ايضا هكذا في شرح الشمسية و حواشيه •

قضايا قياساتها معها وهى ما يحكم العقل فيه بواسطة امر لا يغيب عن الذهن عند تصور الطرفين كقولنا الربعة زوج بسبب وسط حاضر فى الذهن وهو الانقسام بمتساويين فان الذهن يرتب فى الحال ان الربعة منقسمة بمتساويين وكلما كان كذاك فانه زوج فالربعة زوج و تسمى فطرات ايضا وقد سبق فى فصل الرأ المهمة من باب الغاء •

**المقتضى** على صيغة اسم الفاعل عند النكاح هو ما يكون به الكامة سالحة للاعراب فالمقتضى على صيغة اسم المفعول هو الاعراب هكذا فى بعض حواشي الوافي وحى الباب المقتضى للاعراب هو توارك المعانى المختلفة على الكلم فانها تستدعى ما ينتصب دليلا على ثبوتها والحروف بمعزل عنها وكذا الاعمال لدلالة صيغها على معانيها وانما محل المعاني المقتضية للاعراب هو الاسم ومن ثم حكم له باصالة الاعراب و اصول تلك المعاني بحكم الاستقراء ثالثة الفاعلية وهى المقتضية للرفع والمفعولية وهى المقتضية للنصب والاضامة وهى المقتضية للجور ذاك الاقتضاء اما بحكم التناسب لقوة الفاعلية لان الفاعل مما لا يستغنى عنه وضعف المفعولية و كون الاضامة بين بين وقد يقع المضام اليه فاعلا نحو ضرب زيد عمرا وقد يقع مفعولا نحو ضرب عمرو زيد وعلى هذا شان دلائل الاعراب من الحركات والحروف و اما بطريق التعادل لاختصاص الادل وهو الفاعل بالقوى والاکثر بالاضعاف وبهذا تبين ان الاصل فى المرفوع هو الفاعل وما سواه ملحق به فالمبتدأ بالمعنى الاول ملحق به لكونه مسندا اليه وبالمعنى الثانى لكونه اجد جزئى الجملة والخبر لكونه جزءا ثانيا من الجملة وخبر ان واخواتها لكون عامله مشابها بالفعل فالحق به والتزم تاخيره عن المنصوب فيما التزم تاخيره ايقاعا للمخالفة بينهما اى بين عامله وبين الفعل وخبر لا التى لنفى الجنس لكون عامله مقابلا لان لاقتسامهما النفي والاثبات على سبيل التوكيد ولا تقديم هذآ بحال خطأ له عن رتبة ان واسم ما ولا لما بينهما وبين ليس من التشارك فى المعنى وان الاصل فى المنصوب المفعول وما عداه متفرع عليه فالحال لسببه بالظرف والتمييز لوقوعه فى الامثلة موقع المفعول فان نحو طاب زيد نفسا مثل ضرب زيد عمروا ونحو ما فى السماء موضع راحة سحابا مثل عجلت من ضرب زيد عمرا والمستثنى لكونه فضلا و لكون العامل فيه بتوسط الحروف كالمفعول معه والاسم والخبر يبابي كان و ايتي لها ان عاملها لاقتضائه شيئين معا اشبه الفعل المتعدي والمنصوب بلا التى لنفى الجنس لما

انها محمولة على ان وان الأصل في المجرور المضاف اليه ولا فروج له واما التوابع فهي داخلة تحت أحكام المتبوعات واما بنى من الاسماء ما بنى اما لفقد المقتضى واما لوجود المانع وهو مناسبتها اموزى الأصل واما المقتضى لاجراء المضارع فمسايتها لاسم الفاعل لفظا ومعنى واستعمالا ثم ان وقوعه موقع الاسم في اقوى المراتب من المشابهة وهو وقوعه بنفسه من غير حرف يرد له الى تقدير الاسمية اقتضى له استحفاظ اقوى وجوه الاعراب وهو الرفع و وقوعه موقعه لا يصلح للاسم اصلا وذلك عند وجود ما يمنعه عن تقدير الاسم كالشرطية اقتضى له اعرابا لا يكون فى الاسم راسا وهو الجزم وسائر الجوارم محمولة على ان الشرطية و وقوعه موقعه لا يصلح للاسم الا بانضمام ما ينقله الى تقدير الاسم وما اشبهه اقتضى له وجها من الاعراب بين الاول والثاني وهو اما النصب او الجر فائر النصب لخفته ولما ان عوامله اشبهت نواصب الاسم وبهذا تبين وجه اختصاص الجر بالاسم والجزم بالفعل انتهى \*

**المقتضى** على صيغة اسم المفعول عند اهل المعاني سبق تفسيره في لفظ الحال ومقتضى الظاهر اخص من مقتضى الحال لان معناه مقتضى ظاهر الحال لكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس وعند الأصوليين هو ما اضر في الكلام ضرورة صدق المتكلم ونحوه وقيل هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منظوما لكن يكون من ضرورة اللفظ وقال القاضى الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها ففتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو \* وقيل هو جعل غير المنطوق منظوما لتصحيح المنطوق شرعا او عقلا او لغة وهذه العبارات تودي معنى واحدا وكذا ما قيل هو خارج يتوقف عليه صحة الكلام شرعا او عقلا او صدقه ويجبى توضيح هذا في لفظ المنطوق في فصل القاف من باب النون وهذه التعريفات على راي من لا يفرق بين المقتضى وبين المحذوف والمضمر وهو مذهب عامة الحنفية وجميع اصحاب السامعي وجميع المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم فى الاسماء الثلاثة اي ما اضر فى الكلام لتصحيحه شرعا او عقلا او لضرورة صدق المتكلم وهو مذهب الشافعي وبعضهم الى القول بعدم جوازه فى جميعها وهو مذهب القاضى الامام وخالفهم فخر الاسلام وشمس الائمة ومدر الاسلام وصاحب الميزان فى ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما اضر لصحة الكلام شرعا فقط وجعلوا ما روي قسميا واحدا وسموه محذونا او مضمرا وقالوا بجواز العموم فى المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر فانه لم يعمل بعموم المحذوف ايضا ولذا عرفوا المقتضى بانه زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقولهم شرطا حال من المستكن فى ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة وقولهم شرعا احتراز عن المضمر والمحذوف سواء فلما يترادفهما اقولنا بان المضمر ماله اثر فى الكلام نحو والقمر قدرناه والمحذوف ماله اثر له مثل قوله تعالى واسأل القرية اي اهلها كما هو مذهب بعض الأصوليين وحاصل الفرق ان المحذوف امر لغوي اي ثابت لغة كالفاعل والمصدر ومحذوف من الكلام اختصارا واعطى

اعرابه الذي اقيم مقامه و المقتضى امر شرعي اي ثابت شرعا كالمكان و الزمان و المفعول به لانها فضلة و قيل المقتضى مالم يكن ثابتا لغة سواء كان ثابتا شرعا او ضرورة - و قيل لا يفرق العقل بين الكل فالفرق يجعل بعضها شرعا وبعضها لغويا مشكلا - و قيل ان المقتضى و المقتضى كلاهما مرادان في الاقتضاء كما في قولك اعتق عبدك مئني بالف درهم فان الاعتاق و التمليك كلاهما مرادان للمتكلم و في المحذوف المراد هو المحذوف دون المصرح و بالجملة فالمحذوف في حكم المقدور لا يخلو عن العبارة و الاشارة و الدلالة و الاقتضاء ليس قسما خارجا عن الاربعة - و قيل ليس من شرط المحذوف ان يخطا رتبته عن المظهر لانه ليس تابعا له فان الامل ليس يتبع للقرية و شرط في المقتضى ذلك لانه تبع - و قيل ان المحذوف مفهوم بغير اثباته المنطوق و المقتضى مفهوم لا بغير اثباته المنطوق و فيه انه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف و المنتضى وجود التغير في المحذوف و عدمه في المقتضى فلا تغير في مثل قوله تعالى فانفجرت ابي فضره فانفجرت و قوله تعالى حكاية عن فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه و قال له يا يوسف ايها الصديق و مثل هذا كثير في المحذوف و ان اريد ان عدم التغير لازم في المقتضى دون المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغير فيه عن المقتضى و اجيب باختيار الشق الاول ان الاتيان من قبيل المقتضى دون المحذوف نص عليه العلامة النسفي و قيل ان دالة اللفظ على المحذوف من باب دالة اللفظ على اللفظ و دالة اللفظ على اللفظ على المقتضى من باب دالة اللفظ على المعنى فالمحذوف هو اللفظ و المقتضى هو المعنى و قال الفاضل الشريف الفرق الصحيح بينهما ان المقصود في المحذوف المعانى المفيدة التي تستفاد من المقدور و في المقتضى المعانى الضرورية المطلقة اعلم ان الشرع متى دل على زيادة شئ في الكلام لصيانتة عن اللغو و نحوه فالحاصل على الزيادة و هو صيانة الكلام هو المقتضى بالكسر و المزيد هو المقتضى بالفتح و دالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين • و قيل ان الكلام الذي لا يصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضى بالكسر و طلبه الزيادة هو الاقتضاء و المزيد هو المقتضى بالفتح و ما ثبت به هو حكم المقتضى هكذا يستفاد من التوضيح و حواشيه و كشف البرودي و غيرها و يجيب ما يتعلق بهذا في لفظ النص في فصل الصاد من باب الذون •

**القافية** بالفاء هي ضد الشعراء الكلمة الاخيرة من البيت كلفظة حومل في قول الشاعر • شمر • قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل • هذا عند الاخفش و عند غيره من آخر البيت الى اقرب ماكن يليه مع الحركة السابغة عليه • و قيل بل مع المتحرك الذي قبله فعلى الاول القافية في البيت المذكور من حركة الحاء الى آخر البيت و على الثاني من الحاء الى آخر البيت هكذا ذكر السيد السند في حواشي العنودي قال المولوي • جد الحكيم القافية مشقة من القفور هو التبعية لان القوافي يجيب بعضها اثر بعض قال في المطول القافية الكلمة الاخيرة من البيت و التقفية هي التوافق على الحرف الاخير و في بعض الرسائل حروف الروي ان كان متحركا فالقافية مطلقة و الا فالقافية مقيدة و المقيدة تجيب مردفة

و مجردة و موسسة و المطلقة على ستة اقسام مطلقة مجردة و مطلقة مردودة و مطلقة موسسة و مطلقة بخروج و مطلقة بردف و مطلقة بتأسيس و خروج انتهى \* و در رساله منتخب تکميل الصناعة می آرد قافیه نزد شعراي عجم عبارتست از مجموع آنچه تکرار یابد در الفاظ مختلفه بحسب لفظ و معنی یا بحسب لفظ فقط و یا بحسب معنی فقط که آن الفاظ واقع شده باشد در اواخر مصرعها و یا بیتها و یا در چیزی که بمنزله آنها باشد بشرط آنکه مجموع از حروف و حرکاتی معین باشد مثل روی و تاسیس و اشباع و آنکه بعضی تمام کلمه را قابله گویند و بعضی دیگر مجرد حرف روی را بطریق مجاز است بظاهر قول جمهور و ذکر قید مختلفه برای احتراز است از ردیف و ذکر قید مصرعها و بیتها برای شمول تعریف مطلعها را و قطعها را و غزلها را و غیر ذلک و ذکر قید یا در چیزی که بمنزله آنها باشد برای شمول تعریف قوافی را که بعد آنها ردیف آید چه این قوافی اگرچه در اوایل مصرعها واقع شوند اما حکم آخر دارند چرا که ردیف چون بیک معنی مکرر شود بمنزله معدوم است و اطلاق قافیه بر قافیه اول از شعر ذوالقافیین و ذوالقوافی بطریق مجاز است و قید بشرط آنکه مجموع الی آخره بجهت احتراز است از حروف و حرکات که بطریق صنعت لروم مالا یازم شاعر تکرار آنها در اواخر ابیات التزام کرده \* **النقسیم** \* انواع قافیه باعتبار تقطیع پنج است باجماع اهل عرب و فارس مترادف و متدارک و متکارس و متواتر و متراکب و بعضی این الفاظ را القاب قوافی گویند و بعضی حدود قافیه گویند گفته اند مترادف قافیه یست که بحسب تقطیع در اواخر او دو حرف ساکن پیاپی باشند مثاله این معما باسم شهاب \* شعر \* هست پیش مالبت آب حیات دلذواز \* آمده همچون حباب ازوی بیرون تبخاله باز \* و متواتر قافیه یست که بحسب تقطیع از ساکن که در آخر اوست تا اول ساکن که پیش ازین ساکن است از یک حرف متحرک زیاده و اعطه نباشد مثاله \* شعر \* شکر دهنا فمی نداري \* دیر آمی می مغانه در کش \* و متدارک قافیه یست که بحسب تقطیع از ساکنی که در آخر اوست تا اول ساکن که پیش ازین ساکن است در حرف متحرک واسطه باشند مثاله این معما باسم یوسف \* شعر \* شع جان چون سوخت در نایوس تن \* شد ازان صورت پریشان حال من \* و متراکب آنکه بحسب تقطیع از ساکنی که در آخر اوست تا اول ساکنی که پیش ازین ساکن است سه متحرک واسطه باشند مثاله این معما باسم بها \* شعر \* ای عطانی دل و دین رفت ز ماسوی عدم \* در دل ما بوزم بسبت سر زلف صم \* و متکارس آنکه بحسب تقطیع از ساکنی که در آخر اوست تا اول ساکنی که پیش ازین ساکن است چهار متحرک واسطه باشند و این سبب غایت ثفلش در اشعار فارسی بغایت اندک است انتهى \* و در جامع الصنائع میگوید قافیه مطابق آنست که قافیه بی ردف و تاسیس و دخیل و وصل و خروج بود و قافیه مقید آنست که قافیه بعد از ردف اصلي افتد و قافیه در تلفظ بحسب تبعیت و اشباع ظاهر گردد و در تقطیع حذف شود مثاله شعر \* دل ز من بردی کنونش خون کنی \* گریه جارا ندانم چون کنی \*



نون خون و چون ازین قبیلست و قافیۀ پیوندی آنست که بیت را چنان انشا کند که معنی بی آوردن قافیه تمام شود فاما چون آوردن قافیه شرط است بضرورت بیدار مثاله \* نعره \* ای لبست شکر و سخن شیرین \* چه گنی \* پیش بنده تلخ به بین \* لفظ به بین قافیه پیوندیست که اتمام معنی بدان احتیاج ندارد و قافیۀ ملک آنست که قافیه در مصراع اول مطلع است در آخر دوم بیت همان لفظ را قافیه سازد و اگر در ابیات دیگر آرد هم روا باشد لیکن استعمال فصحا در بیت دوم است و این از قبیل ایضا نیست و قافیۀ متولده آنست که آخر بیت الفاظی متصل الفاظ قافیه آرد که بنداشته آید که الفاظ قافیه ازین الفاظ متصل زیاده شده است مثاله

\* شعر \*

بست چون بر روی من دلدار در \* شد ز اشکم طرغ دستار تر

دل ز من بر روی و جان آواره شد \* جان آواره کنون یکه بار تر

انتهی \*

ذو القافیهین عند البلغاء و التشریع و هو ان یبیتی الشاعر بیتة ذاقافیهین علی بحرین او ضربین من بحر واحد و قد سبق فی فصل العین المهملة من باب الشین المعجمة لیکن در جامع الصنائع و مجمع الصنائع میگوید که ذو القافیهین آنست که شاعر در بیتنی رعایت دو قافیه کند و هر دو را در بهلوی یلک دیگر بیدار مثاله \* شعر \* دل در سر زلف یار بستم \* وز فرگس آن نگار رستم \* قافیۀ اول یار و نگار و قافیه دوم بستم و رستم و اگر در شعری رعایت زیاده از دو قافیه گذد آنرا ذو القوافی گویند و معطل نیز مثال آنچه بر سه قافیه باشد

\* شعر \*

گر سعد بود طالع اختر بارت \* دارا شودت تابع پر زر دارت

ورز انکه نداری چو عظامی طالع \* رنچ تو بود ضائع ابتر کارت

قافیه اول بر عین دوم بر را میوم برتا مثال آنچه مبني است بر چهار قافیه

\* شعر \*

نوبهار آمد زکیهان صورت خود را دمید \* باد نو روزی به بستان طلعت دیبا کشید

زینت خود را ندیدستی بیابانرا ببین \* این شگفت اندر بیابان صورت خود را که دید

قافیه اول بر نون دوم برتا موم بر الف چهارم بر دال پس قافیهها اگر پیوسته بود آنرا مقرون خوانند و اگر

\* شعر \*

کلمه در میان قوافی واسطه شود آنرا متوسط گویند چنانچه

رخ نگارم چو ارغوان بر قمر است \* بر نگارم چو بر نیاں بر حمر است

بر انگهی که بخندد لبان شیرینش \* درست کوی چون نازان بر گهر است

کلمۀ بر میان دو قافیه که ارغوان و قمر باشد واسطه شده تا آخر مکرر گردیده در پارسی اینست ذو القافیهین

که مذکور شد فاما در تازی بروش دیگر است که معنی است بتشریع انتهی پس تخالف معنیین

بسبب تخالف اصطلاحین است \*

القينة بالنون عند الحكماء هي الملك كما يجيء في فصل الكاف من باب الميم •

## \* باب الكاف \*

**فصل الالف • لاكفاء** بالفاء عند الشعراء ان يخالف الشاعر بين نفس الروي كالذال مع الظاء والحاء مع الخاء ونحوهما • وقيل بين حركات الروي كقافية المرفوع مع المكسور والاكفاء من العيوب كذا في الصحاح والصرح واز قبدل اكفا است جمع ميان حرف عجمي وعربي متقارب بوي چنانكه چپ را باطرب قايده سازند و سراچه را با سراچه و سگ را با شك و اين بغايت ناپسنديده است و تبديل روي بحرفي كه در مخرج بار نزديك نباشد از درجه اعتبار ساقط است كما في منتخب تكميل الصفاة •

التكاثر عند اهل البديع هو الطباق كما مر في فصل القاف من باب الطاء المهملة •

**فصل الباء • الكتاب** بالكسر وتخفيف المثناة الفوقانية لغة اسم للمكتوب والفرق بينه وبين الرسالة بالكمال فيه وعدمه في الرسالة كما سبق في فصل الهمزة من باب الراء المهملة ثم غلب في عرف الشرع على القرآن كما غلب في عرف اهل العربية وهو كما يطلق في الشرع على مجموع القرآن كذلك يطلق على كل جزء منه كما ان لفظ القرآن ايضا كذلك وبالنظر الى الاطلاق الثاني فالوا دلة الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس هكذا يستفاد من التلويح والعصدي وفي اصطلاح المصنفين يطلق على طائفة من الفاظ دالة على مسائل مخصوصة من جنس واحد تحته في الغالب اما الابواب الدالة على الانواع منها واما الفصول الدالة على الاصناف واما غبرها وقد يستعمل كل من الابواب والفصول مكان الآخر هكذا في جامع الرموز وشرح المنهاج • وفي اصطلاح الصوفية يطلق على الوجود المطلق الذي لاعدم فيه كما سبق في ام الكتاب في فصل الميم من باب الالف •

**كتاب مبين** در اصطلاح صوفيه عبارتست از لوح محفوظ قدری كه آن نفس كل یا عقل كل است بلكه عبارتست از علم الهي ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين مفسر از همين حضرت علم است كه رطب عبارتست از وجود و يابس كذايه از عدم و احاطة اين دو مرتبه متصور نيست مگر در همين حضرت كذا في لطائف اللغات •

**الكتاب الحكمي** عند الفقهاء و يسمي بكتاب القاضي الى القاضي ايضا هو ما يكتب فيه شهادة الشهود على غائب بلا حكم ليحكم المكتوب اليه كذا في جامع الرموز في كتاب القضاء •

**الكتابي** بباء النسبة شرعا هو الكافر الذي تدين ببعض الاديان المنسوخة و الكتب المنسوخة ويجيء في لفظ الكفر في فصل الراء المهملة •

الكتابة هي عند الفقهاء عقد بين المولى ومملوكه على ان يودي ذاك المملوك ما لا معلوما بمقابلة

عنى يحصل له عند ادائه فخرج العتق على ماله لانه ليس بعنق بل هو في معنى اليمين سمي هذا العتق بها لان الغالب ان العبد يكتب لمولاه وثيقة في ذلك والحوالى يكتب لعبده وثيقة بالكتابة اعتناق المملوك يدا حالا ورقبة مالا ويسمى ذاك المملوك مكاتباً كذا في البرجندي •

**المكاتبه** هي عند المحندين ان يكتب الشيخ مسموعه لغائب او حاضر بخطه او بخط غيره باذنه فهي كالمناولة اما مقترنة بالاجازة كان يكتب اليه اجزت لك ما كتبته اليك او محررة عنها كان يكتب حدثنا فلان بهذا والصحيح جوار الرواية بهما جميعا وهي في الصحة والقوة كالمناولة وكفي معرفة خط الكاتب كذا في خلاصة الخلاصة وفي شرح النخبة اطلق المتأخرون المكاتبه في الاجازة المكتوب بها بخلاف المتقدمين فانهم انما يطلقونها فيما كتبه الشيخ من الحديث الى الطالب سواء اذن له في روايته ام لا •

**الكذب** بالكسر وسكون الذال المعجمة خلاف الصدق وقد سبق مستوفى في فصل القاف من باب الصاد المهملة والكذب قبيح لعينه و الصدق حسن لعينه وهو مذهب كثير من المتكلمين وقال كثير من الحكماء والمتصوفة ان الكذب يقبح اما يتعلق به من المضار الخاصة والصدق يحسن لما يتعلق به من المنافع الخاصة لان شيئا من الاقوال والاعمال لا يقبح ولا يحسن لداته كذا ذكر الخفاجي في تفسير قوله تعالى و لهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون •

**الكسب** بالفتح وسكون السين المهملة عند الاشاعرة من المتكلمين عبارة عن تعلق قدرة العبد و ارادته بالفعل المقدر قالوا افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها و ليس لقدرتهم تأثير فدها بل الله سبحانه اجري العادة بانه يوجد في العبد قدرة و اختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه مفعله المقدر مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا و احداثا و مكسوبا للعدد و المراد بكسبه اياه مقارنته بقدرة و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وبالجملة فنصرف العبد قدرته و ارادته نحو الفعل كسب و ايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق ومعنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل و ذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف ان لا مؤثر الا الله تعالى بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لوجد الفعل فالفعل الواحد مقدر لله تعالى بجهة الابدان وللعبد بجهة الكسب و المقدر الواحد يجوز دخوله تحت قدرتين بجهتين مختلفتين و لهم في الفرق بين الكسب و الخلق عبارات مثل قولهم ان الكسب واقع بالآلة و الخلق لا بالآلة و الكسب مقدر وقع في محل قدرته و الخلق لا في محل قدرته مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة و هو زيد و وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد و هو نفس زيد و الحاصل ان اثر الخلق ايجاد الفعل في امر

خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به والكاسب لا يصح انفراد القادو به وبخلق يصح العلم ان المتكلمين اختلفوا في ان المؤثر في فعل العبد ما هو فقالت الجبرية المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى ولا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها وقل الاشعري المؤثر فيه قدرة الله تعالى ولكن للعبد كسبا في الفعل بلا تأثير فيه وقل اكثر المعتزلة هي واقعة بقدرة العبد وحدها بالاستقلال بلا اجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل نفسه و قال القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني كونه طاعة ومعصية ونحو ذلك وقالت الحكماء وامام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب و امتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد اذا قارنت حصول الشرائط و ارتفاع الموانع هذا خلاصة ما في شرح المواقف و شرح العقائد و حواشيه و يطلق الكسب ايضا على طريق يعلم منه المجهول و قد اختلف في جواز الكسب بغير النظر فمن جرزة جعل الكسبي ام من النظري و من لم يجرزة فقال النظري و الكسبي متلازمان و قد سبق تحقيقه في لفظ الضروري في فصل الراد المهمة من باب الضاد المعجمة • و في شرح العقائد الذسفية الاكتسابي عام يحصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل و النظر في المقدمات في الاستدلاليات و الاصفاء و تقليب الحدة و نحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي ام من الاستدلالي لان الاستدلالي هو الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلاي اكتسابي و لا عكس كالبصار الحاصل بالقصد و الاختيار و اما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي و يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا مخلوق و قد يقال في مقابلة الاستدلالي و يفسر بما يحصل بدون نظر و فكر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار و بعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال انتهى كلامه وفيه مخافة صاحب المواقف و ان شئت التوضيح فارجع الى ما حققه مولانا عصام الدين في حاشيته •

الكعبة بالفتح و سكون العين نزل صوفيه مقام وصلت را گویند كما وقع في بعض الرسائل و نزل

سبعه نبي عليه السلام را گویند •

المكعب بفتح العين المهمة المشددة في اصطلاح اهل المساحة هو جسم تعليمي يحيط به ستة مربعات و هو جسم يتوهم حدرته من حركة مربع فائم على طرف مربع آخر يساريه الى ان يقوم على طرفه الآخر و هو في الحقيقة نوع من انواع الاسطوانة المضلعة القائمة و قد يطلق على ضلع المكعب ايضا مجازا و في اصطلاح اهل الجبر و المقابلة هو الحاصل من ضرب الشيء في المال و يسمى بالمكعب ايضا اعلم ان اصطلاح الجبر و المقابلة يسمون العدد المجهول شيئا و مضروب ذلك العدد المجهول في نفسه مالا و حاصله في المال كعبا و مكعبا و حاصله في الجمع يسمى مال و حاصله في مال المال يسمى مال كعيب و حاصله في مال

الكعبية يصح كعب كعب وقس على هذا والضابطة فيه انه يبدل كعب بمالين احدهما مضاف الى الآخر ثم يبدل احد مالين بكعب واحد ثم يبدل مال آخر ايضا ويضاف الكعب ثم يبدل كعب منهما بمالين ثم احد مالين بكعب ثم مال آخر ايضا بكعب وهكذا الى غير النهاية فعاشرة المراتب مال مال كعب الكعب وحادية عشرتها مال كعب كعب الكعب وناذية عشرتها كعب كعب الكعب فظهر ان عدد المال لا يتجاوز اثنين و عدد الكعب يذهب الى غير النهاية و ان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهدين •

الكعبية هم فرقة من المعتزلة اصحاب ابي القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته ماذا قيل انه تعالى يريد لامعانه اريد انه خالق لها و اذا قيل يريد لافعال غيره اريد انه آمر بها و لا يرى نفسه و لا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياطية كذا في شرح المواقف •

الكوكب لغة ستارة وعرفه اهل الهيئة بانه جرم كروي مركوز في العلك منير في الجملة واحترز بقيد المركوز عن كرة الارض فان نصف سطحها منير ابدا كما في القمر او بالذات كما في سائر الكواكب او اعم من ان يكون بعضه منيرا يعنى اعم من ان يكون الانارة بالعرض كما في القمر او بالذات كما في سائر الكواكب او اعم من ان يكون بعضه منيرا كالقمر او كله كغيره من الكواكب قالوا الكواكب كلها شفافة لالون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه كمد في نفسه تظهر كمودته اعني قتمته القريبة من السواد عند الخسوف فالقمر ليس منيرا بذاته بل نوره مستفاد من نور الشمس لاختلاف اشكاله الفورية بحسب قرنه و بعده منها فليل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما في المرأة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي و الاشبه هو الاخير ان على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع و الغروب و منهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على ان لها لونا و ان كان ضعيفا لمعطارد صفرة و المزهرة بياض صاف و للمريخ حمرة و للمشتري بياض غير خالص و للزحل قتمة مع كدورة و للقمر كمودة ثم الكواكب على قسمين سيار و هي سبع الشمس والقمر و يسميان بالذيرين و يقال للشمس نير اعظم و للقمر نير اصغر و الزحل و المشتري و المريخ و الزهرة و عطارد و تسمى هذه خمسة متحيرة لتحيرها في السير رجعة و احتقامة و نهوهما و يسمى الزحل و المشتري و المريخ بالعلوية و الاولان اى الزحل و المشتري بالعلويين و الاول اى الزحل بالنائب لان نوره يثقب سبع سموات الى ان يبلغ ابصارنا و يسمى الزهرة و عطارد بالسفليين و قد يسمى الزهرة و عطارد و القمر بالسفلية ايضا كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي و ثوابت وهي ماعداد هذه السبع ممي بها اما لثبات اوضاع بعضها مع بعض و مع منطقة البروج و اما لعدم احساس القدماء لحركاتها الخاصة البطيئة جدا و تسمى بالبيابانية ايضا لانها تهتدي بها في الفلاة و هي البيابان بالعجمية اعلم انهم رتبوا الكواكب الثوابت على سبع مراتب و سموها اقدارا متزايدة لكونها على تزايد حدس حدس حتى كان ما في القدر



الاول ستة امثال ما في القدر السادس وجعلوا كل قدر على ثلث مراتب اعظم وكوخط واصغر فتكون المراتب ثمانية عشر لكل مرتبة تسمى قدرا كما تسمى شرا وعظما ايضا كما في شرح بيست ياب و ما دون السادس من المرصودة لم ينجتوه في مراتب الامدار بل اكان كقطعة سحاب سموه سحابا و الا مظلما ثم ابي في شمال ذنب الامد جملة من الكواكب الصغيرة المجتمعة و يسميها العرب بالهابة وهي في الاجل الشعرات التي تكون على طرف ذنب اليربوع زعما منهم انها راس ذنب الاسد فانه يخرج من الكواكب الصرعة التي على ذنب الامد سطر مقوس من كواكب تتصل بالهابة مشبهة العرب هذا السطر بذنب الاسد والكواكب المجتمعة بالشعرات التي تكون على طرف الذنب يسمونها بالسنبلة ومن كواكب الهابة ثلث كواكب مرصودة مظلمة عند بطليموس ومن القدر الخامس عند ابن الصوفي و يسمى الكواكب الهابة بالصغيرة و لم يعدها بطليموس في المرصودة ولذا قال المرصودة من الثوابت الف و اثنان وعشرون و اما ابن الصوفي فاما رأى انها مرصودة ولم ير في اخراجها من المرصودة وجها قال انها الف وخمسة وعشرون وهي الصواب • فائدة • في ظهور الكواكب وخفائها وجد حدر ظهور السيارات الستة وخفائها حيث يكون الارتفاع عند طلوع الشمس او غروبها للزحل احد عشر جزءا و للمستري عشرة اجزاء و للمريخ احد عشر جزءا ونصفا وللزهرة خمسة اجزاء و لعطارد عشرة اجزاء و حدود ظهور الثوابت القريبة من المنطقة وخفائها حيث يكون ارتفاعها عند وصول الشمس الى الامق لما في القدر الاول منها اثنا عشر جزءا ولما في الثاني بزيادة درجتين وهكذا حتى يكون لما في القدر السادس اثنان وعشرون جزءا ولما بعد منها عن المذعة ينتقص لكل عشرين درجة من العرض جزء واحد من الارتفاع •

**كوكب الصبح** در اصطلاح صوفيه اول چيريكه ظاهر ميشود از تجليات الهي و كذا اطلاق كرده ميشود بر سالكي كه متحقق شود بمظهريت نفس كلي كذا في اطائف اللغات هكذا يستفاد من شرح المواصف و تصايف عبد العلي البرجندي •

**المكمل** سبق ذكره في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهملة •

**فصل الدال المهملة • الكماد** بالكسر وتخفيف الميم عدد الاطباء هو ان يوضع الاذني على العضو بشرط ان تكون يابسة كما يوضع الملح المسخن او الفخالة المسخنة في القولنج وقيل يمسح به بشرط بل قد يكون رطبا و جمعه كمادات كذا في سحر الجواهر والاقسرائي •

**الكنود** بالفتح و ضم الذون ناسهاس و زميني كه دوز گياه نهيد و در شريعت عبارتي است از تارك مرائض و واجبات الهي و در طريقت از تارك مضائل و در حقيقت كما يتست از كسي كه او را كنم چيزي را كه اراده نكرده است او را حق تعالى و اين هر سه معني از اين آيت متخذ است كه ان الانسان الهيمه كنود كذا في لطائف اللغات •

**فصل الراء المهملة • الكبر** بالكسر و يكون الموصولة بهتو دانستني خود است از ديگري چنانكه صنعت كمتر كرد انپدن خود است از ديگري در محلي كه تسخير كرده شود دران محل و اضاعت حق شود و تواضع ميدان اين هر دو است والتواضع محمود والصنعة مذمومة والكبر مذموم والعزة محمودة وفي العوارف ولا يصل للمؤمن ان يذل نفسه في الطمع على الخلق فالعزة معرفة الانسان بحقيقة نفسه و اكرامها ان لا يصنعها لاقسام عاجلة دنياوية كما ان الكبر جهل الانسان بنفسه و انزالها فوق منزلتها پس اگر تكبر بحق ميكنند عزت است و عزت محمود است و لذا قيل المتكبر ان تكبر بحق فهو محمود وهو تكبر الفقراء على الاغنياء استغناء بالله عما في ايديهم و ان تكبر بغير حق فهو مذموم و تكبر الاغنياء على الفقراء و لهذا بمضى گفته اند كه كبر آن است كه خود را از ديگري بفاحق و بي سزاواري برك و بلند داند و درين قول مخلص تمام است هكذا في مجمع السلوك \*

**الكبير** لغة بمعنى بزرگ و عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق و على قسم من الادعام وقد سبق \* و عند اهل الجفر على قسم من الباب و على قسم من المخرج و قد مر ايضا \*

**الاكبر** عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق كما مر و عند المنطقيين يطلق على محمود المطلوب في القياس الاقتراضي و قد سبق في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاد المهملتين \*

**الكبرى** بالضم مؤنث الاكبر و هو عند المنطقيين القضية التي فيها الاكبر و عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة و على قسم من الفاعلة و قد سبق \*

**المكبر** على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند الصرفيين خلاف المصغر و قد سبق في فصل الراء من باب الصاد المهملتين \*

**المكابرة** عند اهل المذاطرة هي المزاغة لاظهار الصواب و لا لالزام الخصم و هي ضد المناظرة كذا في الرشيدية \*

**الكثرة** بالفتح و يكون المثلثة ضد الوحدة و يجئ في فصل الدال المهمة من باب الواو \*

**التكدر** بالدال عند الاطباء هو رمد خفيف كما في بحر الجواهر \* و في الانسراحي هو تسفن و ترتب يعرض للعين فيشبه الرمد و هو ليس نور كالرمد بل هو شيء يشبهه في اعراضه و يكون من اسباب خارجية كضربة او سقوط او غمس في حرة و مسخنة او برد مكثف و لا يلبدت زمانا يعتد به \*

**التكرير** بالراء هو ذكر الشيء مرة فصاعدا بعد اخري و كذا التكرار كما يستفاد من المطول في تعريف الفصاحة و في الاقان التكرير من ادواع اطناب الزيادة و هو ابلغ من التاكيد و هو من محاسن الفصاحة حلا لا يفيض من غلط و له فوائد منها التقرير و قد قيل الكلام اذا تكرر تقرير و منها التاكيد و منها زيادة التنبية على ما ينفى التهمة ليكمل تلقى الكلام بالقبول و منه و قال الذي آمن يا قوم اتبعوني اهدكم سبيل الرشاد

يا قوم انما هذه الشهادة الدنيا الآية فانه كرر فيه النداء لذلك ومنها اذا طال الكلام وخشي تذاصي الاول  
اعيد ثانيا توطئة له وتجديدا لعهده ومنه قوله تعالى ولما جاءهم كتاب من عند الله الى قوله فلما جاءهم  
ما صرفوا الآية ومنها التعظيم والتهويل نحو الصلوة ما السجدة واصحاب اليمين ما اصحاب اليمين فان قلت هذا  
للنوع احد اقسام التاكيد الصناعي فان منها التوكيد بتكرار اللفظ فلا يحسن منه نوعا مستقلا قلت هو لاجل  
ويفارقه ويزيد عليه وينقص عنه فصار املا براسه فانه قد يكون التاكيد تكرارا وقد لا يكون تكرارا وقد يكون  
التكرير غير تاكيد صاعدة وان كان مفيدا للتاكيد معنى ومنه ما وقع فيه الفصل بين المكررين فان التاكيد  
لا يفصل بينه وبين مؤكده نحو اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد واتقوا الله فالآية من باب التكرير  
لا التاكيد الصناعي ومن التكرير نوع يسمى بالترويد وهو ما كان لتعدد المتعلق بان يكون المكرر ثانيا  
متعلقا بغير ما تعلق به الاول كقوله الله نور السموات الآية ومنه قوله ويل يومئذ للمكذبين لتعلق كل واحد بما  
قبلها قال في عروس الامراح فان قلت اذا كان المراد بكل ما قبله فليس ذلك باطناب بل هي الفاظ بكل  
اريد به غير ما اريد بالآخر قلت اذا قلنا العبرة لعموم اللفظ فكلاهما اريد به ما اريد بالآخر ولكن كرر ليكون  
نصا فيما يليه وظاهرا في غيره فان قلت يلزم التاكيد قلت والامر كذلك ولا يرد عليه ان التاكيد لا يزداد  
على ثلثة لان ذلك في التاكيد الذي هو تاجع اما ذكر الشيء في مقامات متعددة اكثر من ثلثة فلا يمتنع  
ومن امثلة ما يظن تكرارا وليس منه فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هذا كم ثم قال فاذا  
قضيت مناسكتكم فاذكروا الله كذا كركم آباءكم اواشد ذكرا ثم قال واذكروا الله في ايام معدودات فان المراد بكل  
واحد من هذه الاذكار غير المراد بالآخر فالاول الذكر في المزدلفة عند الوقوف بقزح وقوله واذكروه كما  
هدنكم اشارة الى تكرره ثانيا وثالثا ويحتمل ان يرد به طواف الافاضة منه بدليل تعقيب بقوله فاذا  
قضيتم والذكر الثالث اشارة الى رمي جمرة العقبة والذكر الاخير لرمي ايام التشريق ومن ذلك تكرير  
الامثال الواقعة في القرآن كقوله وما يستوى الاعمي والبصير والظلمات والنور والظلي والسمير  
وما يستوى الاحياء والاموات وكذلك ضرب مثل المنافقين اول البقرة بالمستوفد نارا ثم ضربه باسمعاب  
المصيب ومن ذلك تكرير القصص الواقعة في القرآن قصة آدم وموسى ونوح وغيرهم من الانبياء  
عليهم السلام وفي تكرير القصص فوائد ومنها ان في كل موضع زيادة شيق لم يذكر في الذي قبله او  
ابدال كلمة باخرى انكفة وهي عادة البلاغة ومنها ان في ابراز الكلام الواحد في غنوص كثيرة واساليب  
مختلفة ما لا يخفى من الفصاحة ومنها ان الدواعي لا تنوفر على نقلها لتوفرها على نقل الاحكام فلذا كررت  
القصص هي الاحكام ومنها انه تعالى انزل هذا القرآن وعجز القوم عن الاتيان بمثله ثم اوضح الامر  
في عجزهم بان كرر ذكر القصة في مواضع لعلها بانهم عاجزون عن الاتيان بمثله باي نظم جامعا وبأي  
عبارة عيروا ومنها انه لما شهدتهم قال فأتوا بصورة من مثله فلو ذكرت القصة في موضع واحد فقط لكان العربي

ايتونا لنتم بصورة من مثله فانزلها سبحانه في تعداد السور دعاهم من كل وجه انتهى ما في الاتفاق •  
**المكرر** نزد مرنيان اسم حرفي است از حروف تنجسي و آن راه مهملة است و نزد شعرا لفظ مكرر را  
 گویند که در شعری بوجهي لطيف و طرزی نظيف آید مثله • شعر • چه برسی از من و حال من زار • دل  
 افکارم دل افکارم دل افکار • رشید و طواط گفته مكرر شعر آن است که در يك بيت لفظی گوید و در بيت  
 دیگر آن لفظ مكرر بیآرد مثاله • شعر •

روي تو صفحه صفحه هر صفحه آفتاب • موی تو حلقه حلقه هر حلقه از طناب

زان صفحه صفحه گل شد ورق ورق • زان حلقه حلقه حلقه سنبل به پدج و تاب

کذا في مجمع الصنائع و نزد محاسبین قسمی است از کسر •

**الكسر** بالفتح و مكون السین لغة فصل الجسم الصلب بمصادمة قوية من غير نفوذ جسم فيه و يطلق  
 ايضا على نوع من الحركة • و عند الاطباء تفرق اتصال في العظم بشرط ان يكون التفرق الى جزئين او اجزاء کنار  
 و يسمى كاسرا ايضا لانه اذا كان التفرق الى اجزاء مغاير يسمى تفتتا متفتتا هكذا يستفاد من بحر الجواهر  
 و الاقسائي و ذكر في شرح القانونچه انه يشترط ايضا ان يكون ذلك التفرق في عرض العظم اذ لو كان في  
 الطول يسمى مدعا و صادعا و عند القراء الامالة المحضة و يجتمع في فصل اللام من باب الميم و عند المحاسبين  
 العدد الذي يكون اقل من واحد كالنصف و الثالث و يقابله الصحيح و هو اما منطلق و هو الكسر الذي يمكن  
 ان ينطق به بغير التجربة اي بغير الالفاظ الدالة على الجزء مفردا كان كالنصف و الثالث او مكررا كالثلثين  
 او مضافا كالنصف الثالث او معطوفا كالنصف و الثالث و اما اسم و هو ما لا يمكن التعبير عنه الا بجزء من  
 كذا مفردا كان كجزء من احد عشر او مكررا كجزئين من احد عشر او مضافا كجزء من احد عشر من جزء من ثلثة  
 عشر او معطوفا كجزء من احد عشر و جزء من ثلثة عشر و بالجملة فالكسر سواء كان منطلقا او اسم منحصر في المفرد  
 و المكرر و المضاف و المعطوف لان العدد المنسوب اليه اما ان يعتبر بنسبة نفسه الى المنسوب اليه او بنسبة  
 مجتمعة من نسب اقسامه اليه و الاول اما ان تعتبر نسبته الى المنسوب اليه بلا ملاحظة و احطة و تسمى نسبة  
 بسيطة و هي نسبة الكسر المفرد كالثلث او بملاحظة واسطة و تسمى نسبة مؤلفة و هي نسبة الكسر المضاف  
 كالثلث النصف و ليس المراد بالمضاف المضاف النحوي بل اعم منه و الثاني اي الذي يعتبر بنسبة  
 مجتمعة من نسب اقسامه اما ان تكون نسب اقسام متماثلة و هي نسبة الكسر المكرر المذكور كالثلثين او مختلفة  
 اي غير متحدة و هي نسبة الكسر المعطوف كالنصف و الثالث هكذا في شرح خلاصة الحساب • و عند اهل  
 الأوقاف عبارة عما بقي من قسمة اعداد ضلع واحد منه و بقى على عدد بدوت ذلك الضلع و ذلك التقسيم يكون  
 بعد نقصان العدد الطبيعي من اعداد ضلع واحد كما تقرر عندهم مثلا مجموع اعداد ضلع واحد من المربع ١٤  
 فقصنا منه العدد الطبيعي للمربع و هو ٣٤ يبقى ١١ قسمنا على عدد بدوت ضلع واحد من المربع و هو

اربعة اخرج من القسمة اثنان وبقي ثلاثة فالثلاثة كسره وعند الاصوليين واهل النظر هو ان توجد حكمه العلة بدون العلة ولا يوجد الحكم وحاصله وجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم مثاله ان يقول الحنفي في المسافر العامي بسفرة مسافر فيترخص لسفرة كغير العامي فاذا قيل له ولم قلت ان السفر علة الترخص قال بالماذنبية اما فيه من المشقة المقتضية للترخص لانه تخفيف وهو يقع للمرخص فيعترض عليه بصفة شاقة في الحضر كحمل الاثقال ونحوه فقال البعض الكسر يبطل العلية والمختار انه لا يبطلها فان العلة في المثال المذكور هو السفر ولم يرد النقص عليه فوجب العمل به ببيان ذلك اي ان العلة هو السفر هو انه وان كان المقصود المشقة لكنها يعتبر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص والاحوال وليس كل قدر منها يوجب الترخص والا سقطت العبادات وتعيين القدر منها الذي يوجبه متعذر فضببطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل آثاره لها ولا معنى للعية الا ذلك قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعا والوصف معتبر تبعها فالنقص وارد على العلة لانها اذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم دل ذلك على ان تلك الحكمة غير معتبرة فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها فان المقصود اذا لم يعتبر فالوسيلة اجدر والجواب ان قدر الحكمة كالمشقة في مثالها يختلف ولا بد في ورود النقص من وجود حكمه في محل النقص مساوية لما يراد نقضه فان عدم اعتبار الاضعف لا يوجب عدم اعتبار الاقوى وذلك اي وجود الحكمة المساوية غير متيقن فلعله اي ما وجد في صورة النقص اقل حكمه او لعل التخلف لمعارض يجعل قدر الحكمة ناقصا عديم المساواة او باطلا بالكلية فلذلك لم يعتبره الشارع وجود العلة في الاصل قطعي واذا ثبت ذلك وجب اعتبار العلة القطعية ولا يصح التخلف الظني معارضا له اذ الظن لا يعارض القطع فان قلت انا نفرض النقص في صورة يعلم قطعا وجود قدر الحكمة او اكثر فيتعارض قطعان اي وجود العلة قطعا وانتفاضها تبعا لانتفاض حكمها المساوية او الزائدة قطعا فيتساطان فيبطل العلية قلت ان هذا المفروض بعيد التحقيق ولو تحقق وجب ان يبطل العلية لكن لا في كل صورة بل في صورة لم يثبت حكم آخر اليق بتحصيل تلك الحكمة من ذلك الحكم وبالأجملة والكسر على المختار انما يبطل العلية اذا علم وجود قدر الحكمة او اكثر ولم يثبت حكم آخر اليق بتحصيل تلك الحكمة منه وحينئذ هو اي الكسر كالنقص فجوابه كجوابه .

اعلم انه قال في المحصول الكسر في الحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التأثير وفي جزئها بالنقص قال القاضي هو عدم تأثير احد الجزئين ونقص الآخر والاكثرين على انه اسقاط وصف من اوصاف العلة المركبة من درجة الاعتبار ونقص الباقي فلم يفرقوا بينه وبين النقص المكسور وذلك لانهم قالوا اذا نقص العلة بترك بعض الصفات سمي نقضا مكسورا وهو بأحققة نقص بعض الصفات وانه بين النقص والكسر كانه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد في المحل ولم يوجد الحكم فلهذا فهو نقص لما ادعاه علة باعتبار الحكمة وقد اختلف في انه يبطل العلية والمختار انه لا يبطل مثاله ان يقول اشاعري في منع بيع



الخائب انه مبيح مجهول الصفة عند العائد حال العقد فلا يصح بيعه فيقول المعارض هذا منقوض بما اذا تزوج امرأة لم يرها فانها مجهول الصفة عند العائد حال العقد و الحال انه صحيح فقد حذف قيد كونه مبيعا ونقض الباقي وهو كونه مجهول الصفة عند العائد حال العقد ودليل المذهب المختار ان العلة المجموع لا نقض عليه ان لا يلزم من عدم علية الإجماع عدم علية الكل هذا ان اقتصر على نقص البعض واما اذا اضاف اليه الغاء الوصف المتروك وكونه وصفا طرديا لا مدخل له في العلية بان يبدى من عدم تأثير كونه مبيعا وان العلة كونه مجهول الصفة الى آخرة لانه مستقل بالمناصفة فيثبت يكون وصف كونه مبيعا كعدمه فيصح النقض لوروده على ما يصلح علية ولا يكون مجرد ذكره رافعا للنقض خلافا لشرذمة لانه بمجرد ذكره لا يصير جزء من العلة اذا قام الدليل على انه ليس جزءا ويتعين الباني لصلوح العلية فتبطل بالنقض و يصير حاصله موال تريد وهو ان العلة اما المجموع او الباني وكلاهما باطل اما المجموع مالاغاء الملغى واما الباقي فللنقض هكذا في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني في مبحث القياس \*

التكفير عند الاطباء حانة يجد الانسان فيها اختلافا في البرد ونحسا في الجلد والعضل كذا في البحر الجواهر •  
التكفير كالتصريف عند المهندسين يستعمل بمعنى المساحة • وعند اهل الجفر هو نوع من البسط وقد سبق في فصل الطاء المهمة من باب الباء الموحدة و يطلق على التحريف ايضا وقد سبق في فصل الغاء من باب الحاء المهمة • وعلم التكفير هو علم الجفر •

الكفر بالضم و سكون الغاء شرعا خلاف الايمان عند كل طائفة فعند الاشاعرة عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به من عند الله ضرورة قلت فساد الزنار ولبس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر بالاختيار ملامة للتكذيب فحكمنا بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا تعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفرة فيما بينه وبين الله و من قال ان الايمان هو المعرفة بالله قال الكفر هو الجهل بالله و بطلانه ظاهر ومن قال ان الايمان هو الطاعة قال الكفر هو المعصية فقالت الخوارج كل معصية كفر وقالت المعتزلة المعاصي ثلثة اقسام اذ منها ما يدل على الجهل بالله و وحدته و ما لا يجوز عليه و الجهل برسالة رسوله كالفاء المصحف في الفاذرات و التلفظ بكلمات دالة على ذلك كسب الرموز والاستخفاف فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو فسمان فسم يخرج منه مرتكبه الى منزلة بدن المنزلتين بمعنى لا يحكم على صاحبها بالكفر ولا بالايمان ويعبر عن تلك المعاصي بالكبائر كقتل العمد وقحم لا يخرج منه مرتكبه اليها ككشف العورة والسفاه ويسمى بالصغائر وعلى هذا نقس الحال في الطوائف الباقية • التقسيم • في شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان اظهر كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالهية فهو المشرك وان تدبر بضع الايمان والكتب المنحوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واستناد الحوادث اليه فهو الدهري

وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه بذبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينطق بعقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخديالي في بحث ان الله تعالى لا يغفر ان يشرك به شيئا وفي شرح المواقب اعلم ان الانسان اما معترف بذبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم أولا والثاني اما معترف بالذبوة في الجملة كاليهود والنصارى والمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة أولا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لذبوة صلى الله عليه وآله وسلم اما من عناد وهداية مخلد اجماعا او عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والغبري على انه معذور وعذابه غير مخلد وهذا مخالف لاجماع من قبلهما فلا يعبأ به والمعترف بذبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اما مخطئ في اصل من الاصول الدينية وقد اختلف فيه فجمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة والمعتزلة الذين قبل ابي الحسين تجامعوا فقررنا الاصحاب في امور فعارضة بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخرى وقد كفر المجسمة مخالفوهم من الاشاعرة والمعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق اذا وجد مخالف يكفرنا فلنكن نكفرا والام لا يكون مخطئا في الاصول الدينية وهو اما ان يكون اعتقاده من برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فالأكثر على انه ناج لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وقيل بعدم نجاته انتهى كلامه • وكفر فرد صوفيه بمعنى ايمان حقيقي مـي آيد وكفر ظلمت نزد شان عالم تفرقه راگويند كما في بعض الرسائل ودر كشف اللغات ميگويند كفر در اصطلاح صوفيه پوشيدن كثرت است در وحدت كه تعينات و كثرات موجودات را در بحر احديت فاني سازد بلکه هستی خود را در ذات الهی محو سازد و ببقای حق تعالى باقي گشته عين وحدت شود و در اصطلاح عبد الرزاق كاشي برين عبارت امتصار کرده كه كفر از مقتضيات اسمای جلالي است و نیز در كشف اللغات گفته كه كفر حقيقي عبارت از فنا است و نیز گفته كه كافر در اصطلاح صوفيه آراگويند كه از مرتبة صفات و اسما و اعمال در نگذاشته بود و حق تعالى را هستی و تعينات و كثرات مـي پوشد • شعر • زوی ذات بر افكن فغاب اسما را • نهان باسم مكن چهره مسمارا •

الكفارة بافتح و تشديد الفاء من الكفر و هو النغطية يعنى اللتي تغطي اثم الذنوب و غيره و في اصطلاح اهل الشرع هو ما كفر به من صدقة و نحوها كذا في الكرماني شرح صحيح البخاري •  
الكفور در اصلاح صوفيه همان كنود است كذا في لطائف اللغات •

فصل السين المهملة • الكأس بالفتح وسكون الهمزة قدح با شراب و آوند شراب و در اصطلاح صوفيه روى محبوب مراد دارند و گاه بمعني فيض آيد كذا في لطائف اللغات •

الكابوس بالموحدة عند الاطباء مرض يحس الانسان عند دخوله في النوم خيالا ثقيل يقع عليه و يعصره و يضيق نفسه فرقة طع صوته و حركته يسمي به لان البخارات الغليظة تكسب جرم الدماغ و يحمي هذا

المرض بالكثائف والجائون والفيدون •

**الكبائس** من السنة و الشهر و اليوم قد سبق ذكرها في فصل الواو من باب السين المهمة و هي

اي الكبائس جمع كبيسة •

**التكليس** باللام نزد اطبا آمنت كه چيزى را در آتش نهند و بدرجه رسانند كه همچو آهك شود

كذا في بحر الجواهر •

**فصل الفاء • الكثافة بالفتح** وتخفيف الذاء المثلثة تطلق على اربعة معان على غلط القوام اعني

معوية قبول الاشكال الغريبة وتركها اي كيدفية تقتضى الصعوبة وعلى هذا التفسير نهى نفس اليبوسة وعلى

عدم قبول الانقسام الى اجزاء صغار جدا وعلى بطوء التأثير من الملاقي وعلى عدم الشفافية و هي على

هذه التفاسير لا تكون من الملموسات كذا في شرح حكمة العين و يعلم من هذا معنى الكثيف ايضا ويجيب

ايضا في لفظ اللطافة في فصل الفاء من باب اللام •

**الكثائف** يطلق على معان منها الاندماج ومنها غلط القوام وقد سبق في لفظ القوم وفي لفظ التخلخل

ومنها انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء فبقيد الانتقاص خرج التخلخل الحقيقي والذمو

والسن و الزيادة الصناعية و الورم اذ الجميع ازدياد و بقيد من غير ان ينفصل عنه جزء خرج الذبول والهزال

و النقصان الصناعي وفيه بحث لان رفع الورم عن الاجزاء الزائدة اما ان يكون بانفصال جزء عنه اولا فعلى

الاول ينتقص حد الهزال وعلى الثاني حد الكثائف كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة •

**الكسوف** بالسين المهمة كرفتن آفتاب و گرفتگي ماه را خسوف نامند قال الجوهري هو اجود الكلام

وقال ابن الاثير ان هذا هو الكثير المعروف في اللغة و ان ما وقع في الحديث من كسوفهما وخسوفهما فللتغليب

وقيل بالكاف في الابتداء و بالحاء في الانتهاء وقيل بالكاف لذهاب جميع الضوء و بالحاء لذهاب بعضه وقيل

بالحاء لذهاب كل اللون و بالكاف لتغيره و قالت الفلاسفة الكسوف الذي هو من صفات الشمس هو استتار

وجهها المواجه للأرض كلا او بعضا بسبب حيلولة القمر بينها و بين وجه الأرض و هذا شامل للكسوف

الواقع فوق الأرض و تحتها و للكسوف الكلي والجزئي بخلاف ما ذكره العلامة في التخصة من انه عدم اضاءة

الشمس ما يلينا من كرة البخار في الوقت الذي من شأنها ان تضيق فيه لترسب القمر بينها و بين

البصر فانه لايشتمل الكسوف الجزئي الا ان يقيد الاضاءة بالكامل منها و كذا لايشتمل الكسوف الواقع تحت

الأرض الا بتكلف و الكسوف الذي هو من صفات القمر هو استتار وجه القمر المواجه للأرض كلا او بعضا بسبب

حيلولة الأرض بينه و بين الشمس و يسمى خسوفا ايضا فما ذكر العلامة من ان الخسوف عدم اضاءة القمر

ما يلينا من كرة البخار في الوقت الذي من شأنه ان يضيق فيه لوقوعه في ظل الأرض ففيه ما مر وقد

يعتبر الكسوف بالنسبة الى الكواكب الاخرى ايضا فان بعض الكواكب يكسف بعضها كذا ذكر هيد العلمي

## البرجندي في حاشية الجعفي

**الكشف** بالفتح وسكون الشين المعجمة وقيل بالمهملة عند اهل العروض حذف حرف سابع متحرك و الجزء الذي فيه الكشف يسمى مكشونا كحذف التاء من مفعولات بضم التاء كذا في عنوان الشرف و في بعض الرمائل هو اسقاط آخر مفعولات انتهى و المال واحد • و في رسالة قطب الدين السرخسي الكشف حذف المتحرك الثاني من الوند المفروق انتهى و لا يخفى ان هذا يصدق على حذف عين ناع لاقن بخلاف التعريف الاول • و الكشف بالشين المعجمة عند اهل الملوك هو المكشوفة و مكشفه رفع حجاب را گویند که میان روح جسمانی است که ادراک آن بحواس ظاهر نتوان کرد و قد يطلق المكشوفة على المشاهدة ايضا على ما يجيء في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الوار كفته اند که سالک چون بچند ارادت از طبیعت سفلی قدم بعلیهین حقیقت نهد باطن خویش را از ریاضت صاف گرداند هرآنکه دیده او کشاده گردد و بقدر آن رفع حجاب و صفای عقل معانی مفعولات زیاده شود زاین را کشف نظری گویند باید که سالک ازین بگذرد و قدم پیشتر نهد و در طریق فلاسفه و حکما نماند کار دل پیشتر کند تا بنور دل پیوندد که آنرا کشف نوری گویند اینجا نیز سالک قدم پیشتر نهد تا مکاشفات سری پدید آید که آنرا کشف الهی گویند اسرار آدریش و حکمت وجود آنجا ظاهر گردد از اینجا نیز بگذرد تا مکشفه روحانی پدید آید که آنرا کشف روحانی گویند و نعیم و جبرم و رویت ملائکه و عوالم نامتناهی مکشوف شود ولایت دست مقام پدید آید باید که از اینجا نیز بگذرد تا مکاشفات خفی پدید آید تا بواسطه آن بعالم صفات خداوندی راه یابد و این را مکشفه صفاتی گویند درین حال اگر بصفت علمی مکشفه شود از جنس علم من لدنی پدید آید چنانچه خواجه خضر را علیه السلام و اگر بصفت مستمعی مکشفه شود استماع کلام و صفات پدید آید چنانکه مومنی را علیه السلام و اگر بصفت بصری مکشفه شود رویت و مشاهده پدید آید و اگر بصفت جلال مکشفه شود بقای حقیقی پدید آید و اگر بصفت وحدانیت شود وحدت پدید آید باقی صفات را هم بر من فیاس کنند اما کشف ذاتی بس مرتبه بلند است عبادت و اشارت ازین بیان قاصر است کذا في مجمع السلوك • و در کشف اللغات گوید مکشفه آنرا گویند که اشکارا شود ناسوت و ملکوت و جبروت و لاهوت یعنی از نفس و دل و روح و سوراقت حال شود •

**الكف** بالفتح وتشديد الفاء عند اهل العروض حذف الحرف السابع الساكن كحذف نون مغاميلن

فيبقى مغاميل بضم اللام و الركن الذي فيه الكف يسمى مكفوما كما في عنوان الشرف و عروض سيفي و في بعض الرسائل العربية هو اسقاط السامع الساكن من السبب •

**الكلف** بفتح الكاف و اللام عند الاطباء هو تغيير لون الجلد الى السواد و حدوث آثار كمدة و اكثره يكون في

الوجه الفرق بيذه و بين البهق الاسود ان الكلف يكون ملساء بخلاف البهق فان فيه خشونة كذا في بحر الجواهر •

**التكليف** كالتصرف عند جمهور الأصوليين هو الزام فعل فيه مشقة وكلفة من قولهم كلفتك عظيما اي حملتك على ما فيه كلفة ومشقة فعلى هذا المندوب والمكروه والمباح ليس من الاحكام التكليفية ان الزام في كل منها • وعند البعض ايجاب اعتقاد كون الفعل حكما من الاحكام الشرعية فعلى هذا المندوب والمكروه والمباح من الاحكام التكليفية فان المندوب يجب اعتقاد كونه مندوبا وكذا المكروه والمباح يجب اعتقاد كونه مكرها او مباحا والواجب والحرام من الاحكام التكليفية على كلا التفسيرين هكذا يستفاد من المصدي وحواشيه وغيرها في بيان انواع الحكم وهي فتح المبين شرح الاربعة في الخطبة والمكلف هو العاقل البالغ من الانس وكذا من الجن بالنسبة لنبيينا عليه الصلوة والسلام اذ هو مرسل اليهم اجماعا خلافا لمن وهم فيه كما بينه السبكي في فتاواه واما بقية الرسل فلم يرسل احد منهم اليهم وكذا من الملائكة بالنسبة لنبيينا عليه الصلوة والسلام لانه مرسل اليهم كما هو مذهب جماعة من ائمتنا المحققين بل اخذ بعض المحققين من ائمتنا بعمومه حتى للجمانات بان ركب فيهم عقل حتى آمنت به واما غير نبيينا عليه الصلوة والسلام فغير مرسل اليهم قطعا ثم تكليف الملائكة من اصله مختلف فيه قلت الحق تكليفهم بالطاعات العملية قال تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويعلمون ما يؤمرون بخلاف نحو الايمان لانه ضروري فيهم فالتكليف به تحصيل الحاصل وهو محال والتكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة وهو الواجب والحرام دون المندوب والمكروه اذ لا تكليف فيهما حقيقة انتهى كلامه •

**المكالفة** بالذون عند اهل العروض هي ان يثبت احد الحرفين او كلاهما من الجزء او يذهب احدهما او كلاهما كذا في عنوان الشرف •

**الكيف** بالفتح وسكون المثناة التحدائية عند الحكماء من انواع العروض رسمه القدماء بانه هيئة قارة لا تقتضي قسمة ولا نسبة لذاته والهيئة بمعنى العرض والمراد بالقارة الدابطة في المحل فخرج بقولهم هيئة قارة الحركة والزمان والفعل والانفعال وبقولهم لا تقتضي قسمة الكم وبقولهم ولا نسبة بافني الاعراض النسبية وقولهم لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة او النسبة بواسطة اقتضاء محلها لذلك كدياس السطح وفيه ضعف لان في كل من قيدي الهيئة والقارة من الخفاء ولان طرد الرسم منقوض بالنقطة والوحدة اللهم الا ان يقال انهما عدميان فلا يندرجان في العرض الذي هو من اقسام الموجود نعم من يجعلها من الموجودات يذكر قيد عدم اقتضاء الاتسمة احترازا عنهما ولان الزمان خارج بقيد عدم اقتضاء القسمة لانه نوع من الكم المقتضي للقسمة وكذا الحركة خارجة بقيد عدم اقتضاء النسبة ان جعلت من الاين وان جعلت من الكيف فلا وجه لخراجها وكذا الفعل والانفعال خارجان بقيد عدم اقتضاء النسبة فذكر قيد القارة مستغنى عنه فالمختار ما رسم به المتأخرون وهو انه عرض لا يقتضي القسمة والاتسمة في محله اقتضاء اويا اي بالذات من غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير فنقولنا عرض بمنزلة جنس وقوانا لا يقتضي القسمة يخرج الكم وقوانا الاتسمة يخرج الوحدة والنقطة على القول بانهما من الاعراض واما عند من يجعلهما



من الأمور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض وقولنا اقتضاء اوليا لكلا يخرج  
ما يقتضي القسمة او اللقسمة باعتبار عارضه او معروضه وقيل لكلا يخرج العلم بالمركب و البسيط  
فان الاول يقتضي القسمة و الثاني اللقسمة لكن لا اقتضاء اوليا بل بواسطة اقتضاء متعلقه و الظاهر ان  
العلم المتعلق المركب او البسيط يخرج بقيد في محله وكذا العلمان المنقسمان باعتبار عارضيهما و البياض  
المنقسم باعتبار انقسام محله فانه لا يقتضي انقسام محله بل يقتضي انقسام محله اذقسامه  
و الوحدة والنقطة لا يخرج شيى منهما عن التعريف لانهما لا يقتضيان اللقسمة في محلهما اللهم الا  
ان يقال المراد انه لا يقتضي القسمة حال كونه في محله وعلى هذا فلا حاجة الى قيد في محله  
فانه قيد لطائل تحته حينئذ و قيل قولنا اقتضاء اوليا في التحقيق متعلق باقتضاء اللقسمة ليندرج  
الكيفيات التي اقتضت اللقسمة بالواسطة والقول بتعاقبه بالاقتضاء مطلقا وجعل فائدته في اقتضاء القسمة  
الاحتراز عن خروج الكيفيات المنقسمة بسبب حلولها في الكميات او في محالها كما سبق توهم اذ لا اقتضاء  
هناك اصلا فلا حاجة الى التقييد قطعا كما سبقت الاشارة اليه ايضا وقيل الصواب ان يقال بدل لا يقتضي  
لا يقبل فان كيف كاللون مثلا لا يقتضي القسمة اصلا لا بالذات ولا بالواسطة نعم يقبلها بواسطة الكم و اين  
القبول من الاقتضاء فانه ليس عين الاقتضاء ولا مستلزما له فلا حاجة الى قيد اقتضاء اوليا وايضا لا يخرج عن  
التعريف حينئذ الكم لانه لا يقتضي القسمة ايضا و ان كان يقبلها فتدبر اهل ان ادخال العلم في كيف انما يصح  
على مذهب القائلين بالشئ والمثال و اما عند القائلين بان الحاصل في العقل هو ماهيات الاشياء  
لا الاشباح والصور فلا يصح قولنا لا يكون معناه معقولا الى آخره يخرج الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس  
الى غيرها كما يجيى في لفظ النسبة وذكر بعضهم موضع هذا القيد قوله ولا يتوقف تصويره على تصور غيره  
والمراد عدم توقف تصور العرض بخصوصه واحتراز به عن الاعراض النسبية فان تصوراتها بخصوصياتها تتوقف  
على ما يتوقف عليه النسبة ولا يرد خروج العلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها من كيف فانها  
لا تصور بدون متعلقاتها لان ذلك ليس بتوقف بل هو استلزام واستمقاب وكذا لا يرد خروج الكيفيات المختصة  
بالكميات كالاستقامة والانحناء لذلك وكذا لا يرد خروج الكيفيات المركبة لان تصوراتها بخصوصها لا تتوقف  
على تصورات اجزائها ولا يرد خروج الكيفيات المكتسبة بالحد و غيرها كما توهم لان اشخاص كيف لا تكون  
نظرية هذا خلاصة ما في الاطول في تعريف فصاحة المتكلم لكن بقي ان يخرج الاعراض النسبية من التعريف  
اما يتم على المذهب الغير المشهور و هو ان النسبة ذاتية لتلك الاعراض اما على المذهب المشهور و هو ان  
النسبة لازمة لتلك الاعراض لا ذاتية لها فلا يتم اذ يقال حينئذ تصور تلك الاعراض يستلزم تصور غيرها  
ولا يتوقف عليه مرج بذلك الفاضل السجدي في حاشية المطول ثم قال صاحب الاطول لا يخفى انه كما  
يحتاج اقتضاء القسمة و اللقسمة الى التقييد بالرأي يحتاج عدم توقف التصور على تصور الغير بالتقييد

بالتقيّد الأولي أيضا لأنه قد يعرض الكيف النسبة فيتوقف باعتبارها على الغير • التقسيم • اقسامه اربعة بالاستقراء الكيفيات المحسوسة سواء كانت انفعالات او انفعاليات كما سبق في لفظ المحسوسات و الكيفيات المختصة بالكميات اي المعارضة للكم اما وحدها فممنفصل كالزوجية و الفردية و للمتصل كالتثليث و التربيع و اما مع غيرها كالحلقة فانها مجموع شكل و هو عارض للكم مع اعتبار لون و الكيفيات الاستعدادية و قد مر ذكرها في فصل الدال من باب العين المهملتين و الكيفيات النفسانية و هي المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقليل المراد الانفس الحيوانية و معنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات و الجماد لا يرد ان بعضها كالحيوة و العلم و القدرة و الارادة ثابتة للواجب و المجردات فلا تكون مختصة بها على ان القائل بثبوتها للواجب و المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف و لا في الاعراض • و قيل المراد ما يتناول الغفوس الحيوانية و النباتية ايضا فان الصحة و المرض من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية و التنمية ثم اعلم ان الكيفيات النفسانية ان كانت راسخة في موضوعها اي مستحكمة فيه بحيث لا تنزل عنه اصلا او يعسر زوالها سميت ملكة و ان لم تكن راسخة فيه سميت حالا لقبوله التغير و الزوال بسهولة و الاختلاف بينهما يعارض مفارق لا يفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج فان الكتابة مثلا في ابتداء حصولها تكون حالا و اذا ثبتت زمنا و استحکمت صارت بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا فكل ملكة فانها قبل استحکامها كانت حالا و ليس كل حال يصير ملكة و انت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تقوارد افراد منها على موضوعها بان ينزل عنه فرد و يعقبه فرد آخر فيتغايرت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه كذا في شرح المواقف •

## فصل اللام • الكبل بالباء الموحدة عند اهل العرض الجمع بين الخبن و القطع كذا في رسالة

قطب الدين السرخسي •

المتكاسلية ماخوذ من الكسل بالسین المهمة و آن فرقة يست از متصوفة مبطله ایشان از مردم طعام خواهند و خورند و از زندگانی بهمین فراغت شکم اکتفا کنند و این را توکل نامند و کسب نکنند و از صدقات خورند و از حکام که غالب اموال ایشان حرامست نیاز و هدیه گیرند و از طعام حرام و مشتبّه اجتناب نکنند و بتأویل و عذر آنرا حلال گویند و با وجود این دعوی زهد و تقوی و شیخی نمایند و این همه خلاف مسلمانی است کذا في توضیح المذاهب •

الكفالة بالفتح و تخفيف الفاء لغة الضم و قيل الضمان مصدر كفل و يعدى الى المفعول الثاني بالباء فالمكفول به الدين ثم يعدى بعن للمديون وكلاهما الى المكفول به و المكفول عنه للمديون في الكفالة بالنفس كما قال العلامة النسفي و قيل لا يطلق عليه الا المكفول به وباللام للدائن و يقال له الطالب و

يقال للرجل و المرأة كلاهما كفيل كذا في جامع الرموز وفي التاج المكفول في الفقه اذا وصل بمن فهو الذي عليه الدين اى المديون و اذا وصل باللام فهو الذي له الدين اى للدائن و اذا وصل بالباء فهو الدين و الكفيل هو الذي ثبت عليه الدين و في الشرع هى ضم ذمة الى ذمة لا فى الدين هذا عند الحنفية و قال الشافعي رح هى ضم ذمة الى ذمة فى الدين اذ المطالبة لا يتصور بدون ثبوت الدين و اذا صح هبة الدين للكفيل مع انه لم تصح هبة الدين لغير من عليه الدين و قال مالك رح ان الاصيل يبرأ بالكفالة كالحالة و الاول اصح لان جعل الدين الواحد دينين قلب الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة كما فى هبة الدين للكفيل و لا ضرورة ههنا و مطالبة الدين لا يستدعى الدين على المطالب عنه كيف و الوكيل بالشراء مطالب مع ان الثمن فى ذمة الموكل ثم المراد بالمطالبة اعم من المطالبة بالدين كما فى الكفالة بالمال او باحضار المكفول عنه كما فى الكفالة بالنفس فلا يرد ما قيل من ان الحد لا يصدق على الكفالة بالنفس ثم انه لا يخفى انه تعريف بالحكم فالاولى عقد يوجب ضم ذمة الخ \* ثم الكفالة ثلثة اقسام كفالة بالنفس اى بنفس الاصيل فهى ضمان للاصيل و بالمال و بتسليم المال و اهل الكفالة من هو اهل التبرع بان كان حراما مكلفا فلا تصح من العبد و الصبي و الكف عن الكفالة اداى اذ الاكثر ان يكون اوله ملامة و اوسطه ندامة و آخره غرامة هكذا يستفاد من شرح مختصر الوقاية \*

**الكل** بالضم و التشديد عند المنطقيين و غيرهم يطلق بالاشتراك على ثلثة مفهومات الكلي اى ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة و الكل من حيث هو كل اى الكل المجموعى و كل واحد واحد اى الكل الافرادى و الفرق بين هذه المفهومات من وجهين الاول ان الكل المجموعى ينقسم الى كل واحد واحد و الكلي ينقسم اليه الا ان الانقسام الكل المجموعى انقسام الشئى الى اجزائه و انقسام الكلي انقسامه الى جزئياته و الثانى انه يصدق على كل واحد منها ما لا يصدق على الآخرين فانه يصدق على الجيم الكلى انه لا يخلو عن احد الكليات الخمس و على كل واحد انه شخص و على الكل من حيث هو كل انه يتمكن من حمل الف عليه بان يقال كل الانسان الف و لا يصدق على الآخرين ثم المعتبر عندهم فى القياسات و العلوم هو المعنى الثالث اى الكل الافرادى و ان كان المعنيان الاولان مستعملين ايضا لانه لو كان المعتبر احد المعنيين الاولين لم ينتج الشكل الاول فانك اذا قلت كل الانسان حيوان و كل الحيوان الف الفوف لم يلزم ان يكون كل الانسان الفوف الفوف و كذا اذا قلت الانسان حيوان و الحيوان جنس لا يلزم النتيجة كذا فى شرح المطالع فى تحقيق المحصورات \* اعلم ان لفظ كل لا يرد فى التعريف اذ التعريف انما هو للحقيقة الا ان يراد به التسهيل على فهم المبتدى لئلا يتوهم التخصيص بفرد دون فرد كما مر فى لفظ الرسوب و كل در اصطلاح صوفيه واحد مطلق را گویند كه كل اسم حق تعالى اسم باعتبار حضرت واحدیت و الهییت و جامع مجموع اسم است كذا فى لطائف اللغات و باین معنی گفته اند احد بالذات و كل بالاسماء كذا فى كشف اللغات \*

**الكلي** عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان الاول الكلي الحقيقي و هو المفهوم الذي لا يمنع

نفس بصورة من وقوع شركة كثيرين فيه ويقابله الجزئي الحقيقي تقابل العدم والملكة وهو المفهوم الذي يمنع نفس بصورة من وقوع شركة كثيرين فيه و لتوضيح تعريف الجزئي لان مفهومه وجودي مستانزمت تصور مفهوم الكلي فنقول قولهم يمنع نفس بصورة اي يمتنع من حيث انه متصور فلا يرد ما يقال انا لانسام ان المانع للعقل من وقوع الشركة نفس تصور المفهوم بل المفهوم نفسه بشرط صورة وحصوله عذده لان المانع ما هو في نظره و هو المعلوم دور العلم و انما يدخل العلم في نظره اذا التفت اليه كيف وان الجزئي بمجرد صورة لا يمتنع وقوع الشركة سواء التفت في صورة او فدخل الجزئيات باسرها في تعريف الكلي و حاصل الرد ان المراد هذا لكن اسند المنع الى التصور مجازا اسناد الفعل الى الشرط ومعنى تصور المفهوم حصول المفهوم نفسه لا صورته فلا يرد ان التصور حصول صورة الشيء في العقل فصار معنى تصور المفهوم حصول صورة المفهوم فيلزم ان يكون للمفهوم مفهوم و قد يقال ان مفهوم المفهوم عينه كوجود الوجود والتقيد بالتصور يفيد قطع النظر عن الخارج و التقيد بالنفس يفيد قطع النظر عن البرهان فلم يغن احدهما عن الآخر فيجب التقيد بهما لكلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا ان لو لم يعتبر في تعريفهما التصور لصارت الكليات الفرضية التي يمتنع صدقها على شئ من الاشياء بالنظر الى الخارج لا بالنظر الى مجرد صورها مثل الاشياء و الا وجود جزئية و لو لم يعتبر الذهن فيهما لدخل واجب الوجود في الجزئي لامتناع الشركة فيه بحسب الخارج بالبرهان ومعنى شركة كثيرين فيه مطابقتها لها ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر منجدد فانا اذا رأينا زيدا و جردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعرأة عن اللواحق فاذا رأينا بعد ذلك خالدا و جردناه لم يحصل منه صورة اخرى في العقل و لو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من خالد دون زيد و استوضح ما اشرنا اليه من خواتم منتقشة انتقasha واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمع انتقش بذلك النقش و لا ينتقش بعد اذ انك ينقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الاخر و لو سبق ضرب المتاخر كان الحاصل منه ايضا ذلك النقش بعينه فمستتبته الى تلك الخواتم نسبة الكلي الى جزئياته فان قيل الصورة الحاصلة من زيد في ذهن واحد من الطائفة الذين تصورة مطابقة لماقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشئ واحد متطابقة فيلزم ان تكون تلك الصورة كلية قلت الكلية مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين هو ظل لها و مقتضى الارتباطها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصورة الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد فان قيل الصورة العقلية مرتسمة في نفس شخصية و مشخصة بتخصيصات ذهنية فكيف تكون كلية قلت الصورة معنيان الاول كيفية تحصل في العقل هي آلة و مرآة لمشاهدة ذي الصورة والثاني المعلوم التمييز بواحدة تلك الصورة في الذهن و لا شك ان الصورة بالمعنى الاول صورة شخصية في نفس شخصية و الكلية

ليست عارضة لها بل للصورة الحاصلة بالمعنى الثاني فان الكلية لاتعرض لصورة الحيوان التي هي عرض حال في العقل بل للحيوان المتميز بتلك الصورة وكما ان الصورة الحائلة مطابقة لامور كثيرة كذلك الماهية المتميزة بها مطابقة لتلك الامور ومن لوازم هذه المطابقة ان الصورة اذا وجدت في الخارج وتشخصت بتشخص فرد من افرادها كانت عينه و اذا وجد فرد منها في الذهن وتجرد عن مشخصاته كانت عين الصورة اعنى الماهية وليس هذا الكلام ثابتا للصورة الحائلة في القوة العاقلة لانها موجودة في الخارج و عرض و العرض يستحيل ان يكون عين الافراد الجوهرية و اختلاف الموازم يدل على اختلاف الملزومات فالمعنيان للصورة مختلفان بالماهية هذا الجواب عند من يقول بان المرتسم في العقل صور الاشياء واشباحها المخالفة في الحقيقة لماهياتها واما عند من يقول بان المرتسم فيها ماهياتها فجوابه ان الصورة الحاصلة في العقل اذا اخذت معرفة عن التشخيصات العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت مطابقة لكثيرين بحيث لو وجدت في الخارج كانت عين الافراد و اذا حصلت الافراد في الذهن كانت عينها على الوجه الذي صورناه فان قلت التصور حصول صورة الشيء في العقل و الصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم و ايضا المقسم اعنى المفهوم الذي هو ما حصل في العقل لا يتناول الجزئي قلت لانسلم ان الصورة العقلية كلية فان ما يحصل في النفس قد يكون بآلة و واسطة و هي الجزئيات و قد لا يكون بآلة و هي الكليات و المدرك لبدن الا النفس الا انه قد يكون ادراكه بواسطة و ذاك لا ينافي حصول الصورة المدركة في النفس و هذا عند من يقول بان صور الجزئيات الجسمانية مرتسمة في النفس الناطقة ايضا واما عند من يقول بانها مرتسمة في آلاتها من الحواس فالجواب عنه ان يقال ان التصور هو حصول صورة الشيء عند العقل لا في العقل و كذا المفهوم ما حصل عنده لافيه فان كان كليا فصورته في العقل و ان كان جزئيا فصورته في آله \* فائدة \* المعتبر في الكلي امكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقا ام لم يكن و سواء فرض العقل صدقه او لم يفرض قط لا يقال فلنفرض الجزئي صادقا على اشياء كما نفرض صدق الاشياء عليها لانا نقول فرض صدق الاشياء فرض ممتنع بالاضافة فالفرض ممكن و المفروض ممتنع و فرض الجزئي فرض ممتنع بالوصفية فالفرض ايضا ممتنع كالمفروض و الثاني الكلي الاضافي و هو ما اندرج تحته شئ آخر في نفس الامر و هو اخص من الكلي الحقيقي بدرجتين الاولى ان الكلي الحقيقي قد لا يمكن اندراج شئ تحته كما في الكليات الفرضية ولا يتصور ذاك في الاضافي و الثانية ان الكلي الحقيقي ربما يمكن اندراج شئ تحته و لم يندرج بالفعل لا ذهنا و لا خارجا و لابد في الاضافي من الاندراج بالفعل و يقابله تقابل التضايف الجزئي الاضافي فعلى هذا الجزئي الاضافي ما اندرج بالفعل تحته شئ ولو قلنا الجزئي الاضافي ما يمكن اندراجه تحت شئ كان الكلي الاضافي ما يمكن اندراج شئ تحته و يكون ايضا اخص من الكلي الحقيقي لكن بدرجة واحدة و هي الدرجة الاولى و لا يصح ان يقال الجزئي الاضافي ما يمكن فرض اندراجه تحت شئ



آخر حتى يلزم ان يكون الكلي الاضافي ما امكن فرض اندراج شئ آخر تحته فيرجع الى معنى الحقيقي لانه لا يقال للفرض انه جزئي اُضافي للانسان مع امكان فرض الاندراج • وقيل الكلي ليس له الا مفهوم واحد وهو الحقيقي و الجزئي له مفهومان والحق هو الاول ثم اعلم ان البعض شرط في الجزئي الاضافي تحت اعم عموما من وجه مطلقا فاندراجه تحت اعم من وجه لا يسمى جزئيا اضافيا وبعضهم اطلق اعم وقال سواء كان اعم مطلقا او من وجه وكان المذهب الاول هو الحق \* فائدة \* النسبة بين الجزئي الحقيقي و الكلي حقيقيا كان او اضافيا مبادئة كلية و هو ظاهر و بين الجزئي الحقيقي و الجزئي الاضافي ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي لصدق الاضافي فقط على كلي مذكور تحت كلي آخر كالحيوان بالنسبة الى الجسم و بين الكلي الحقيقي والكلي الاضافي على عكس هذا اي الحقيقي اعم من الاضافي و بين الكلي حقيقيا كان او اضافيا و بين الجزئي الاضافي ان الجزئي الاضافي اعم من الكليين من وجه لصدقهما في الانسان و صدق الجزئي الاضافي درنهما في زيد و بالعكس في الجنس العالي و الثالث اللفظ الدال على المفهوم الكلي فان الكلي و الجزئي كما يطلقان على المفهوم فيقال المفهوم اما كلي او جزئي كذلك يطلقان على اللفظ الدال على المفهوم الكلي و الجزئي بالتبعية والعرض تسمية الدال باسم المدلول

\* التقسيم \* المكلي تقسيمات الاول الكلي الحقيقي اما ان يكون ممتنع الوجود في الخارج او ممكن الوجود و الاول كشريك الباري و الثاني اما ان لا يوجد منه شئ في الخارج او يوجد و الاول كالعنقاء و الثاني اما ان يكون الموجود منه واحدا او كثيرا و الاول اما ان يكون غير ممتنع كواجب الوجود او ممكنا كالشمس و قد من يجوز وجود شمس اخرى و الثاني اما ان يكون متناهيا كالكوكب السبعة او غير متناه كالدفوس الغاطفة و المعتبر في حمل الكلي على جزئياته حمل المواطة الثاني الكلي اما جنس او نوع او فصل او خاصة او عرض عام و بيان كل منها في موضعه الثالث الكلي اما طبيعي او منطقي او عقلي فان مفهوم الحيوان مثلا غير كونه كليا و الا بالنسبة نفس المنتسب وغير المركب منهما و الاول هو الطبيعي و الثاني المنطقي و الثالث العقلي بيان ذلك ان مفهوم الحيوان مثلا و هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة الدامي الحساس المتحرك بالارادة معنى في نفسه ومفهوم الكلي المسمى بالكلي المنطقي و هو ما لا يمنع تصوره عن فرض الشركة فيه من غير اسارة الى شئ مخصص معنى آخر بالضرورة و ليس جزءا من المعنى الاول لامكان تعقله بالكنه مع الذهول عن الثاني و لا لازما له من حديث هو هو و لا امتنع اتصافه بكونه جزئيا حقيقيا و كذا مفهوم الجزئي مفهوم خارج عن مفهوم الحيوان و غير لازم من حيث ذاته و الا لم يوجد منه الاشخاص ثم ان معنى الحيوان لا يتصف في الخارج بانه كلي اي مشترك حتى يكون ذاتا واحدة بالحقيقة في الخارج موجودة في كثيرين لانه يلزم حينئذ اتصاف الامر الواحد الحقيقي بارصاف متضادة و لا يتصف ايضا في الذهن بالكلية المفسرة بالشركة لان المرتسم في نفس شخصية يمتنع ان يكون هو بعينه مشتركا بين امور متعددة نعم الطبيعة الحيوانية اذا حصلت

في الدهن عرض لها نسبة واحدة متشابهة الى امور كثيرة بها يعملها العقل علي واحد واحد منها فهذا العارض هو الكلية ونسبة الحيوان اليه نسبة الثوب الى الابيض فكما ان الثوب له معنى و الابيض له معنى آخر فكذلك الحيوان كما عرفت فالمفهوم الذي يصدق عليه مفهوم الكلي ممي كايما طبيعيا لانه طبيعة ما من الطبائع ومفهوم الكلي العارض له يسمى كليا منطقيا لان المنطقي انما يبحث عنه و المجموع المركب من المعروف و العارض يسمى كليا عقليا لعدم تحققه الا في الدهن و العقل و انما قلنا الحيوان مثلا لان هذه الاعتبارات الثلاثة لا تختص بالحيوان بل تعم سائر الطبائع ومفاهيم الكليات الخمس فنقول مفهوم الكلي من حيث هو كلي طبيعي و الكلي العارض للمحمول عليه منطقي و المجموع المركب منهما عقلي و على هذا نقس الجنس الطبيعي و المنطقي و العقلي و النوع الطبيعي و المنطقي و العقلي الى غير ذلك و ههنا بحث وهو ان الحيوان من حيث هو لو كان كليا طبيعيا لكان كليته بطبيعة فيلزم كون الاشخاص كليات وايضا الكلي الطبيعي ان اريد به طبيعة من الطبائع فلا امتياز بين الطبيعيين و ان اريد به الطبيعة من حيث انها معروضة للكلية فلا يكون الحيوان من حيث هو كليا طبيعيا بل لابد من قيد العررض فالكلي الطبيعي هو الحيوان لا باعتبار الطبيعة بل من حيث اذا حصل في العقل صالح لان يكون مقولا على كثيرين و قد نص عليه الشيخ في الشفاء و الفرق حينئذ بين الطبيعي و العقلي ان هذا العارض في العقلي معتبر بحسب الجزئية و في الطبيعي بحسب العررض فالتحقيق انا اذا قلنا الحيوان مثلا كلي ان يكون هناك اربع مفاهيم طبيعة الحيوان من حيث هي هي و مفهوم الكلي و الحيوان من حيث انه يعرض له الكلية و المجموع المركب منهما فالحيوان من حيث هو ليس باحد الكليات و هو الذي يعطى ما تحته حده و اسمه \* اعلم ان الكلي المنطقي من المعقولات الثانية و من ثم لم يذهب احد الى وجوده في الخارج و اذا لم يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلي موجودا بقي الطبيعي اختلف فيه مذاهب المحققين و منهم الشيخ انه موجود في الخارج بعين وجود الافراد فالوجود واحد بالذات و الموجود اثنان وهو عارض لهما من حيث الوحدة و من ذهب الى عدمية التعيين قال بمجموعيته ايضا وهو الحق و ذهب شذمة من المتكلمين و المتفلسفين الى ان الموجود هو الهوية البسيطة و الكليات منتزعات عقلية كما في العلم ثم الكلي الطبيعي الموجود في الخارج لا يخلو اما ان يعتبر في وجوده العيني و هو الكلي مع الكثرة او في وجوده العلمي و لا يخلو اما ان يكون وجوده العلمي من الجزئيات و هو الكلي بعد الكثرة او وجود الجزئيات منه و هو الكلي قبل الكثرة و نسر الكلي قبل الكثرة بالصورة المعقولة في المبدأ نفياض و يسمى علما فعليا كمن تعقل شيئا من الامور الصناعية ثم يجعله مصنوعا قال الشيخ لما كان نسبة جميع الامور الموجودة الى الله تعالى و الى الملائكة نسبة المصنوعات التي عندنا الى النفس الصانعة كان علم الله و الملائكة بها موجودا قبل الكثرة و نسر الكلي مع الكثرة بالطبيعة الموجودة في ضمن

الجزئيات لا بمعنى انها جزء لها في الخارج كما يتبادر من العبارة اذ ليس في الخارج شئ واحد عام بل انها جزء لها في العقل متحدة الوجود معها في الخارج ولهذا امكن حملها عليها وفسر الكلي بعد الكثرة بالصورة المنزعة عن الجزئيات المشخصات كمن رأى اشخاص الناس واستثبت الصورة الانسانية في الذهن ويسمى علما انفعاليا وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظة العلم في فصل الميم من باب العين المهمة

• فائدة • كل مفهوم اذا نسب الى مفهوم آخر سواء كانا كليين او جزئيين او احدهما كلياً والآخر جزئياً فالعلاقة بينهما منحصرة في اربع المساواة والعموم مطلقاً ومن وجه و المباينة الكلية و ذلك لانهما ان لم يتصادقا على شئى اصلا فهما متباينان تبايناً كلياً و ان تصادقا فان تلازما في الصدق فهما متساويان والا فان استلزم صدق احدهما صدق الآخر فبينهما عموم و خصوص مطلقاً والملزوم اخص مطلقاً والارم اعم مطلقاً وان لم يستلزم فبينهما عموم و خصوص من وجه و كل منهما اعم من الآخر من وجه و هو كونه شاملاً للآخر و لغيره و اخص منه من وجه و هو كونه مشمولاً للآخر فالمساواة بينهما ان يصدق كل منهما بالفعل على كل ما صدق عليه الآخر سواء وجب ذلك الصدق اولاً فمرجعهما الى موجبتين كليتين مطلقتين عامتين و معنى تلازمهما في الصدق انه اذا صدق احدهما على شئى في الجملة صدق عليه الآخر كذلك و معنى استلزام الاخص للاعم على هذا القياس فمرجع العموم المطلق الى موجبة كلية مطلقة عامة و سالبة جزئية دائمة و الحاصل ان التلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجابيين و الاستلزام عن عدمه من جانب واحد فعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما فلا بد في العموم من وجه من ثلث صور مرجعة الى موجبة جزئية مطلقة و سالبتين جزئيتين دائمتين و المباينة الكلية بينهما ان لا يتصادقا على شئى واحد اصلاً سواء كان امكن تصادقهما عليه اولاً فمرجعهما الى سالبتين كليتين دائمتين و اما المباينة الجزئية التي هي عبارة عن صدق كل من المفهومين بدون الآخر في الجملة فمندرجة تحت العموم من وجه و اما المباينة الكلية ان مرجعها الى سالبتين جزئيتين فان لم يتصادقا في صورة اصلاً فهو التباين الكلي و لا فعموم من وجه و اعلم ان المعتبر في مفهوم النسب التحقق و الصدق في نفس الامر الا لم يذبط فانه ان سر التباين بامتناع التصادق كان مرجعه الى سالبتين كليتين ضروريتين و حينئذ يجب ان يكتفى في سائر الانسام بعدم امتناع التصادق ميلزم ان يندرج في التساري مفهومان لم يتصادقا على شئى اصلاً لكن يمكن مرض صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر و في العموم المطلق مفهومان يمكن صدق احدهما على كل ما صدق عليه الآخر بدون العكس مع انهما لم يتصادقا على شئى وفي العموم من وجه مفهومان يمكن تصادقهما و انفكاك كل منهما من الآخر اما بدون التصادق او معه بدون الانفكاك و كل ذلك ظاهر الفساد و هذا الذي ذكرنا في المفردات و اما في القضايا فالمعتبر في مفهوم النسب الوجود و التحقق لا الصدق • فائدة • نقيض المتساويين متساويان و نقيض الاعم مطلقاً اخص من نقيض الاخص مطلقاً بين نقيضي الاعم و الاخص من وجه

مباينة جزئية وكذا بين نقيضي المتباينين والنسبة بين احد المتساويين ونقيض الآخر وبين نقيض الاعم و  
بين الاخص مطلقا هي المباينة الكلية وبين عين الاعم ونقيض الاخص كالحَيوان و الا انسان هي العموم من  
وجه واحد المتباينين اخص من نقيض الآخر مطلقا و الاعم من وجه ينفك عن نقيض صاحبه حيث  
جامعه فاما ان يكون اعم منه مطلقا كالحَيوان مع نقيض الا انسان او من وجه كالحَيوان مع نقيض الابيض  
كل ذلك ظاهر بادنى تأمل •

**الكليات الخمس** عند المنطقيين وتسمى بايساغوجي ايضا هي الجنس و الفصل و النوع  
الحقيقي و الخاصة المطلقة والعرض العام و المراد بالفصل هو الفصل بمعنى الكلي الذي يتميز به الشيء  
في ذاته و النوع الإضافي و كذا الخاصة الاضائية ليس من الكليات الخمس و تحقيق ذلك يطلب من شرح  
المطالع و حاشيته في مباحث النوع و انما سميت بايساغوجي لانه اسم حكيم استخرجها اودونها وقيل لان  
بعضهم كان يعلمها شخصا مسمى بايساغوجي و كان يخاطبه في كل مسألة منها باسمه ويقول يا ايساغوجي  
كذا و كذا كذا ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع •

**العلم الكلي** هو العلم الالهي و قد سبق في المقدمة •

**الكلية** تطلق على كون المفهوم كليا حقيقيا كان او اضافيا و على قضية حملية حكم فيها على جميع  
امراد الموضوع و قد سبق في لفظ الحملية و على قسم من القضية الشرطية و قد سبق ايضا و على قسم من  
الاملاك و قد سبق ايضا •

**الكمال** بالفتح و تخفيف الميم عند الحكماء يطلق على معنيين • احدهما الحاصل بالفعل سواء  
كان معبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول كالكمالات  
الحاصلة للعقول و الحركات الازلية الحاصلة للملاك على رائهم و سواء كان دفعا كما في الكون او تدريجا كما في  
الحركة و سواء كان لا نقا بما حصل فيه او لم يكن و انما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا  
و الفعل تمام بالقياس اليها و هذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورهما و فرضها و بهذا المعنى  
يقال الكمال خروج الشيء من القوة الى الفعل و ثانيهما الحاصل بالفعل الاثنى بما حصل فيه و هذا المعنى  
اخص من الاول لا اعتبار قيد اللياقة فيه دون الاول و بهذا المعنى وقع الكمال في تعريف النفس و بهذا  
المعنى قيل الكمال ما يتم به الشيء اما في ذاته و يسمى كمالا اوليا و صنوعا اذ به يصير الشيء نوعا بالفعل وهو  
الفصول و الصور النوعية و اما في صفاته و يسمى كمالا ثانيا و هو الكمال الذي يلحق الشيء بمد تقومه  
كالعلم و هائر الفضائل اذ الشيء لا يكمل في الصفات الا بها فالكمال الاول يتوقف عليه الذات و الكمال الثاني  
يتوقف على الذات هكذا يستفاد من شرح المواقف و العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و مال المحقق  
الطوسي كل ما يكون في شيء بالقوة ثم يخرج عنه الى الفعل مكان خروجه الى الفعل الا يقى بذلك الشيء

ان يكون الشيء الذي يخرج من القوة الى الفعل لا يكون من شأنه ان يخرج بتمامه دفعة ويسمى ما يخرج من هذه القوة الى الفعل قبل خروجه تمامه كمالا اوليا و كماله الذي يتوخاه ويقصده بعد تقدير خروجه الى الفعل كمالا ثانيا و بهذا الاعتبار تعرف الحركة بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة الثاني ان يكون الشيء الذي يخرج الى الفعل يكون من شأنه ان يخرج بتمامه دفعة فان كان حصوله لذلك الشيء يجعله نوعا غير ما كان قبل الحصول يسمى كمالا اوليا وما يصدر عنه بعد تنوعه من حيث هو ذلك النوع كمالا ثانيا و بهذا الاعتبار تعرف النفس بانها كمال اول لجسم طبيعي الخ والصور التي تحصل للمركبات وتجعلها انواعا يمكن ان تزاد فيها لا الى بدل كصور المعادن والنباتات والحيوانات لا كصور العناصر تسمى صور كمالية انتهى الكمال الصناعي ما يحصل بالصنع والكمال الطبيعي ما لا مدخل للصنع فيه والكمال الآلي ما يحصل بالآلة ويجيء في لفظ النفس في فصل السيد المهمة من باب النون قال الصوفية للحق سبحانه كمالان احدهما الكمال الذاتي وهو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه بنفسه لا اعتبار الغير والغيرة والغذاء المطلق لازم لهذا الكمال الذاتي ومعنى الغذاء المطلق مشاهدته تعالى في نفسه جميع الشئون والاعتبارات الالهية والكيانية مع احكامها ولوارسها على وجه كلي جملي لاندراج الكل في بطون الذات و وحدته كاندراج الاعداد في الواحد العددي و انما سميت غنى مطلقا لانه تعالى بهذه المشاهدة مستغن عن ظهور العالم على وجه التفصيل لاحاجة له في حصول المشاهدة الى العالم وما فيه لان مشاهدته جميع الموجودات حاصلة له تعالى عند اندراج الكل في بطونه و وحدته وهذه المشاهدة تكون شهودا غيبيا علميا كشهود المفصل في المجمل والكثير في الواحد و ثابتهما الكمال الاسمائي وهو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه وشهود ذاته في التعيينات الخارجية اي العالم وما به وهذا الشهود يكون شهودا عينيا عيانيا وجوديا كشهود المجمل في المفصل والواحد في الكثير وهذا الكمال من حيث التحقق والظهور موقوف على وجود العالم على وجه التفصيل كذا في التحفة المرسلة •

**الكامل هو من له الكمال في شرح حكمة العين آخر المقالة الثالثة** القام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له وهو الكامل ايضا وربما شرطوا ان يكون وجوده الكامل وكمالات وجوده من نفسه لامن غيره فان اعتبر في التام هذا القيد فلا تام في الوجود الا واجب الوجود تعالى وان ام يعتبر كاذبا العقول المفارقة تامة فان تم غيره منه بان يكون مبدأ الكمالات غيره فهو فوق التام والذي اعطى له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته يسمى بالمكتفى كالنفوس السماوية مانها دائما في اكتساب الكمالات بتحريك الاجرام السماوية التي يتمكن لها من تحصيل كمالاتها واحدا بعد واحد والذي لا يكون حاصلا له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته بل يحتاج في تحصيل كمالاته الى آخر كالنفوس الناطقة يسمى بالناقص ووجه الحصر ان يقال الموجود اما ان يكون حاصلا له جميع ما ينبغي اوليا يكون والاول اما ان تكون كمالاته غيرة حاصلة منه وهو فوق التام اولاهو التام والكامل والثاني اما يكون ما به يتمكن من تحصيل كمالاته وهو المكتفى اولاهو الناقص



الاکمل • الکاملية • التکميل • الکيل • المکتومون ( ۱۲۹۹ ) الکرم • الکرامة • الکرامية • المکرمية

انتهى كلامه فانکامل بالمعنى الخص و فوق التام متساويان و الکامل عند اهل العروض اسم بمصر من المجسور المختصة بالعرب و هو متفاعلهن سكت مرات کذا في عنوان الشرف •

**الاکمل** اسم بحريست که وزنش مفتعلاتن است هشت بار مثاله • مصراع • و زن لطيف اکمل مارا گرتو بخواهي زود چنين کن • کذا في جامع الصنائع و ابن بحر مجزوههم آيد يعنى مفتعلاتن شش بار و صويه ميگويند هر که در وي جمعيت الهيه بجميع اسما و صفات اکثر بود اکمل باشد و هر کرا حظ از اسمای الهيه اقل باشد انقص بود و از مرتبة خلانت ابعد کذا نقل من الشيخ عبد الرزق الکاشي والفرق بينه و بين الاشرف قد سبق في فصل الغاء من باب الشين المعجمة •

**الکاملية** فرقة من غلاة الشيعة المنسوبة الى ابي کامل قالوا نکفر الصحابة بترك بيعة علي رضي الله عنه و نکفر عليا على ترک طلب الحق و قالوا بالتناسخ في الارواح بعد الموت و ان الامامة نور يتناسخ من شخص الى آخر و قد تصير نبوة بعد ما كانت في شخص آخر امامة کذا في شرح المواقف •

**التکميل** هو عند اهل البيان الاحتراس و قد سبق في فصل السين من باب الحاء المهملتين و عند المحاسبين اسم لعمل يستعمل في علم الجبر و المقابلة مقابل للرد و قد سبق ايضا في فصل الدال من باب الراء المهملتين • و عند اهل التعمية قسم من الاعمال المعمائية مقابل للتحصيل و قد سبق في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين المهملة •

**الکيل** بالفتح و سکون المثناة التحتانية بمعنى يمانه و يمودن و الکيلي ما يكون مقابلته بالثمن مبذبا على الکيل و يجيى في لفظ المثلي في فصل الالم من باب الميم و يسمى مکيلا ايضا •

**فصل الميم • المکتومون** بالناء المثناة الفوقانية نزد ارباب سلوک جماعتي را گویند از اوليا که چهار هزار تن اند که همیشه در عالم ميپاشند و يکديگر را نشناختند و جمال حال خود را ندانند کل احوال از خود و از خلق مستور باشند و در لطائف اشرفي می آرد که اکثر مکتومان در لباس غير آشنا باشند غير از موحد اهل باطن ايشانرا نشناسند کذا في مرآة الاسرار و مکتومان از اهل تصرف نيستند کما في توضيح المذاهب •

**الکرم** هو ارض يحوطها حائط فيها اشجار ملتفة لا يمكن زراعة ارضها و قد سبق في لفظ البستان في فصل الذون من باب الباء الموحدة •

**الکرامة** بالفتح و تخفيف الراء عند اهل الشرع ما يظهر على يد الاولياء من خرق العادة کذا في مجمع السلوک و قد سبق الفرق بينها و بين الاستدراج في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الحاء المعجمة •

**الکرامية** فرقة من المشبهة اصحاب ابي عبد الله محمد بن کرام بکسر الکاف و تخفيف الراء کذا في شرح المواقف •

**المکرمية** فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب مکرم العجلي قالوا تارک الصلوة کانرو کذا مرتکب کل

كبيرة اذ ذلك يستلزم الجهل بالله و موالاته الله و معاداته لعباده باعتبار العقبة كذا في شرح المواقف •  
**كروم الطرقي** نزه شعرا آمنت كه جزء آخر مصراع شعر را چنان آرد كه جزء اول مصراع دوم  
 تواند شد مثاله

زهى بر دولت ميمونت ازین حکم • جهانداري ترا زيبد كه مثل خویش كم داري  
 نه همسر با تو كس ز اقوان نه همدستت • درین دوران نظير تو ندیدم در نكو كاري

كذا في جامع الصنائع •

**الكلمة** بالفتح وكسر الهمزة وسكونها وبالكسر والسكون ايضا ثلث لغات وهي في اللغة ما بظن به  
 الانسان مفردا كان او مركبا وتطلق ايضا على الخطبة وكلمة الشهادة والقصيدة وعند النحاة قسم من اللفظ  
 وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد فاللفظ يشتمل الماهل وغيره وباضافة الوضع اليه خرج الماهل ولا حاجة الى  
 اخراج الدوال الاربعة وهي الخطوط والعقود والمنصب والاشارات لعدم دخولها في اللفظ وكذا خرج المحركات  
 نحو قلب محرف قفل وكذا الالفاظ الدالة بالطبع كاح نانه يدل على السعال وكذا الدالة بالعقل كدلالة  
 اللفظ على اللفظ فانه ليس من جهة هذه الدلالة كلمة ثم انه ان اريد بالوضع تخصيص شئ بشئ فذكر  
 المعنى بعده للاحتراز من حرور الهمجاء الموضوعة لعرض التركيب لا بازاء المعنى لان المعنى ما يعنى من اللفظ  
 او يفهم منه وغرض التركيب لا يصلح ان يعنى بحروف الهمجاء اذ يفهم منها فلا يكون لها معنى وان اريد به تعيين  
 اللفظ بازاء المعنى بنفسه او تخصيص شئ بشئ بحيث متى اطلق ار احس الشئ الاول فهم منه الشئ  
 الثاني فذكر المعنى بعده مبني على التجريد اي تجريد المعنى عنه ولا يخرج من الحد اللفظ الموضوع  
 بازاء الالفاظ لان المعنى اعم من ان يكون لفظا او غيره ويقيد المفرد خرج الالفاظ المركبة نحو عبد الله  
 علما وضرب زيد ومعانى الالفاظ الواقعة في التعريف مشروحة في مواضعها ثم الكلمة ثلثة اقسام اسم ان  
 دل على معنى بالاستقلال ولم يقترن باحد الازمنة الثلاثة وفعل ان اقترنت به وحرف ان لم تدل  
 على معنى بالاستقلال وقد ذكر في لفظ الاسم مستوفى وعند المنطقيين هي اللفظ المفرد الدال على  
 معنى وزمان من الازمنة الثلاثة بصيغته وزانه وهي قسمان حقيقية كضرب وجودية ككل وقد سبق مستوفى  
 في لفظ المفرد في فصل الدال المهملة من باب الفاء وعند النصارى تطلق على صفة العلم وقد مر في لفظ  
 القدوم في فصل الميم من باب القاف وعند اهل التصوف عين من الاعيان الثابتة في العلم الالهي  
 الداخلة تحت الابدان في الانسان الكامل في باب ام الكتاب الكلمات عبارة عن حقائق المخلوقات العينية اعني  
 المتعينة في العالم الشهادي انتهى ومال الشيخ الكبير صدر الدين القونوي رض ايضا في كتاب النغمات ان  
 لصورة معارضية كل شئ في عرصة العلم الالهي الازلي مرتبة الحرفية فاذا صبغها الحق بنوره الوجودي  
 الذاتي وذلك بحركة معقولة معذوبة يقتضيها شان من الشؤون الالهية المعبر عنها بالكتابة تسمى تلك

الصورة اعني صورة معلومية الشيء المراد تكوينه كلمة وبهذا الاعتبار سمي الحق سبحانه الموجودات كلها كلمات ولذا سمي عيسى عليه السلام كلمة وقال ايضا لا تبديل لكلمات الله وقال في حق ارواح المياد اليد يصعد الكلم الطيب الى الارواح الطاهرة فاذا فهمت هذا عرفت ان شيئية الاشياء من حيث حروفيتها شيئية ثبوتية في عرصة العلم ومقام الاستهلاك في الحق سبحانه وانها بعينها في عرصة الوجود الميزي باعتبار انبساط نور وجود الحق عليها وعلى لوازمها واطوارها لها لاه سبحانه هي كلمة ووحودية فلها بهذا الاعتبار الثاني شيئية وجودية بخلاف الاعتبار الاول كذا في شرح الغصوص في الخطبة وفي الغص الاول منه الكلم ثلاث كلمة جامعة لحروف الفعل والتاثير التي هي حقائق الوجوب وكلمة جامعة لحروف الانفعال التي هي حقائق الامكان وكلمة برزخية جامعة بين حروف حقائق الوجوب وبين حروف حقائق الامكان التي هي فاصلة متوسطة بينهما وهي حقيقة الانسان الكامل انتهى و سيتضح هذا زيادة اتضح بعيد هذا في لفظ الكلام .

**الكلام بالفتح في الاصل شامل لحرف من حروف المباني والمعاني ولاكثر منها ولذا قيل الكلام ما يتكلم به قليلا كان او كثيرا واشتهر في عرف اهل اللغة في المركب من الحرفين فصاعدا وهو المراد في الجليلي ان ادنى ما يقع اسم الكلام عليه المركب من حرفين وميم اشعار بما هو المشهور ان الحرف هو الصوت المكيف لكن في المحيط ان الصوت والحرف كل منهما شرط الكلام اذ لا يحصل الا فهم الا بهما كما قال الجمهور وذهب الكرخي ومن تابعه مثل شيخ الاسلام الى ان الصوت ليس بشرط في حصول الكلام فلو صح المصلي الحروف بلا اصماح لم يفقد لصلوة الا عند الكرخي وتابعيه هكذا في جامع الرموز في بيان مفردات الصلوة وقال الامويون الكلام ما انتظم من الحروف المسموعة لتواضع عليها الصادرة عن مختار واحد والحروف فصل عن الحرف الواحد فانه لا يسمى كلاما والمسموعة فصل المكتوبة والمعقولة والمتواضع عليها من المهمل والصادرة الخ من الصادر من اكثر من واحد كما لو صدر بعض الحروف من واحد والبعض من آخر ويخرج الكلام الذي على حرف واحد مثل ق و ر اللهم الا ان يراد اعم من الملفوظة والمقدرة هكذا في بعض كتب الاصول وفي العسدي ان ابا الحسين عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها قال المحقق التفتازاني والتميزة احتراز من اصوات الطيور ولما لم تكن المكتوبة حروفا حقيقة ترك قيد المسموعة ونوائد باقى القيود بمثل ما مر ومرجع هذا التفسير الى الاول لكن في اخراج اصوات الطيور بقيد المتميزة نظرا اذ اصوات الطيور غير داخلية في الحرف لان التمييز معتبر في ماهية الحروف على ما مر في محله . **التقسيم** . مراتب تاليف الكلام خمس الاول ضم الحروف بعضها الى بعض فتحصل الكلمات الثلاث الاسم والفعل والحرف الثاني تاليف هذه الكلمات بعضها الى بعض فتحصل الجمل المفيدة وهذا هو النوع الذي يتداوله الناس جميعا في مخاطباتهم وقضاء حوائجهم ويقال له المنثور من الكلام الثالث ضم بعض ذلك الى بعض فاما له مبالغة في طبع**

ومداخله ومخارج ويقال له المنظوم الوابع أن يعتبر في اواخر الكلم مع ذلك تسجيح ويقال له المسجع الخامس  
 له يجعل له مع ذلك وزن ويقال له الشعرو المنظوم اما سجاورة ويقال له الخطابة و اما مكاتبة ويقال له الرسالة  
 فانواع الكلام لا تخرج عن هذه الاقسام كذا في الاتقان في بيان وجوه اعجاز القرآن وقال النحاة الكلام لفظ تضمن  
 كلمتين بالاسناد ويسمى جملة و مركباتها ايضا اي يكون كلواحدة من الكلمتين حقيقة كانتا او حكما في ضمن  
 ذلك اللفظ فالمتضمن اسم فاعل هو المجموع والمتضمن اسم مفعول كلواحدة من الكلمتين فلا يلزم اتحادهما  
 فاللفظ يتناول المهملات والمفردات والمركبات وبقيد تضمن كلمتين خرجت المهملات والمفردات وبقيد  
 الامتداد خرجت المركبات الغير الاسنادية من المركبات التي من شأنها ان لا يصح السكوت عليها نحو  
 عارف زيد على الاضافة وزيد العارف على الوصفية وزيد نفسه على التوكيد مانها لاتسمى كلاما ولا جملة  
 وهذا عند من يفصر الاسناد بضم احدى الكلمتين الى الاخرى بحيث يفيد السامع واما عند من يفصره بضم  
 احدىهما الى الاخرى مطلقا فيقال المراد بالاسناد عنده ههنا الامتداد الاصلي و حيث كانت الكلمتان اسم  
 من ان تكونا كلمتين حقيقة او حكما دخل في التعريف مثل زيد ابوه قائم او قام ابوه او قائم ابوه فان  
 الاخبار فيها وان كانت مركبات لكنها في حكم المفردات اعني قائم الاب ودخل فيه ايضا جمق مهمل  
 وديز مقلوب زيد مع ان المسند اليه فيهما مهمل ليس بكلمة فانه في حكم هذا اللفظ ثم ان هذا التعريف  
 ظاهر في ان ضربت زيدا قائما بمجموعة كلام بخلاف كلام صاحب المفصل حيث قال الكلام هو المركب  
 من كلمتين اسندت لحدنهما الى الاخرى فانه صريح في ان الكلام هو ضربت والمتعلقات خارجة عنه ثم اعلم  
 ان صاحب المفصل وصاحب اللباب ذهبا الى ترادف الكلام والجملة و ظاهر هذين التعريفين يدل  
 على ذلك لكن الاصطلاح المشهور على ان الجملة اسم من الكلام مطلقا لان الكلام ما تضمن الامتداد  
 الاصلي وكان اسناده مقصودا لذاته والجملة ما تضمن الامتداد الاصلي سواء كان اسناده مقصودا لذاته  
 او فالمصدر والصفات المسندة الى فاعلها ليست كلاما ولا جملة لان اسنادها ليست اصلية والجملة  
 الواقعة خبرا اووصفا او حالا او شرطا او صلة ونحو ذلك مما لا يصح السكوت عليها جملة وليست  
 بكلام لان اسنادها ليس مقصودا لذاته هذا كله خلاصة ما في شرح الكافية والمطول في تعريف الوصل و  
 الوافي وغيرها \* التقسيم \* اعلم ان الحدائق من النحاة وغيرهم و اهل البيان قاطبة على انحصار  
 الكلام في الخبر والانشاء وانه ليس له قسم ثالث و ادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء ومضلة وامرو  
 تشفع وتعجب وقسم و شرط و وضع وشك واستفهام وقيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة  
 وقيل ثمانية باسقاط التشفع لدخوله فيها وقيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر وقال الاخفش  
 هي ستة خبر واستخبار وامر ونهي ونداء وتمن وقال قوم اربعة خبر واستخبار وطلب ونداء وقال  
 كثيرون ثلثة خبر وطلب و انشاء قالوا لان الكلام إما ان يحتمل التصديق والتكذيب اولا والى الخبر و

الثاني ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء وان لم يقترن بلفظه بل تاخر منه فهو الطلب و المستفنون على دخول الطلب في الانشاء وان معنى اضرب وهو طلب الضرب مقترن بلفظه و اما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لا نفسه و قال بعض من جعل الاقسام ثلاثة الكلام ان انا بالوضع طلبا فلا يخلو اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام والثاني الامر والثالث النهي وان لم يفد طلبا بالوضع فان لم يحتمل الصدق والكذب يسمى تنزيها و انشاء لانك نبهت به على مقصودك و انشأته اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء افاد طلبا بالازم كالتمني والترجي والنداء والقسم او لا كانت طالق وان احتملها من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتقان وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة وسمى ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه و ادخل فيه الامر والنهي والتمني والترجي والقسم والنداء والاستفهام قال المحقق التفقازاني هذه التسمية غير متعارف \* فأدلة \* الكلام في العرف اللغوي لا يشتمل الحرف الواحد وفي العرف الاصولي لا يشتمل المهمل وفي العرف النحوي لا يشتمل الكلمة والمركبات الغير القائمة كما لا يخفى فكل معنى اخص مطلقا مما هو قبله والمعنى الاول اعم مطلقا من الجميع اعلم انه لا اختلاف بين ارباب الملل والمذاهب في كون البارئ تعالى متكلما انما الاختلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قديمين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكلاما هو كذلك فهو قديم فكلام الله تعالى قديم و ثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكلاما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فانفرد المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول و قدحت واحدة منهما في مغرى القياس الثاني و قدحت الاخرى في كبراه و فرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني و قدحوا في احدى مقدمتي الاول فالجوابة محسوس القياس الاول ومنعوا كبرى الثاني و قالوا كلامه حرف وصوت يقومان بذاته و انه قديم و قد بالغوا فيه حتى قال بعضهم بالجهل الجلد والغلاف قديمان والكرامية محسوس القياس الثاني و قدحوا في كبرى الاول و قالوا كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى والمعتزلة محسوس الثاني و قدحوا في كبرى الاول و قالوا كلامه حروف واصوات لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي وهو حادث و الاشاعة محسوس القياس الاول ومنعوا مغرى الثاني و قالوا كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى قديم مسمى بالكلام النفسي الذي هو مدلول الكلام اللفظي الذي هو حادث و غير قائم بذاته تعالى قطعاً وذلك لان كل من يامر وينهي ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الإشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه و غير الارادة لانه قد يامر بما



لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه و هدم امتثاله لا امره و يحمي هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه  
 الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفؤاد و انما جعل الانسان على الفؤاد دليلا و قال عمر رضي الله عنه اني زورت  
 في نفسي مقالته و كثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك فلما امتنع اتصافه تعالى  
 باللفظي لحدوثه تعين اتصافه بالنفسي ان لا اختلاف في كونه متكلم و بالجملة فما يقوله المعترلة و هو  
 خلق الاصوات و الحروف و حدوثها فالاشاعة معترفون به و يسمونه كلاما لفظيا و ما يقوله الاشاعة من كلام  
 النفس فهم ينكرون ثبوته و لو سلموه لم يذفوا قدمه فصار محل النزاع بينهم و بين الاشاعة نفى المعنى  
 النفسي و اثباته فادلتهم الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة و اما بالنسبة الى  
 الاشاعة فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع كذا في شرح المواقف و تمام التحقيق قد سبق في لفظ القرآن  
 في فصل الالف من باب القاف \* و قال الصوفية الكلام تجلي علم الله سبحانه باعتبار اظهار اياته سواء كانت  
 كلماته نفس الاعيان الموجودة او كانت المعاني التي يفهمها عباده اما بطريق الوحي او المكالمه او امثال ذلك  
 لان الكلام لله تعالى في الجملة صفة واحدة نفسية لكن لها جهتين الجهة الاولى على نوعين النوع الاول ان  
 يكون الكلام صادرا عن مقام العزة بامر الالهية فوق عرش الربوبية و ذلك امره العالي الذي لا سبيل اليه  
 مخالفته لكن طاعة الكون له من حيث يجهله و لا يدريه و انما الحق سبحانه يسمع كلامه في ذلك المجلى  
 عن الكون الذي يريد تقدير وجوده ثم يجري ذلك الكون على ما امر به عناية منه و رحمة سابقة ليصح للوجود  
 بذلك اسم الطاعة فتكون سعيدا و الى هذا اشار بقوله في مخاطبته للسماء و الارض ايتيا طوعا او كرها قالنا ايتينا  
 طائعين فحكم للاكوان بالطاعة تفضلا منه و لذا كانت سبقت رحمته غضبه و المطيع مرحوم فلو حكم عليها بانها  
 اتت مكرهة لكان ذلك الحكم عدلا ان القدرة تجبر الكون على الوجود ان لا اختيار للمخلوق و لكان الغضب حينئذ  
 اسبق اليه من الرحمة لكنه تفضل فحكم لها بالطاعة فما ثم عاص له من حيث الجملة في الحقيقة و كل  
 الموجودات مطيعة له تعالى و لهذا آل حكم النار الى ان يضع الجبار فيها قدمه فيقول قط قط فنزل و انبت في  
 محلها شجر الجرجير كما ورد في الخبر عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم و اما النوع الثاني منها فهي  
 الصادرة من مقام الربوبية بلغة الانس بينه و بين خلقه كالكتب المنزلة على انبيائه و المكالمات لهم  
 و لمن دونهم من الاولياء و لذلك وقعت الطاعة و المعصية في الاوامر المنزلة في الكتب من المخلوق  
 لان الكلام صدر بلغة الانس فهم في الطاعة كالمخيرين اعني جعل نسبة اختيار الفعل اليهم ليصح الجزاء  
 في المعصية بالعذاب عدلا و يكون الثواب في الطاعة فضلا لانه جعل نسبة الاختيار اليهم بفضله و لم يكن  
 ذلك الا يجعلهم و ما جعل ذلك الا لكي يصح لهم الثواب فثوابه فضل و عقابه عدل و اما الجهة الثانية فاعلم  
 ان كلام الحق نفس اعيان الممكنات و كل ممكن كلمة من كلماته و لذا لا نفوذ للممكن قال تعالى قل لو كان البحر  
 ممدادا لكلمات ربي لنفد البحر الآية فالممكنات هي كلمات الحق سبحانه و ذلك لان الكلام من حيث الجملة

صورة لمعنى في علم المتكلم اراد المتكلم بابرار تلك الصورة فهم السامع ذلك المعنى فالموجودات كلمات الله تعالى وهى الصورة العينية المحسوسة والمعمولة الوجودية وكل ذلك صور المعاني الموجودة في علمه وهى الاعيان الثابتة وان شئت قلت حقائق الاشياء وان شئت قلت ترتيب الالهية وان شئت قلت بساطة الوحدة وان شئت قلت تفصيل الغيب وان شئت قلت صور الجمال وان شئت قلت آثار الاسماء والصفات وان شئت قلت معلومات الحق وان شئت قلت بالحروف العاليات فكما ان المتكلم لابد له في الكلام من حركة ارادية للتكلم ونفس خارج بالحروف من المصدر الذي هو غيب الى ظاهر الشفة كذلك الحق سبحانه في ابرازه لخلقه من عالم الغيب الى عالم الشهادة يريد اولا ثم تبرزه القدرة فالارادة مقابلة للحركة الارادية التي في نفس المتكلم والقدرة مقابلة للنفس الخارج بالحروف من المصدر الى الشفة لانها تبرز من عالم الغيب الى عالم الشهادة وتكوين المخلوق مقابل لتكوين الكلمة على هيئة مخصوصة في نفس المتكلم كذا في الانسان الكامل \*

**علم الكلام** ويسمى بعلم اصول الدين ايضا هو اسم علم من العلوم الشرعية المدونة وقد سبق في المقدمة \* **الكم** بالفتح عند الحكماء عرض يقبل القسمة لذاته اي يكون معروضا لها بلا واسطة امر آخر فخرج بهذا القيد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروفين للعدد والمراد بالقسمة الوهمية لا الخارجية الموجبة لافتراق الذي يحدث به في الجسم هويتان لان الملتحق يجب بقاؤه عند الاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام حينئذ هو المادة والمقدار معدلها في قبولها اياه فدخل في التعريف الكم المتصل والمنفصل فان القسمة الوهمية وهي فرض شئ غير شئ معنى اولي للكم وماعداه انما اتصف به لاجله وحصول الانفصال في المنفصل لا يمنع ذلك الفرض بل هو اعون للوهم على القسمة مانذع ان قبول الانقسام من خواص الكم المتصل فلا يشتمل التعريف المنفصل وقال الشيخان ابو نصر و ابو علي الكم هو الذي يمكن ان يوجد فيه شئ يكون واحدا عاذا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة ولا يتوهم الدوران الواحد والحاد غفيران عن التعريف وقيل الكم هو المساواة والامساواة اى الزيادة والنقصان قيل التعريف بهما دوري لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بالاتفاق في الكمية والجواب انهما مما يدرك بالهس والكم لا يذاته الجسم مفردا بل انما يذاته مع المتكلم تزاوا واحدا ثم ان العقل يجهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني ان هذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضى توقف معرفته عليه اعلم ان للكم خواص ثلثا الاولى قبول القسمة والتعريف الاول بامتياز هذه الخاصة والثانية وجود عاد فيه يعده اما بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا كالانثيين يعد الاربعة واما بالتوهم كما في المقدار فله

كل مقدار يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشل بالاذرع و التعريف الثاني للكم باعتبار هذه الخاصة الثالثة المساواة والامساواة فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد و لم يلاحظ معها شيئا آخر امكن الحكم بينهما بالمساواة او الزيادة او النقصان و اذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدرا لم يمكن الحكم بشيء من ذلك و التعريف الثالث باعتبار هذه الخاصة \* التقسيم \* الكم اما منفصل ان لم يكن بين اجزائه حد مشترك وهو العدد لا غير وجه كونه منفصلا انك ان اشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهت اليه الستة و ابتداء الاربعة الباقية من السابع لامن السادس فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما الى بين قسيمي العشرة وهما الستة و الاربعة بخلاف النقطة في الخط مثلا فانها مشتركة بين قسيميها و اما متصل ان كان بين اجزائه حد مشترك و بيان الحد المشترك قد مر في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين و المتصل هو المقدار ان كان قار الذات اي ان كان يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود و الزمان ان كان غير قار الذات اي ان كان لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فان الآن مشترك بين قسيمي الزمان اي الماضي و المستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسيمي الخط فيكون الزمان من الكم المتصل و المتكلمون انكروا ذلك و قالوا العدد اعتباري و المقادير جواهر مجتمعة او نهايات و انقطاعات و الزمان وهمي اذ لا وجود للماضي و المستقبل و وجود الحاضر يستلزم وجود الجزء وهذا كله اقسام الكم بالذات اما الكم بالعرض و هو مائه ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عاينه فاربعة اقسام الاول محل الكم كالجسم اما بحسب المقدار الحال فيه و هو ظاهر و اما بحسب العدد اذا كان الجسم متعدد التاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل محلهما الجسم و ان اعتبر تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا لاجراء اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة و اعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة بانها منطبقة على المسافة فتعرضها التفاوت بالقلّة و الكثرة و المساواة و الامساواة فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة و هذا بتبعيد المسافة و ايضا فانها منطبقة على الزمان فيعرضها التفاوت بالسرعة و البطوء بسبب قلة الزمان و كثرة و يعرض لها المساواة او المقارنة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة و تقوم الحركة بالجسم المتحرك فتجزى بتجزئته فهذا وجه آخر وجد في الحركة ايضا فهو كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد و الكم المنفصل قد يعرض المتصل كما اذا قسمنا الزمان بالساعات او الاشلة بالاذرع و قد يكون الشيء كما متصلا بالذات و بالعرض كالزمان فانه كم بالذات كما مر و منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطته على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات و بالعرض و الانفصال بالعرض هذا كله خلاصة

ما في شرح المواقف وغيره •

**فصل النون \* الكون** بالفتح و مكون الواو عند الحكماء مقابل الفساد و قيل الكون و الفساد في عرف الحكماء يطلقان بالاشتراك على معنيين الأول حدوث صورة نوعية و زوال صورة نوعية أخرى بمعنى ان الحدوث هو الكون و الزوال هو الفساد و اما قيد بالصورة النوعية لان تبدل الصورة الجسمية على الهيولى الواحدة لا يسمى كونا و فسادا اصطلاحا لبقاء النوع مع تبدل افراده و لا بد من ان يزداد قيد دفعة و يقال حدوث صورة نوعية و زوالها دفعة ان التبدل اللادفعي لا يطلق عليه الكون و الفساد و لذا قيل كل كون و فساد دفعي عندهم الا ان يقال تبدل الصورة بالصورة لا يكون تدريجيا بل دفعة كما تقرر عندهم و بهذا المعنى وقع الكون و الفساد في قولهم الفلك لا يقبل الكون و الفساد الثاني الوجود بعد العدم و العدم بعد الوجود و هذا المعنى اعم من الاول و لا بد من اعتبار قيد دفعة ههنا ايضا لما عرفت و بالنظر الى هذا قيل الكون و الفساد خروج ما هو بالقوة الى الفعل دفعة كانه انقلاب الماء هواء فان الصورة الهوائية للماء كانت بالقوة فخرجت عنها الى الفعل دفعة و لهذا قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ايضا الكون و الفساد قد يفسران بالتغير الدفعي فيتناول تبدل الصورة الجسمية • فائدة • منع بعض المتكلمين تبدل الصورة و قال لا كون و لا فساد في الجواهر و التبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون و الفساد و سلم الاستحالة و قال العنصر واحد و قد سبق في لفظ العنصره و عند المتكلمين مرادف للوجود قال الماوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد عند الاشاعرة الثبوت و الكون و الوجود و التحقق الفاظ مترادفة • و عند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود انتهى فالثبوت و التحقق عند المعتزلة مترادفان و كذا الكون و الوجود و قد سبق توضيح ذلك في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهمة و يطلق الكون عندهم على الاين ايضا في شرح المواقف المتكلمون و ان انكروا سائر المقولات الذميمة فقد اعترفوا بالاين و سموه بالكون و الجمهور منهم على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لصفة قائمة به فهناك شيان ذات الجوهر و الحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون و زعم قوم منهم اي من مثبتى الاحوال ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجواهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنة و الصفة التي هي علة للحصول بالكون فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر و حصوله في الحيز و علمته و انواعه اربعة الحركة و السكون و الانفراق و الاجتماع لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او الثاني اي ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان ذاك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون و ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة فعلى هذا السكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان و يرد على المحصر حصول الجوهر في الحيز اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا و لا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان المحصر و التزام الواعطة وقال ابو هاشم و اتباعه ان الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون و هما متماثلان لان كلا منهما يوجب اختصاص الجوهر

بذلك الحيز هو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما مكونا كان الآخر كذلك فهو لا لم يعتبروا في السكون الملبس و  
المصبوقة يكون فيلزم تركيب الحركات من السمكات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ثم منهم من  
النزم ذلك وقال الحركة مجموع سمكات في تلك الاحياز ولا يرد ان الحركة ضد السكون فكيف تكون مركبة منه  
لان الحركة من الحيز ضد السكون فيه واما الحركة الى الحيز فلا ينافي السكون فيه فانها نفس الكون الاول فيه والكون  
الاول مماثل للكون الثاني فيه وانه سكون باتفاق فكذا الكون الاول ويلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل  
الكون الاول وهو حركة الا ان يعتبر في الحركة ان لا تكون مسبوبة بالحصول في ذلك الحيز لان تكون مسبوبة  
بالحصول في حيز آخر وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سمكات والنزاع في ان الكون في اول زمان الحدوث سكون  
او ليس بسكون لفظي فانه ان فسر الكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا و لزم تركيب الحركة  
من السمكات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز  
لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل وامطة بينهما ولم يلزم ايضا تركيب الحركة من السمكات فان الكون  
الاول في المكان الثاني اعنى الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول  
حركة فكذا الدخول فيه اما الاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث  
يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل  
دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما خلاء عند المتكلمين فالاجتماع واحد اي لا يتصور الا على وجه واحد وهو ان  
لا يمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق مختلف فمنه قرب ومنه بعد وايضا يذقسم الكون الى ثلاثة اقسام لان مبدأ  
الكون ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي كذا في  
شرح التجريد . فائدة . فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الأولى اذا تحرك جسم فاتفقوا  
على حركة الجواهر الظاهرة مدة واختلفوا في الجوهر المتوسطة فقل متحرك و قيل لا و كذلك اختلف  
في المستقر في السفينة المتحركة فقل ليس بمتحرك و قيل متحرك وهو نزاع لفظي يعود الى  
تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا وكذا الجوهر المتوسط  
لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل وان فسر  
بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا و اما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا  
من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة  
لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا والثانية قال الاستاذ ابو اسحاق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك  
عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث تبدل المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك ويلزم على  
هذا ما اذا تحرك عليه جوهران كل منهما الى جهة مخالفة لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر  
متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة وهو باطل بداهة والحق انه لانزاع في الاصطلاح فان الامتياز



أطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات مواد كان مبدأ الاختلاف في المتحرك أو في حيزه فلزمه اجتماع الحركتين إلى جهتين فالتمز به **فائدة** \* القائلون بالأكوان يجوزون وجود جواهر محفوفة بصفة جواهر ملائمة له من جهاته الست إلا ما نقل عن بعض المتكلمين من أنه منع ذلك حذرا من لزوم تجزيه وهو انكار للمحسوس و مانع من تأليف الاجسام من الجواهر الفردة و اتفقوا أيضا على المجاورة والتأليف بين ذلك الجواهر والمحيط به ثم اختلفوا فقال الاشعري والمعتزلة المجاورة أي الاجتماع غير الكون لحصوله حال الانفراد دونها وقال الاشعري أيضا والمعتزلة التأليف والمماسية غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعانها والمباينة أي الافتراق ضد المجاورة ولذلك تناهى التأليف لأن ضد الشرط يناهض المشروط ثم قال الاشعري وحده المجاورة واحدة وان تعدد المجاور له واما المماسية والتأليف فيتعددان فهنا أي فيما احاط بالجواهر الفرد ست جواهر وست تأليفات وست مماسات ومجاورة واحدة وهي أي المماسات الست تغني عن كون سابع يخصصه بحيزة و قالت المعتزلة المجاورة بين الرطب واليابس تولد تأليفا قائما به ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجواهر مع ستة من الجواهر فقليل يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهري لم يبعد قيامه باكثر قليل ست تأليفات لامبع حذرا من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتأليف على حدة و ابطالوا وحدة التأليف وقال الاستاذ ابو اسحق المماسية بين الجواهر نفس المجاورة و انهما متعددتان ضرورة فالمباينة على رآه ضد لهما حقيقة أي للمجاورة و التأليف وقال القاضي ابو بكر اذا حصل جواهر في حيز ثم توارد عليه مماسات ومجاورات من جواهر آخر ثم زالت تلك المماسات والمجاورات فما يكون قبلها وبعدها واحد لم يتغير ذاته و انما تعددت الاسماء بحسب الاعتبار فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا و الكون المتجدد له حال الانضمام و ان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفا ومجاورة ومماسية و الكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز المختلفة وهذا اقرب الى الحق **فائدة** \* من لم يجعل المماسية كونا قائما بالجواهر كالقاضي و اتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان و من جعلها كونا كالأشعري و الاستاذ فلم يجعلها أي الاكوان اعدادا و لا متماثلة بل مختلفة و هذا الخلل اخر فمن ارادها فليرجع الى شرح الحواشي

**التكوين** هو عند المتكلمين اخراج المعدوم من العدم الى الوجود والعكس بالخراج مبدأ الخراج لا المفهوم الإضافي الاعتباري و عنه يعبر بالفعل والخلق والاعداد والاختراع ونحو ذلك من الابداع والصنع بل التزيين والتصوير والحياد فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلقها بالاختراع والابداع غير الاحداث فلهذا الحكيم فانها بلا مودة فيهما غير مسبوقين بالعدم والابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انقطاع المادة ايضا فهو يخص المجزئات و له لم يتوقف المتكامل بممكن غير مادي و غير زمني **فائدة** \* هاتين

الاحداث كذا قيل و التكوين عندهم هو ان يكون من الشئ وجود مادي وقد سبق في لفظ الابداع في فصل العين المهمة من باب البدء الموحدة ثم الشيخ ابو المنصور الماتريدي واتباعه قالوا التكوين صفة لله تعالى ازيلية و هو تكوينه للمعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده على حسب ارادته و علمه فالتكوين ثابت باق ابدًا و ازلًا و المكون حادث بحدوث التعلق كما في سائر الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم المتعلقات و انكسر الاشاعة و قالوا ان كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية اعتدائية لا توجد الا مع المذتسبين و الكون حادث فيلزم حدوث التكوين و ان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة و ان اردتم امرا آخر فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين و القدرة مؤثرة في امكان وجود الشئ و التكوين مؤثر في وجوده هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية و هواشيه و قد بقي ههنا ابكات تركناها \*

**المكان** هو في العرف العام ما يمنع الشئ من النزول فان المشهور بين الناس جعل الارض مكانا للحيوان لا الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرة على رأس قبة بمقدار درهم ام يجعلوا مكانها الا القدر الذي يمعنها من النزول كذا في شرح المواقف و اما اهل العلم و التحقيق فقد اختلفوا فيه فذهب ارسطاطاليس و عليه المشائون و متاخذوا الحكماء كابن سينا و الفارابي و اتباعهما الى ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاربي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فعلى هذا يكون المكان منقسما في جهتين فقط و هو قد يكون سطحًا واحدًا كالطير في الهواء فان سطحًا واحدًا قائما بالهواء محيط به و كمكان الفلك و قد يكون اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فان مكانه ارض و هواء يعني انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته و السطح المقعر للهواء الذي فوقه و قد يتحرك تلك السطوح كلها كالسلك في الماء الجاري او بعضها كالحجر الموضوع في الماء الجاري و قد يتحرك الحاربي و المحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير و الريح يهب على الوناق او الخفاف او الحاربي وحده كالطير يقف و الريح يهب او المحوي وحده كالطير يطير و الريح يقف و ذهب بعض الحكماء الى ان المكان هو السطح مطلقا لان الفلك الاعلى يتحرك فله مكان و ليس هو سطح المحوي و للفلك الاوسط مكانان سطح الحاربي و سطح المحوي فعلى المذهب الاول لا مكان للفلك الاعلى و انما يكون له وضع فقط و ذهب الاشراقيون من الحكماء و افلاطون الى ان المكان هو البعد المجرد الموجود و هو الطف من الجسمانيات و اكنف من المجردات ينفذ فيه الجسم و ينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه و اقطاره فعلى هذا يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته و يسمى ذلك البعد بعدا مقطورا بالفاء لانه فطر عليه البداة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الا ترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك و لا يحتاجون فيه الى نظر و تأمل و صحفه بعضهم بالمقطور بالاقاف اي بعد له اقطار و المقطور بمعنى المشقوق

قائم يدشق فيدخل فيه الجسم قالوا يجب ان يكون ذلك البعد جوهرًا لقيامه بذاته و توارد الممكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية و الاجسام التي هي جواهر مادية كثيفة و حيثئذ تكون الاقسام الاولى للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور و على هذا المذهب للفلك الاعلى ايضا مكان اعلم ان القائلين بان المكان هو البعد المجرد الموجود فرقتان فرقة منهم تقول بجواز خلوه عن الجسم و فرقة تمنعه وقد سبق في لفظ الخلاء في فصل الواو من باب الخاء المعجمة و ذهب المتكلمون الى ان المكان بعد موهوم مفروض يشغله الجسم و يملأه على مبدل التوهم و هو الخلاء و ذهب بعض قدماء الحكماء الى ان المكان هو الهيدولى اذ المكان يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه و الهيدولى ايضا تقبل تعاقب الاجسام اى الصور الجسمية فالمكان هو الهيدولى و هذا المذهب قد ينسب الى افلاطون و لعله اطلق لفظ الهيدولى على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بينهما في توارد الاشياء عليهما و الافاتذاع كون الهيدولى التي هي جزء الجسم مكانا مما لا يشتبه على عاقل فضلا عن كان مثله فى الفطنة و قال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد للشئى الحاربي له بالذات و الصورة كذلك و هذا ايضا قد ينسب الى افلاطون قالوا في توجيه كلامه لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء و البعد المجرد سماه تارة بالهيدولى للمناسبة المذكورة و تارة بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذ نبيها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري للاجسام و هذان القولان ان حملا على هذا فلا محدود و الا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانها \* فائدة \* قال الحكماء كل جسم فله مكان طبيعي و قد سبق تفسيره في لفظ الحيز في فصل الزاء المعجمة من باب احاء المهملة \* فائدة \* الله تعالى ليس في جهة و لا حيز لامكان و هذا مذهب اهل السنة و الحكماء و خالف فيه المشبهة و خصصوه بجهة اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها هو ان يكون بحيث يشار اليه ا ههنا ام هناك قال و هو مماس للصفحة العليا من العرش و يجوز عليه الحركة و الانتقال و تبدل الجهات و عليه اليهود حتى قالوا العرش باط من تحته اطيح الرجل الجديد تحت الراكب الثقيل و قالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع و زاد بعض المشبهة كمضر و كهص و احمد الهجيمي ان المؤمنين المخلصين يعانقونه فى الدنيا و الآخرة و منهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية و قيل بمسافة غير متناهية و منهم من قال ليس كونه فى الجهة ككون الاجسام فى الجهة و المنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى و الاطلاق اللفظي يتوقف على اذن الشرع به عند الاشاعرة و لاهل الحق فى اثبات الحق دلائل منها انه لو كان فى المكان فاما ان يكون فى بعض الاحياز او فى جميعها و كلاهما باطلان اما الاول فلتساري الاحياز فى انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه و لتساوي نسبة الرب تعالى اليها يكون اختصاصه ببعضها دون بعض ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك تخصيص من خارج و الا يلزم احتياجه تعالى فى

بسيطة الى الغير و الاحتياج يذاني الوجوب و اما الثاني فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام و انه محال ضرورة فذلزم مخالطته لقاذورات العالم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح الموقف • و مكان در اصطلاح صوفيه كه نسبت بذات مقدس الهي واقع ميشود عبارتست از احاطة ذات با مرتفع بودن ذات از اتصال انام و مكادة عبارتست از منزلتي كه ارفع منازلست سالك را عند مليلك مقتدر و كاه مكان را نيز برروي اطلاق نموده ميشود كذا في اطائف اللغات •

**مكان الكوكب** عند اهل الهيئة هو طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب منته الى منطقة البروج ان لم يكن للكوكب عرض و ان كان له عرض فيتوهم دائرة مارة بقطبي البروج و بطرف الخط المذكور قاطعة لمنطقة البروج فنقطة التقاطع بين تلك الدائرة و منطقة البروج و هي النقطة التي تكون اقرب الى طرف ذلك الخط المذكور هي مكان الكوكب من ملك البروج و هذا هو المكان الحقيقي للكوكب و اما المكان المرئي للكوكب فهو طرف خط يخرج من مركز العالم الى مركز الكوكب منتهيا الى منطقة البروج على موازاة خط يخرج من حدقة الناظر الى مركز الكوكب منتهيا الى منطقة البروج ان لم يكن للكوكب عرض و ان كان له عرض فتوهم دائرة مارة بقطبي البروج و بطرف هذا الخط على الرسم المذكور فنقطة التقاطع هي المكان المرئي للكوكب هكذا يستفاد مما ذكره العلي البرجندي في تصانيفه •

**فصل الواو • الكرة بالضم** هي في الاصل التي تلعب بها و يقال بالفارسية كوي و جمعها كرات و كرون و اكرو و الاخيران على غير القياس و في اصطلاح المهندسين شكل مجسم احاط به سطح مستدير اي سطح يوجد في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها اليه والمراد بالاحاطة القامة فخرج سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين و خرج بقيد التساوي سطح المجسم البيضي و نحوه و عرف ايضا بانها جسم يتوهم حدوده من دوران دائرة على قطرها نصف دورة و ذاك السطح محيط الكرة و يسمى سطحا كريا و قد تطلق الكرة على ذاك السطح ايضا مجازا تسمية للمحال باسم المحل و النقطة التي هي مركز ذاك السطح مركز الكرة ايضا و الخطوط التي هي انصاف اقطار ذاك السطح انصاف اقطار ذاك الكرة ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب •

**كرة البخار** هي كرة الهواء الكثيف المخروط بالاشرة و هي كرة مركزها مركز العالم الا انها مختلفة القوام لان الاقرب من الارض منها اكثف من الابعد منها فان الانطف يتصاعد اكثر من الاكثف و تسمى كرة الليل و النهار ايضا اذ هي القابلة للظهور و الظلمة دون ما فوقها و تسمى عالم النسيم ايضا لانها مهب الرياح لا ما فوقها من الهواء الصافي ماكن كذا في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي في اخير الفصل الثاني من الباب الاول •

• **كرة الكوكب** هي الفلك الكلي له •

## كرة الكل الفلك الاعظم كما مر في لفظ الفلك •

الكفو بضمتين و بضم الكاف و كسرهما مع سكون الفاء و بسكون الفاء و ضمها مع الهمزة و بسكونها مع الواو لغة النظير والمساوي و شرعا رجل يساوي امرأة في امور مشهورة معروفة بين الفقهاء والكفاءة بالفتح مصدر الكفو فهي لغة المساواة و شرعا مساواة الرجل للمرأة في الامور المعروفة كذا في جامع الرموز •

**فصل الهاء • الكراهة بالفتح وتخفيف الراء شرعا كون الفعل بحيث يكون تركه أولى مع عدم المنع من الفعل و ذلك الفعل يسمى مكروها و هو نوعان مكروه كراهة تحريم و مكروه كراهة تنزيه فالاول عند الشيخين ما كان الى الحرمة اقرب والثاني ما كان الى الحل اقرب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق بفاعل ذلك الفعل محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق تاركه العقوبة بالذمار و ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق تاركها حرمان الشفاعة ومعنى القرب الى الحل انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب والاول عند محمد رح هو الحرام الذي ثبت حرمة بدليل ظني والذاني عنده ما كان تركه أولى مع عدم المنع من الفعل فالمكروه كراهة التحريم نسبتة الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض فان ما ثبت حرمة بدليل قطعي يسمى حراما عنده و ما ثبت حرمة بدليل ظني يسمى عنده مكروها كراهة التحريم وبالجمل فمأكرة تحريما وتنزيها عند الشيخين تنزيه عنده و مأكرة تحريما عنده عند الشيخين هكذا يستفاد من التلويح وجامع الرموز ثم انه قال صاحب جامع الرموز في بيان مفسدات الصلوة ان كلامهم يدل على ان الفعل اذا كان واجبا او ما في حكمه من سنة الهدى و نحوها فالترك كراهة تحريم وان كان سنة زائدة او ما في حكمها من الادب و نحوه فنزبه انتهى كلامه والاصل الفاصل بينهما ان ينظر الى الاصل فان كان الاصل في حقه اثبات الحرمة و انما سقطت الحرمة لعارض ان كان مما يعم به البدوى و كانت الضرورة قائمة في حق العامة فهي كراهة تنزيه و ان لم تبلغ الضرورة هذا المبلغ فهي كراهة تحريم فيصار الى الاصل وعلى العكس ان كان الاصل الاباحة ينظر الى العارض فان غلب على الظن وجود المحرم فالكراهة للتحريم و الا فالكراهة للتنزيه نظير الاول سور الهرة و نظير الثاني لبن الاتان و لحومها و نظير الثالث سور البقرة الجلالة و سباع الطير كذا في فتاوى عالمگیری في اول كتاب الكراهة و في العضدي ما حاصله ان المكروه يطلق على ثلاثة معان الاول خطاب لطلب ترك فعل ينتهض ذاك الترك خاصة سببا للثواب والمكروه بهذا المعنى منهي عنه على الاصح كالمندوب مأمور به والثاني الحرام وكثيرا ما كان يقول الشافعي انا اكره هذا والثالث ترك ما ترجحت مصلحة فعله على تركه وان لم يكن منهيا فيعرف بترك الاولى كترك المندوب يقال ترك صلوة الضحى مكروه و ان لم يرد النهي لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حط مرتبته انتهى فيل في هذا الاطلاق بعد لانه يلزم منه ان من اشتغل بالمباح و ترك الاشتغال بنوافل العبادات انه ات بمكروه و قالت المعتزلة المكروه فعل اشتمل تركه على مصلحة و قد سبق في**



لفظ الحسن في فصل الذون من باب الحاد المهمة •

**المكروه** في اصطلاح الفقهاء ما نهى عنه لمجاور كالبيع عند اذان الجمعة نهى عنه للصلاة وعرفه

في البداية بما كان مشروعا باصله وصفه لكن نهى عنه كذا في البحر الرائق في باب البيع الفاحد •

**الاكراه** في اللغة عبارة عن حمل انسان على امر يكرهه وقيل على امر لا يريد طبعيا او شرعا والاسم

الكرة بالفتح وفي الشريعة فعل يوقعه بغيره فيفوت رضاه او يفسد اختياره مع بقاء اهليته فالفعل يتناول

الحكمي كما اذا امره بقتل رجل ولم يهدده بشيء الا ان المأمور يعلم بدلالة الحال انه لو لم يقتله لقتله الامر او

قطعه فانه اكراه والايقاع فعل بالمعنى المصدرى الا انه يخص بما يكره يقال اوقع فلان بفلان بالسوء فالمعنى

هو فعل يوقعه انسان بغيره مما يسوء والرضاء خلاف الكراهة والاختيار هو القصد الى مقدر متردد بين الوجود

والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فذلك الاختيار صحيح والا ففسد ثم

الفائت الرضا به نوعان صحيح الاختيار وذاك بان يفوت الرضاء ولا يفسد الاختيار ويسمى بالاكراه القاصر

وغير الملجي وفسد الاختيار ويسمى بالاكراه الكامل والملجي وبالجمله ففي الاكراه الملجي يضطر الفاعل

الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناه كالعضو وفي غير الملجي يمكنه من الصبر

اذ ليس فيه خوف فوات النفس او العضو بل انما هو خوف الكدس والضرب ونحو ذلك كالكلام

الحشن في حق القاضي وعظيم البلد واليه الاشارة في الكلام بطريق الاكتفاء اي يفوت رضاه يصح اختياره

او يفسد اختياره فاندفع ما ظن من تسامح التردد بين العام والخاص وفي هذا الكلام اشعار بان الاكراه

لم يتحقق مع الرضاء وهذا صحيح قياسا واما استحسانا فلا لانه لو هدد بكس ابيه او ابنة او اخيه او

غيرهم من ذي رحم محرم منه لبيع او هبة او غيره كان اكراها استحسانا ولا ينفذ شيء من هذه التصرفات

كما في المبسوط وقولنا مع بقاء الاهلية احتراز عما اذا ضربت على راس آخر بحيث صار مجذونا فانه

لم يبق الاهلية بخلاف ما نحن فيه فانها تثبت بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء منها

الآثر ان الاكراه متردد بين فرض وحظر وخصة ومباح مرة يائم ومرة يثاب وعرف بعضهم الاكراه بانه

حمل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به فائت الرضاء

بالمباشرة وقيل هو الزام الغير على ما يكرهه الانسان طبعيا او شرعا فيقدم عليه مع عدم الرضاء ليدفع عنه ما

هو اضر منه وقيل هو تهديد القادر بغيره على امر بمكروه طبعيا او شرعا بحيث ينتفي به الرضا وقيل فعل

يوجد من الفاعل فيحدث في المحل معنى يصير به مدفوعا الى الفعل الذي طلب منه وفي القلوي

الاكراه حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرة لوخلي ونفسه فيكون معدما للرضاء والاختيار

هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي •

**انكته** بالضم وسكون النون قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث الوجود معنى تصور

كده الشئى تمثله فى النهى سواء كان على وجه التفصيل او على وجه الاجمال قال الفاضل الجليلى فى هاتية  
الخيالى فى قوله حقائق الاشياء ثابتة معروفة الشئى قد يكون باسرها خارج هذه عارض له كقصور الانسان  
بالضاحك وقد يكون لامر داخل كالناطق فاذا تصورت الناطق علمت الانسان بذلك الوجه وقد يكون بامر  
داخل وخارج معا كالناطق والضاحك فان تصورهما تصور الانسان بجميع اجزائه على التفصيل وان  
كان ذلك التفصيل فى التعقل يسمى ذلك كذا كالحىوان الناطق وان تصور صورة تصور جميع اجزاء الانسان  
تفصيلا وان كان ذلك التفصيل فى البعض لان الجسم والجوهر والنامى وغير ذلك اجزاء للانسان  
مع انه لم يتصور تفصيلا لكن الحىوان والناطق مقصوران بالتفصيل والحىوان مشتمل عليها وذلك القدر  
من التفصيل يسمى كذا وبالجمل اذ كان الشئى متصورا بالاجزاء الاولى مفصلا يسمى كذا وقد يكون  
معروفة الشئى بجميع اجزائه لكن لا على وجه التفصيل كقصور ما وضع الانسان بازائه فى الفارسي بآدمى  
ويسمى ذلك ذاته المجمل فما يقال ان تصور الشئى بذاته لا يمكن بدون ذاتياته ويمكن بدون عرضياته لازمة  
او مفارقة يراى به ان ذاتيات الشئى داخلية فى ذاته المجمل وعرضياته خارجة عنها فتصور الشئى بذاته  
المجمل مشتمل على تصور ذاتياته اشتمالا فى الجملة بالضرورة ولم يكن مشتملا على تصور عرضياته •

### فصل الباء التحقانية • الاكتفاء بالفاء هو عند اهل المعاني نوع من انواع الحذف وهو ان

يقتضى المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط فيكتفى باحدهما عن الآخر المكنة ويختص غالبا بالارتباط  
العطفى كقوله تعالى سراييل تقيم الصحراى والبرد وخصص الصحراى بالذكر لان الخطاب للعرب وبلادهم حارة  
والوقاية عندهم من الصحراى لانه اشد من البرد عندهم وقوله بيدك الخير اى والشر وانما خص الخير  
 بالذكر لانه مطلوب العباد ومرغوبهم وقوله ان امرؤ هلك ليس له ولد اى ولا والد بدليل انه اوجب  
لاختصاص النصف وانما ذلك مع فقد الاب لانه يسقطها كذا فى الاتقان فى نوع الحذف •

### المكتفى عند الحكماء هو ما اعطى به ما يتمكن من تحصيل كمالاته كالنفوس السماوية كذا فى حكمة

العين فى بيان الكيفيات المختصة بالكميات فان النفوس السماوية دائما فى اكتساب الكمالات بتحريك  
الاجرام السماوية التي تتمكن بها من تحصيل كمالاتها واحدا بعد واحد كما فى شرحه •

### الكنية بالضم و سكون الفون عند اهل العربية قسم من العلم وهو ما يكون مصدرا بلفظ الاب او الابن

او اللام او البنات وقد سبق مستوفى فى فصل الميم من باب العون المهملة •

### الكناية بالكسر فى اللغة و اصطلاح النحاة ان يعبر عن شئى معين بلفظ غير صريح فى الدلالة عليه

لفرض من الافراض كالا بهام على العامعين كقولك جاءني غلام وانت تريد زيدا والمراد بها نى باب  
المبديات ما يكتنى به لا المعنى المصدري ولا كل ما يكتنى به بل البعض المعين منه وهو كم وكذا  
كفاية من العدد وكيفية وذات الحديث ومنها كذا فى الفوائد الضائية قال ابن الحاجب الكناية

في باب المبنيات لفظ مبهم يعبر به عما وقع مفسرا في كلام متكلم اما لابهامه على المخاطب او لفساده واعتراض عليه بان كم ليس من هذا القبيل ولا لفظ كذا في قولك عندي كذا لانه ليس حكاية لما وقع في كلام متكلم مفسرا ولا كيت وذيت في قولك كان من الامركيت وذيت بلى قولك قال فلان كذا فقال كيت وذيت داخل في هذه واجيب بان المراد صحة الوقوع لا الوقوع حقيقة اي عما يصح ان يقع في كلام متكلم مفسرا او من شأنه ان يقع كذا في الموشح و يطلق الكناية ايضا على الضمير لانه يكتفى به عن متكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره وعند الاصوليين والفقهاء مقابل للصريح قالوا الصريح لفظ انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية لفظ استقر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منهما اي من الصريح والكناية معنى حقيقيا او مجازيا فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معادها المجازي كناية والمجاز الغالب استعمال صريح وغير الغالب كناية واحترز بقيد في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابية اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل داخل في الكناية لما تقرر من ان هذه الانقسام متمايزة بالاعتبار لا بالذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف وبالجملة المعتبر عندهم في الصريح والكناية الاستتار في نفس الامر ولا دخل لقصد المستعمل في جعل الواضع في اللغة مستترا او لا في عكسه قالوا كذايات اطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستقرة لكن الابهام فيما يتصل بها كالجائز فانه مبهم في انها بائنة من اي شيء عن الذكاح او عن غيره فاذانوى نوعا منها تعين وتبين بموجب الكلام واية بحسب لانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستقرة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكذايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهرا لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن القوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استقر منه المراد سواء كان باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم كما اشترطه اهل البيان بدليل انهم جعلوا الحقيقة المجورة والمجاز الغير المتعارف كناية بمجرد الاستتار كذا في التلويح وغيره وعند علماء البيان لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات واذفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل ليثبتل منه الى ملزومه فيكون هذا منطاط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما تقول فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استعمال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى و السموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كذايات عند المحققين من غير لزوم كذب

لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي و طلب دلالاته انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه فالمراد في الكناية اللازم بالعرض والمأزوم بالذات وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر واستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقريضة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشف الى انه يشترط في الكناية امكان الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والحسان اليه كناية ان اسند اليه من يجوز عليه النظر ومجاز ان اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجمله كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد بها معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسما للحقيقة والمجاز مدينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرضة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فيضافي ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا يكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادته الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز اكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك كذا كذا في التلويح قال ابو القاسم في حاشية المطول ذهب المحققون الى انه يجوز كون المعنى الحقيقي في الكناية مستحيلا وحينئذ لا يعلم الفرق بينها وبين المجاز اصلا فان استحالة المعنى الحقيقي من اقوى قرائن المجاز فاذا جرز في الكناية استحالة المعنى الحقيقي ولم يجعل مانعا عن ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المقصود فلا يكون شيى من قرائن المجاز مانعا عن ارادته لينتقل منه الى المقصد فلا تتميز الكناية عن المجاز في شيى من الصور ولو سلم فلا شك في عدم التمييز في صورة الاستحالة قال صاحب الاطول يمكن ان تجعل الكنايات كلها حقائق صرفة ويكون قصد ما به يجعل معنى كذاثيا من قبيل قصد النتيجة بعد اقامة الدليل فيكون فلان كثير الرماد حقيقة صرفة ذكرت دليلا على انه مضاف فيكون التقدير فهو مضاف ولا يكون هذالك استعمال كثير الرماد في المضيف انتهى \* و فرق السكاكي وغيره بينهما بان الانتقال فيها من اللازم الى الملزوم وفي المجاز بالعكس كالانتقال من الاسد الذي هو ملزوم الشجاع

الى الشجاع ورد بان اللازم ما لم يكن ملزوما لم ينتقل منه لان اللازم يجوز ان يكون اعم من الملزوم والانتقال انما يتصور على تقدير تلازمهما و تساويهما و حينئذ يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم كما في المجاز واجب بان المراد باللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعية كطول النجاد لطول القامة و لذا جوزوا كون اللازم اخص كالضاحك بالفعل للانسان فالكناية ان يذكر من المتلازمين ما هو تابع و رديف و يراد به ما هو متبوع و مردوف و المجاز بالعكس وفيه نظر لان المجاز قد يكون من الطرفين كاستعمال الغيث في الذبت و استعمال الذبت في الغيث كما في المطول قال ابو القاسم ذكر اهل الاصول انه لما كان مبني المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم اي من المتبوع الى التابع فان كان اتصال الشينين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه و فرعاً من وجه جاز استعمال الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه و المعلول المقصود اصل من جهة كونه منزلة العلة الغائية و هي وان كانت لوجودها معلولة لمعلولها الا انها لم اهيتها علة له و من هذا القبيل اطلاق الذبت على الغيث فاندفع الاعتراض و القول بان اصطلاح اهل العربية مخالف لاصطلاح الاصول مما لا يلتفت اليه انتهى اعلم ان الكناية في اصطلاحهم كما تطلق على اللفظ نفسه كذلك تطلق على المعنى المصدرى الذي هو فعل المتكلم اعنى ذكر اللازم و ارادة الملزوم فاللفظ يكنى به و المعنى يكنى عنه كذا في المطول \* التقسيم \* الكناية ثلثة اقسام الاولى الكناية المطلوب بها غير صفة و لا نسبة فملها ما هي معنى واحد و هو ان يتفق في صفة من الصفات عرض اختصاص بموصوف معين فتذكر تلك الصفة ليتوصل بها الى ذلك الموصوف كقولنا مجامع الاضغان كناية عن القلوب و الضغن الكقد و منها ما هي مجموع معان و هو ان تؤخذ صفة فتضم الى لازم آخر و آخر لتصير جملتها مختصة بموصوف فيتوصل بذكرها اليه كقولنا كناية عن الانسان حي مستوى القامة عريض الاظفار و يسمى هذه خاصة مركبة و شرط هذين الكنايتين الاختصاص بالمعنى عنه الكناية الكناية المطلوب بها صفة من الصفات كالجود و الكرم و الشجاعة و نحو ذلك و هي ضربان قريبة و بعيدة فان لم يكن الانتقال بواسطة فقرية اما و اضحة ان حصل الانتقال منها بسهولة كطويل النجاد و اما خفية كقولهم كناية عن الابل عريض القفا فان عرض القفا و عظم الراس بالافراط مما يستدل به على بلاهة الرجل لكن في الانتقال نوع خفاء لا يطلع عليه كل احد و ان كان الانتقال من الكناية الى المطلوب بها بواسطة فبعيدة كقولهم كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة احراق الحطب تحت القدر و منها الى كثرة الطبخ و منها الى كثرة الضيفان و منها الى المطلوب و الثالثة المطلوب بها نسبة اي اثبات امر لا امر او نفيه عنه كقول زياد الاعجم \* شعر \* ان السماحة و المروة و الندى \* في قبة ضربت على ابن الحشرج \* وانه اراد ان يثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات فترك التصريح بان يقول انه مختص بها او نحوه الى الكناية بان جعلها في قبة مضرورة عليه و الموصوف في هذين القسمين قد يكون مذكورا كذا مر و قد يكون غير



مذكور كما يقال في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من علم المصلومين من لسانه و يده فانه كناية عن  
 نفى صفة السلام عن المؤذي و هو غير مذكور في الكلام كذا في المطول و قال في الاتقان استنبط الزمخشري  
 نوعا من الكناية غريبا و هو ان تعد الى جملة معناها على خلاف الظاهر فتأخذ الخلاصة من غير اعتبار  
 مفرداتها بالحقيقة و المجاز فتعبر بها عن المقصود كما تقول في نحو الرحمن على العرش امتوى انه كناية  
 عن الملك فان الاعتواء على السرير لا يحصل الا مع الملك فجعل كناية عنه و كذا قوله تعالى و الارض جميعها  
 قبضت يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه كناية عن عظمته و جلالة من غير ذهاب بانقبض و اليمين  
 الى جهتين حقيقة و مجازا انتهى قال السكاكي الكناية تتفاوت الى تعرض و تلويح و رمز و ايماء و اشارة و  
 المناسب للكناية العرضية وهي ما لم يذكر الموصوف فيها التعريض لان التعريض خلاف التصريح يقال عرضت لفلان  
 و بفلان اذا قلت قولا لغيره و انت تعينه فكذلك اشرت به الى عرض اي جانب وتريد جانبا آخر و المناصب لغير  
 العرضية ان كثرت الوسائط بين اللازم والملزوم التلويح ان التلويح هو ان تشير الى غيرك من بعد و ان قلت الوسائط  
 مع خفائه اي خفاء اللزوم فالمناسب الرمز لان الرمز ان تشير الى قريب منك على سبيل الخفية لانه اشارة  
 بالشفة و الحجب و بلا خفاء فالمناسب الايماء و اشارة كذا في المطول \* فائدة \* المناسب في الفرق بين  
 الكناية و التعريض عبارات متقاربة فقال الزمخشري الكناية ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له و التعريض ان  
 يذكر شيئا يدل به على ذكر شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتكم لاسلم عليكم فكان اسالة الكلام  
 الى عرض يدل على المقصود و يسمى التلويح لانه يلوح منه ما تريده و قال ابن الاثير الكناية ما دل على  
 معنى يجوز حملة على جانبي الحقيقة و المجاز بوصف جامع بينهما ويكون في المفرد و المركب و التعريض هو  
 اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي او المجازي بل من جهة التلويح و اشارة فيختص باللفظ  
 لمركب كقول من يتوقع صاة و الله اني محتاج فانه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له حقيقة و لا مجازا  
 و انما فهم من عرض اللفظ اي جانبه و قال السبكي في الفرق بينهما الكناية لفظ استعمال في معناه مراد به  
 لازم المعنى فهو بحسب استعمال اللفظ في المعنى حقيقة و التجوز في اداة افادة ما لم يوضع له وقد لا يراد بها  
 المعنى بل يعبر بالملزوم عن اللازم وهي حينئذ مجاز و اما التعريض فهو لفظ استعمال في معناه للتلويح بغيره  
 نحو قوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا نسب الفعل الى كبير الاصنام المتخذة آلهة كانه غضب ان تعبد الصغار معه  
 تلويحا لعابديها فانها لا تصلح للالهية اما يعلمون اذا نظروا بعقولهم عن عجز كبيرها عن ذاك الفعل و الاله لا يكون  
 عاجزا فهو حقيقة ابدا و قال السكاكي التعريض ما سبق لاجل موصوف غير مذكور منه ان يخاطب واحد  
 و يراد غيره كذا في المطول و الاتقان و قال السيد السند في توضيحه ما حاصله ان مقصود العلامة الزمخشري  
 ببيان الفرق بينهما فلا يرد النقص على حد الكناية بالمجاز فان ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له حاصله  
 استعمال اللفظ في غير ما وضع له و ذكر شيء يدل على شيء لم تفكر يفهم منه ان الشيء الاول مذكور بلفظه

الموضوع له لانه الأصل المتبادر عند الإطلاق و يفهم منه ايضا ان الشيء الذانى لم يستعمل فيه اللفظ والا لكان  
مذكورا في الجملة و بالجملة فحصل الفرق انه اعتبر في الكناية استعمال اللفظ في غير ما وضع له وفي التعريض  
استعماله فيما وضع له مع الإشارة الى ما لم يوضع له من السياق و كلام ابن الأثير ايضا يدل على ان المعنى  
التعريضى لم يستعمل فيه اللفظ بل هو مدلول عليه إشارة و سياقاً و كذا كلام السبكي بل تسميته تلويحاً  
يلوح منها ذلك و كذلك تسميته تعريضاً ينبى عنه و لذلك قيل هو امانة الكلام الى عرض اى جانب يدل  
على المقصود هذا هو مقتضى ظاهر كلام العلامة و توضيحه ان اللفظ المستعمل فيه وضع له فقط هو الحقيقة  
المجردة و يقابله المجاز لانه المستعمل في غير الموضوع له فقط والكناية اللفظ المستعمل بالاصالة فيما لم يوضع له  
و الموضوع له مراد تبعا و في التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ حقيقة او مجازاً او كناية و  
المعرض به من السياق فالتعريض يجمع كلا من الحقيقة و المجاز و الكناية و اذا كانت الكناية تعريضية كان  
هناك و راء المعنى الاصلي و المعنى المكنى عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح و الإشارة و كان المعنى  
المكنى عنه بينهما بمنزلة المعنى الحقيقي في كونه مقصوداً من اللفظ مستعملاً هو فيه فاذا قيل المسلم من  
سلم المسلمون من لسانه و يده و اريد به التعريض بنفي الاسلام عن مؤمن معين فالمعنى الاصلي ههنا انحصار  
الاسلام فيمن سلموا من لسانه و يده و يلزمه انتفاء الاسلام عن المؤذي مطلقاً و هذا هو المعنى عنه المقصود  
من اللفظ استعمالاً و اما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سياقاً فهو نفي الاسلام عن مؤمن معين هكذا  
ينبغي ان يحتق الكلام و يعلم ان الكناية بالنسبة الى المعنى المكنى عنه لا يكون تعريضاً قطعاً و الا لزم ان يكون  
المعنى المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه و هكذا المجاز و الحقيقة بالنسبة الى المعنى المجازي  
و الحقيقي لا يكونان تعريضاً ايضا فاللفظ بالقياس الى المعنى المعرض به لا يوصف بالحقيقة و لا بالمجاز  
ولا بالكناية لفقدان استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى و ما قيل بان اللفظ اذا دل على معنى دلالة صحيحة  
فلا بد ان يكون حقيقة او مجازاً او كناية وليس بشيى اذ مستبعات التراكيب يدل عليها الكلام دلالة صحيحة وليس  
حقيقة فيها و لا مجاز و لا كناية لانها مقصودة تبعا لا اصالة فلا تكون فيها و المعنى المعرض به و ان كان مقصوداً  
اصلياً الا انه ليس مقصوداً من اللفظ حتى يكون مستعملاً فيه و انما قصد اليه من السياق تلويحاً و إشارة و قد  
يتفق عارض بجعل المجاز في حكم حقيقة مستعملة كما في المنقول و الكناية في حكم الصريح كما في الاستواء  
على العرش و بسط اليد و كذلك التعريض قد يصير بحيث يكون الالتفات فيه الى المعنى المعرض به كأنه  
المقصود الاصلي و المستعمل فيه اللفظ و لا يخرج بذلك من كونه تعريضاً في اصله كقوله تعالى و لا تكونوا اول  
كاسر به فانه تعريض بانه كان عليهم ان يؤمنوا به قبل كل واحد و هذا المعنى المعرض به هو المقصود الاصلي  
ههنا من المعنى الحقيقي انتهى \* فائدة \* في الكناية اربعة مذاهب الاول انها حقيقة قال به ابن عبد السلام  
و هو الظاهر لانها استعملت فيما وضعت له و اردتها الدلالة على غيره الثاني انها مجاز الثالث انها لا حقيقة

و لا مجاز و اليه ذهب صاحب التلخيص لمنعه في المجاز ان يراد المعنى الحقيقي مع المجازي و تجوزة ذلك في الكناية الرابع وهو اختيار الشيخ تقي الدين السبكي انها تنقسم الى حقيقة و مجاز فان استعملت في معناه مرادا به لازم المعنى ايضا فهو حقيقة و ان لم يرد به المعنى بل عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له و الحاصل ان الحقيقة منها ان يستعمل اللفظ نيما وضع له ليفيد غير ما وضع له و ا مجاز منها ان تريد غير موضوعه استعمالا و افادة كذا في الاتقان في نوع المجاز \*

## \* باب اللام \*

**فصل الباء الموحدة • اللب بالضم و تشديد الموحدة مغز و خالص هر چیزی و ميانۀ هر چیزی و دل دي و عقل و تنۀ درخت و در اصطلاح صوفيه عقلي كه منور بود بذور قدس و صافي از فتور او هام و تجليات ظلماتيۀ نفسانيۀ كذا في كشف اللغات • و لب المدايب نزد شان عبارات است از ماده نور قدسي كه تايد مى يابد باو عقل انساني و صاف ميشود از فتور مذکور و ادراك ميكند صاحب آن علوميكه متعالیست از ادراك قلب و روح متعلق بكون و مصون است از فهم كه محجوب است بعلم رسمي و اين تايد الهي از حسن سابقۀ ازلي است كه مقتضي است خير خاتمه و حسن عاقبت را كذا في لطائف اللغات •**

**اللعب بكسر اللام مصدر لعب بفتح العين ابي فعل فعلا غير قاصد به مقصدا محكي كما ذكر الراغب و في الكشف انه ما لا يفيد فائدة اصلا كذا في جامع الرموز في كتاب الشهادة •**

**اللعابي بالضم عند الاطباء دواء من شأنه ان يذفصل عنه اجزأه اذا نقي و يصير المجموع لرجا كالخطمي كذا في المؤجز •**

**اللقب بالقاف في اللغة ما يعبر به عن شيء و في اصطلاح اهل العربية علم يشعر بمدح او ذم باعتبار معناه الاصلي صرح بذلك المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في المبنيات في شرح قول المصنف و القاب ضم و فتح و كسر و قد سبق في لفظ العلم في فصل الميم من باب العين المهملة ايضا •**

**فصل التاء المثناة الفوقانية • الالتفات** بالفاء عند اهل المعاني يطلق على معان منها الاعتراض و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة و منها تعقيب الكلام بجملة مستقلة متلاية له في المعنى على طريق المثل او الدعاء و نحوهما من المدح و الذم و التاكيد و الالتماس كقوله تعالى و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا و كقوله تعالى ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم و في كلامهم قصم الفقر ظهري و الفقر من قاصات الظهر و منها ان تذكر معنى فيتوهم ان السامع اختلج في قلبه شيء فتلفت الى كلام يزيل اختلاجه ثم ترجع الى مقصودك كقول ابن مياك • شعر • فلا صرمة يبدو و في الياس راحة •

ولا صلة يصفولنا ففكاره • كانه لما قال فلا ضرورة يبدو قيل له ما تصنع به فاجاب بقوله وفي الياس راحة ومنها التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة من التكلم و الخطاب و الغيبة بعد التعبير عنه بآخر منها اي بعد التعبير عن ذلك المعنى بطريق اخر من الطرق الثلاثة بشرط ان يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر و يكون مقتضى ظاهر سوق الكلام ان يعبر عنه بغير هذا الطريق اذ لو لم يشترط ذلك لدخل فيه ما ليس من الالتفات منها نحو انا زيد وانت عمرو ونحوهما مما يعبر عن معنى واحد تارة بضمير المتكلم او المخاطب و تارة بالاسم المظهر او ضمير الغائب ومنها نحو يا زيد قم و يا رجلا له بصر خذ بيدي لان الاسم المظهر طريق غيبة ومنها تكرير الطريق الملتفت اليه نحو اياك نستعين و اهدنا و انعمت فان الالتفات انما هو في اياك نعبد والباقي جار على اسلوبه ومنها نحو يا من هو عالم حقق لي هذه المسئلة فانك الذي لا نظير له فانه الالتفات فان حق العائد الى الموصول ان يكون غائبا و ما سبق الى بعض الارهام ان نحو يا ايها الذين امنوا التفات و القياس امنتم فليس بشيى ومن الناس من زاد لاجرا بعض ما ذكر قيدا و هو ان يكون التعبيران في كلامين و هو غلط لان قوله تعالى باركنا حوله ليريه عن اياتنا فيمن قرأ ليريه بلفظ الغيبة فيه التفات من التكلم الى الغيبة ثم من الغيبة الى التكلم مع ان قوله من اياتنا ليس بكلام اخر بل هو من متعلقات ليريه هذا التفسير هو المشهور فيما بين الجمهور و قال السكاكي الالتفات عند اهل الاماني اما ذلك التعبير او التعبير باحدها فيما حقه التعبير بغيره و كانه حمل السكاكي قولهم بعد التعبير عنه بآخر منها على اهم من التعبير حقيقة او حكما فان اقتضاء المقام تعبيراً في حكم التعبير فالتفسير المشهور اخص من تفسير السكاكي فقول الشاعر • مصرع • تطاول ليداك بالاثمد • فيه التفات على تفسير السكاكي و قد صرح بذلك ايضا اذ مقتضى الظاهر ان يقال تطاول ليلي و ليس على التفسير المشهور منه اذ لم يذكر تطاول ليلي سابقا هذا خلاصة ما في المطول والاطول فظهر ان الالتفات ستة اقسام فمن التكلم الى الخطاب قوله تعالى و امرنا لنسلم لرب العالمين و ان اقيموا الصلوة و من التكلم الى الغيبة قوله انا فتحد لك فتحدنا مبيدنا ليغفر لك الله و الاصل لنغفر لك و من الخطاب الى التكلم لم يقع في القرآن و مثل له بعضهم بقوله فاقض ما ادت قاض ثم قال انا امنا بربنا وهذا المثال لا يصح لان شرط الالتفات ان يكون المراد به واحدا و من الخطاب الى الغيبة قوله حتى اذا كنتم في الفلك و جرين بهم و الاصل بهم و من الغيبة الى الخطاب قوله و قالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم و الاصل لقد جاءوا و من الغيبة الى التكلم قوله و اوحى في كل سماء امرها و ربنا تنبيهات الاول شرط الالتفات بهذا المعنى ان يكون الضمير في المنتقل اليه عائدا في نفس الامر الى المنتقل عنه و لا يلزم ان يكون في انت صديقي التفات الثاني شرطه ايضا ان يكون في جملتين صرح به صاحب الكشف و غيره الثالث ذكر التدوخي في الاتصا الغريب و ابن الاثير وغيرهما نوعا غريبا من الالتفات وهو بناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله او تكامه كقوله تعالى غير المقضوب عليهم بعد انعمت فان المعنى غير الذين غضبت عليهم

وتوقف صاحب عروس الامراح الرابع قال ابن ابي الاصمعي جاء في القرآن من الالتفات قسم غريب جدا  
 ام اظفر في الشعر بمثاله وهو ان يقدم المتكلم في كلامه مذكورين مرتبين ثم يخبر من الاول منهما ويصرف  
 عن الاخبار عذ الى الاخبار عن الثاني ثم يعود الى الاخبار من الاول كقوله تعالى ان الانسان لربه لكونه وانه  
 على ذاك لشهيد انصرف عن الاخبار عن الانسان الى الاخبار من ربه تعالى ثم قال منصرفا عن الاخبار عن  
 ربه الى الاخبار عن الانسان بقوله وانه لحب الخير لشديد قال وهذا يحسن ان يسمى الالتفات الضمائر الخماس  
 يقرب من الالتفات نقل الكلام من خطاب الواحد او الاثنين او الجمع لخطاب الآخر ذكره التلويحي وابن الاثير  
 وهو ستة اقسام ايضا مثاله من الواحد الى الاثنين قالوا اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه ابادنا و تكون لكما  
 الكبرياء في الارض والى الجمع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء ومن الاثنين الى الواحد فمن ربكما يا موسى  
 فلا تخرجكما من الجنة فتشقى والى الجمع واوحينا الى موسى واخيه ان تبوء لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم  
 قبلة ومن الجمع الى الواحد و اقيموا الصلوة و بشر المؤمنين والى الاثنين يا معشر الجن و الانس ان  
 استطعتم الى قوله فباي آلاء ربكما تكذبان السادس يقرب من الالتفات ايضا الانتقال من الماضي او  
 المضارع الى امر الى اخر منها مثاله من الماضي الى المضارع ان الذين كفروا و يصدون عن سبيل  
 الله و الى الامر قل امر ربي بالقسط و اقيموا وجوهكم و احلّت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلأى عليكم فاجتنبوا  
 و من المضارع الى الماضي و يوم ينفتح في الصور فصعق وى الامر قال اني اشهد الله و اشهدوا اني برى  
 و من الامر الى الماضي واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى و عهدنا الى ابراهيم و الى المضارع و ان اقيموا  
 الصلوة و اتقوه و هو الذي اليه تحشرون كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن السابع قال صاحب الاطول  
 لا يخفى ان التعبير عن معنى يقتضى المقام التعبير عنه بلفظ مذكور بلفظ مؤنث و بالعكس و كذا التعبير  
 بمذكر بعد التعبير بمؤنث ينبغي ان يجعل تحت الالتفات و لو لم يثبت انها جعلت التفتا فتجعلها  
 ملحقات به \* فائدة \* قال البعض الالتفات من البيان وقيل من البديع و لذا ذكره السكاكي في علم البديع  
 \* فائدة \* وجه حسن الالتفات ان الكلام اذا نقل من اسلوب يتوقعه السامع الى اسلوب لا يتوقعه سواء وجد  
 المتوقع قبل غير المتوقع كما في الالتفات المشهور او لم يوجد كما في الالتفات السكاكي كان احسن طريقة لنشاط  
 السامع و اكثر ايقاظا للاصغاء اليه كذا في الاطول \* فائدة \* ملخص ما ذكر القوم في هذا المقام ان في  
 الالتفات اربعة مذاهب و وجه الضبط ان يقال لا يخلو اما ان يشترط فيه سبق التعبير بطريق اخر ام لا الثاني  
 مذهب الزمخشري و السكاكي و من تبعهما و على الاول لا يخلو اما ان يشترط ان يكون التعبيران في  
 كلام واحد او لا الاول مذهب البعض و على الثاني لا يخلو اما ان يشترط كون المخاطب في التعبيرين  
 واحدا ام لا الاول مذهب صدر الافاضل و الثاني مذهب الجمهور كذا في الجلبلي حاشية المطول \*

فصل الجيم \* الزوجة بالنزاء المعجمة هي كيفية ملموسة تقتضي سهولة التشكل و عمر التفرق



والشبه بها يمتد متصلا ويقابلها الهشاشة والملاسة كذا قال الشيخ في الشفاء فاللزج هو الذي يسهل تشككه باي شكل اريد ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فهو مركب من رطب ويابس شديد الامتزاج فاذعانه من الرطب واستمسكه من اليابس فاننا لو اخذنا ترابا وماء وجهدنا في جمعهما وامتزاجهما بالندق والتخمير حتى يشتد امتزاجهما حدث جسم لزج فاذن اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة والوحش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج كذا في شرح المواقف وشرح حكمة العبد وقال الأطباء دراه لا ينقطع عند الاستداد عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالعسل فعدم الانقطاع عندهم معتبر وقت تاثير الحرارة الغريزية كذا في الاقصرائي \*

**فصل الحاء المهمة • التلميح** بالميم عند البلغاء وهو ان يشار في فحوى الكلام الى قصة ارشع او مثل سائر من غير ذكره اي من غير ذكر تلك القصة او ذلك الشعر او المثل فاقسام التلميح ستة لانه اما ان يكون في الذم او المثل او على التقديرين فاما ان يكون اشارة الى قصة ارشع او مثل سائر ففى الذم قول الحريري فبت بليلة نابغية و احزان يعقوبية فان فيه اشارة الى قول نابغة • شعر • فبت كاني ساور نبي ضئيلة • من الرقش في انيابها السم نافع • والى قصة يعقوب عليه السلام وباقي الامثلة تطلب من المطول \* **فائدة** • قال البعض هذا اللفظ تلميح بتقديم الميم على اللام وهو خطأ والصواب تلميح بتقديم اللام على الميم ماخوذ من لمح اذا ابصرة ونظر اليه وكثيرا ما تسمعونهم يقولون في تفسير الابيات في هذا البيت تلميح الى قول فلان وقد لمح هذا البيت فلان ونحو ذلك واما التلميح فهو مصدر ملح الشاعر اذا اتى بشيئ مليم وقد ذكر في باب التشبيه كذا في المطول في الخاتمة \*

**اللوحة المحفوظة بالفتح** وسكون الواو هو عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيها ما كان وما سيكون الى يوم القيامة كما يكتب في الاواح المعهودة ولا استحالة فيه لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وقال الامام الغزالي في الاحياء هو اعلم ان لوح الله تعالى لا يشبه لوح الخلق كما ان ذات الله تعالى وصفاته لا يشبه ذات الحق وصفاته بل ثبوت المقادير في اللوح مضاهي ثبوت كلمات القران وحروفه في دماغ حافظ القران وقلبه فانه منطور فيه حتى كأنه حديث يقرأ يذطر اليه ولو فشت عن دماغه جزء فجزء لم يشاهد هذا الحظ فيمن هذا الحظ وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وفي شرح اشراق الحكمة ان العقل الفعال هو المسمى بجبرئيل في اسان الشريعة وفي شرح المقاصد ان اللوح العقل الاول ولعل المراد الاول بالنسبة اليه وهو العقل الفعال بعينه فانه لا يجوز ان يثبت الصور الكثيرة في العقل الاول لانه يبطل ان ذلك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم هذا عند المشائين

الذاتين للنفس المجردة في الافلاك المقتصرين على اثبات النفوس المنطبعة فيها اذ الكليات لا ترسم في تلك النفوس عندهم و اللوح المحفوظ لابد ان ترسم فيها صور جميع الموجودات و الجزئيات ترسم في العقل عندهم وان كان على وجه كلي واما عند متأخري الفلاسفة المثبتين للنفس المجردة في الافلاك فاللوح المحفوظ هو النفس الكلي للفلک الاعظم يرسم فيها الكائنات ارتسام المعلوم في العالم هذا كله خلاصة ما في التلويح و ما ذكر الجليلي في حاشيته و حاشية شرح المواقف و قال ايضا في حاشية التلويح يريد الحكماء باللوح و الكتاب المبين العالم العقلي انتهى و عند الصوفية عبارة عن نور الهي حقي متجلى في مشهد حلقي انطبعت الموجودات فيه انطبعا اصليا فهي ام الهيولى لان الهيولى لا تقتضى صورة الا و هو منطبع في اللوح المحفوظ فاذا اقتضت الهيولى صورة ما وجد في العالم على حسب ما اقتضته الهيولى من الفور و المهلة لان القلم الاعلى جرى في اللوح المحفوظ بايجادها حسب ما اقتضته الهيولى و اعلم ان النور الالهي المنطبع فيه الموجودات هو المعبر عنه بالعقل الكلى كما ان الانطباع في الدور هو المعبر عنه بالقضاء و هو التفصيل الاصلي الذي هو مقتضى الوصف الالهي المعبر عن مجلاء بالكرمي ثم التقدير في اللوح هو الحكم بابرار الخلق على الصورة المعينة و الحالة المخصوصة في الوقت المفروض و هذا هو المعبر عن مجلاء بالقلم الاعلى و هو في اصطلاحنا معاشر الصوفية العقل الاول مثاله قضى الحق بايجاد زيد على الهيئة الفلانية في الزمان الفلاني و الامر الذي اقتضى هذا التقدير في اللوح هو القلم الاعلى و هو المسمى بالعقل الاول و المحل الذي وجد فيه بيان هذا الاقتضاء هو اللوح المحفوظ المعبر عنه بالنفس الكلي ثم الامر الذي اقتضى ايجاد هذا الحكم في الوجود هو مقتضى الصفات الالهية المعبر عنه بالقضاء و مجلاء هو الكرسي فاعرف ما المراد بالقلم و اللوح و القضاء و القدر ثم اعلم ان علم اللوح المحفوظ نبذة من علم الله اجراء الله تعالى على قانون الحكمة الالهية على حسب ما اقتضته حقائق الموجودات الخلقية و لله علم وراء ذلك هو حسب ما اقتضته الحقائق الحقيقية برز على نمط اختراع القدرة في الوجود لا تكون مثبتة في اللوح المحفوظ بل قد تظهر فيه عند ظهورها في العالم العيني و قد لا تظهر ايضا فيه و جميع ما في اللوح المحفوظ هو علم مبدأ الوجود الحسي الى يوم القيامة و ما فيه من علم اهل الدار و الجنة شيى على التفصيل لان ذلك من اختراع القدرة و امر القدرة مبهم لا معين نعم يوجد فيها علمها على الاجمال مطلقا كالعلم بالنعيم مطلقا لمن جرى له القلم بالسعادة الابدية ثم لو فصل ذلك النعيم كان ذلك الجنس هو ايضا جملة كما تقول بانه من اهل الجنة المازي او اهل جنة النعيم ثم اعلم ان المقضي به المقدر في اللوح على نوعين مقدر لا يمكن التغيير فيه من الامور التي اقتضتها الصفات الالهية في العالم فلا سبيل الى وجودها اما الامور التي يمكن فيها التغيير فهي الاشياء التي اقتضتها قوايل العالم على قانون الحكمة المعتادة نقد يجربها الحق على ذلك الترتيب فيقع المقضي به و لا شك ان ما اقتضته قوايل العالم هو نفس مقتضى الصفات الالهية

ولكن بينهما فرق اعني بين ما اقتضته قوايل العالم وبين ما اقتضته الصفات مطلقا وذلك ان قوايل العالم ولو اقتضت شيئا فانه من حكمها العجز لاستناد امرها الى غيرها فلاجل هذا قد يقع و قد لا يقع بخلاف الامور التي اقتضتها الصفات الالهية فانها واقعة ضرورة الاقتدار الالهي وايضا قوايل العالم ممكنة و الممكن يقبل الشيء وضده فاذا اقتضت القابلية شيئا ولم يجر القدر الا بوقوع نقيضه كان ذلك النقيض ايضا من مقتضى القابلية التي في الممكن فيقول بايقاع ما اقتضته قوايل العالم لكن بخلاف قانون الحكمة واذا وقع ما اقتضته القابلية بعينه قلنا بوقوعه على القانون الحكمي وهذا امر ذوقي لا يدركه الا صاحب الكشف بالقضاء المحكم هو الذي لا تغيير فيه ولا تبديل والقضاء المبرم هو الذي يمكن فيه التغيير ولهذا ما استعان النبي صلى الله عليه واله وسلم بالله الا من القضاء المبرم لانه يعلم انه يمكن فيه ان يحصل التغيير والتبديل قال الله تعالى يمسح الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب بخلاف القضاء المحكم فانه المشار اليه بقوله وكان امر الله قدرا مسدورا واصعب ما على الكاشف لهذا العلم معرفة المبرم من المحكم فيبادر فيما يعلمه محكما ويشفع فيما يعلمه مبرما واعلام الحق له بالقضاء المبرم هو الاذن له في الشفاعة قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه كذا في الانسان الكامل • والمفهوم من مجمع السلوك ان القضاء المبرم هو الذي لا يمكن التغيير فيه حيث قال ومن موجبات ترك الاعتراض على الله تعالى الرضاء بقدر الله المقدر وقضائه المبرم من الفقر والغنى يعني بعضى از موجبات ترك اعتراض بر خدای راضي شدن است بتقدير خدايکه مقدر کرده شده است وحكم خدا که محکم کرده شده از فقر و غنى •

**التلويح في اللغة** هو ان تشير الى غيرك من بعيد ولذا سميت الكناية الكثيرة الوسائط تلويحا كما سبق في محله ودر جامع الصنائع گوید تلويح در فن بلاغ است که شاعر اتمام مقدمه بمسئله علمي يا حکمي عرفي کند مثاله در نعت • شعر • هر کس که مر بخدمت تو داشت بر کشيد • کافر بوند که حکم کندش بارتداد •

### فصل الدال المهمة • الملاحدة بالحاء المهمة فرقة من الكفار يسمون بالدهرية وقد سبق

بيانها في فصل الراء من باب الدال المهمتين •

### فصل الدال المعجمة • اللذة بالفتح والتشديد مقابلة للالم وهما بديهيان ومن الكيفيات النفسانية

فلا يعرفان بل انما يذكر خواصهما دفعا للالتباس اللفظي قيل اللذة ادراك ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لما هو عند المدرك افة وشر من حيث هو كذلك والمراد بالادراك العلم والنيل تحقيق الكمال لمن يلتذ فان التكيف بالشيء لا يوجب الالم واللذة من غير ادراك فلا الالم واللذة للجماد بما يناله من الكمال والآفة وادراك الشيء من غير النيل لا يؤلم ولا يوجب لذة كتصور الحلاوة والمرارة فاللذة والالم لا يتحققان بدون الادراك والنيل ولما لم يكن لفظ دال على مجموعهما

بالمطابقة ذكرهما و آخر الذيل لكونه خاما من الادراك و انما قال هذا المدرك لان الشيء قفا يكون كمالا و خيرا بالقياس الى شخص وهو لا يعتقد كماليته فلا ياتذ به بخلاف ما اذا اعتقد كماليته وخيريته وان لم يكن كذلك بالنسبة اليه في نفس الامر و الكمال والخير ههنا اعنى المقيسين الى الغيرهما حصول شيى لما من شأنه ان يكون ذلك الشيى له اى حصول شيى يناسب شيئا يصلح له او يليق به بالنسبة الى ذلك الشيى والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي براءة ما من القوة لذاك الشيى فهو بذلك الاعتبار مطلق اى باعتبار خروجه من القوة الى الفعل كمال و باعتبار كونه مؤثرا خيرا و ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما و آخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى و انما قال من حيث هو كذلك لان الشيى قد يكون كمالا و خيرا من وجه دون وجه كالمسك من جهة الرائحة والطعم فادراكه من حيث الرائحة لذة و من حيث الطعم الم و هذان التعريفان اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم و الالم ادراك المنافر من حيث هو مذافر و الملائم كمال الشيى الخاص به كالتكيف بالكلية و الدسومة للذقة و المذافر ما ليس بملائم فال امام الرازي كون اللذة عين ادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فاما ندرك بالوجدان عند الاكل والشرب والجماع حالة مخصوصة هي لذة و نعلم ايضا ان ثمة ادراكا للملائم الذي هو تلك الاشياء واما ان اللذة هل هي نفس ذاك الادراك او غيره و انما ذلك الادراك سبب لها و انه هل يمكن حصول اللذة بسبب اخر لذلك الادراك ام لا وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة ام لا فلم يتحقق شيى من هذه الامور موجب التوقف فى الكل و كذا الحال فى الالم • فائدة • قال ابن زكريا الرازي ليست اللذة امرا متحققا موجودا فى الخارج بل هي امر عديمي هو زوال الالم كالاكل فانه دفع الالم الجوع والجماع فانه دفع الالم دغدغة المني لارعيته و لا نمنع نحن جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اما تذوقه في انه دفع الالم فان من المعلوم ان اللذة امر وراء زوال الالم وفي انه لا يمكن ان تحصل اللذة بطريق اخر فان النظر الى وجه مليح و العذور على مال بغثة و الاطلاع على مسئلة علمية فجأة تحدث اللذة مع لذة لم يكن له الالم قبل ذلك حتى يدفعها تلك الامور • التقسيم • اللذة و الالم اما حسيان او عقليان فاللذة الحسية ما يكون فيه المدرك بالحواس و المدرك بالحواس و المتعلق بالحواس و العقلية ما يكون المدرك فيه العقول و المدرك من العقليات و قدس على هذا الالم الحسي و العقلى • فائدة • العوام يذكرون اللذة العقلية مع انها اقوى من الحسية بوجوه منها ان لذة الغلبة المتهمة و لو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية فان المتمكن على الغلبة فى الشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم و مذكوح فيرفضه و منها ان لذة نيل الحشمة و الحناء تؤثر ايضا عليهما فانه قد يعرض له مطعوم و مذكوح في صلبة حشمة فيذفض اليد بهما مراعاة للحشمة و منها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فحينما يحتاج اليه الى الامتناع به وليس ذلك فى العاقل فقط بل فى العجم من الحيوانات ايضا فان من كلاب

الصبيد من يقف على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والواضحة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قواك في العقلية هكذا يستفان من شرح المواقف وشرح الاشارات و المطول و حواشيه و الاطول في بحث التشبيه • فائدة • قال الحكماء الالم بسببه الذاتي تفرق اتصال فقط بالتجربة و انكرة الامام الرازي فان من جرح يده بسكين شديدة الحدة لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذاك سببا لامتنع التخلف عنه وزاد ابن سينا مبدا آخر هو سوء المزاج المختلف و التفصيل يطلب من شرح المواقف •

**فصل الزاء المعجمة • اللغز بالغين المعجمة** نزد بلغاء كلاميست موزون كه دلالت كند بر ذات شيعي از اشياء بذكر خواص و لوازم آن شيعي مشروط بآنكه مجموع ان صفات مخصوص بدان ذات باشد و در غير او يافته نشود هرچند هريك از آنها در غير او هم موجود باشد بطريقكده ذهن مستقيم و طبع سليم انتقال كند ازان كلام بران ذات و عجم اينرا چيستنان نامند مثاله • شعر •

چيست ان كس ز عقل دشمن و دوست • هم بخوانند دوست و هم دشمن

از صفت حافظ است و مهلك نيز • و از نمط هم مخوف و مامن

از اين مراد تيغ است و از قسم بدائع لغز است آنچه از زبان مقصود بر رمز گفته شود مانند اين رباعي كه جهت كمان است • شعر •

من خود كج و راستان ز من راست روند • داس ظفرم چو كشت درات دروند

پشت از پي خدمت چو كنم خم كه رسمه • از هر طرف زمزمه زه شنود

كذا في مجمع الصنائع •

**فصل السين المهملة • اللبس** بالضم و سكون الموحدة در لغت جامه پوشيدن و در اصطلاح مالكان لبس صورت عنصرية لباس حقائق روحانيه و لبس بالفتح و سكون موحدة پوشيدن و اسفته كردن كار بر كسي و در اصطلاح مالكان لبس حقيقي بحقائق صور انسانيه است كذا في كشف اللغات و قريب است باین آنچه در لطائف اللغات كه لبس بالضم در اصطلاح صوفيه عبارت است از صورت عنصرية كه متلبس ميشود بان صورت حقائق روحانيه و از اين قبيل است لبس حقيقه الحقائق بصور انسانيه •

**اللمس بالفتح و سكون الميم في اللغة المس باليد و في عرف الحكماء و المتكلمين نوع من الحواس الظاهرة و هو قوة منبثة في العصب المخاط لاكثر البدن سيما الجلد ان العصب يخاط كله ليدرك ان به الهواء المجازر للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه لئلا يفسد المزاج الذي به الحيوة و من الاعضاء ما فيه قوة لامسة كالعليه و الكبد و الطحال و الرية و الا عظام و قيل ان للعظم حسا الا ان في حسه كلال و اذا كان احصاه بالالم اذا احس شديدا و اعلم انه قال كثير من المحققين من الحكماء و منهم الشيخ ان القوة الالسة**



اربع قوى متغايرة بالذات حاکمة بـین الحرارة و البرودة و الرطب و اليابس و بین الصلب و اللين و بین  
الاملس و الخشن و منهم من اثبت خاصية تحكم بین الثقيل و الخفيف و الحق انها قوة واحدة و مدركات  
هذه القوة تسمى ملموسات و اوائل المحسوسات و وجه التسمية بها سبق في فصل السین من باب الحاء  
المهملتين و هى الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليدومة المصماة باوائل الملموسات و اللطافة و الكثافة و اللزوجة  
و الهشاشة و الجفاف و البلّة و الثقل و الخفة و الملاسة و الخشونة و اللين و الصلابة هكذا في شرح المواقف  
و شرح حكمة العين و غیرهما •

**الملازمة** هى ان يقول المشتري للبائع اذا لمست ثوبك و لمست ثوبي فقد وجب البیع  
و می المنتقى قال ابو حنيفة رحمه الله هى ان تقول ابيعك هذا المتاع بكذا فاذا لمستك رجب البیع  
او يقول المشتري كذلك و هذا بیع ایام الجاهلية و هو بیع فاسد هكذا فی البرجندی •

**الالتماس** لغة طلب الفعل مع التساوي و اما عرفنا فيطلق على ما يكون مع نوع تواضع كما فی  
البديع المیزان و فی المطول فی بحث الامر الالتماس فی العرف انما يقال للطلب على سبيل دوع من  
التضرع لا الى حد الدعاء •

**فصل الطاء المطبقة • اللقطة** بالضم وفتح القاف سماعا مبالغة الفاعل و بهكون القاف قیاما  
مبالغة المفعول كما فی الطلبة و قال الازهری لم اسمعها بالسكون لغير اللبس كما فی المغرب و انما قيل له  
بالفتح لجعله كالداعي الى التقاط و قيل انه اسم للملنقط و بالسكون للملقوط و الاول هو الاصح كما فی الاختیار و  
فی القاموس انها بالضم و الفتح و السكون و بفتححتین اسم مفعول من الالتقاط و كان التاء للنقل فهي لغة الاخذ او  
الماخوذ و شرعا مال بلا حامظ لا يعرف مالکة سواء كان من الحجرین او العروض او الحيوان كذا فی جامع الرموز •  
**اللقيط** فی اللغة فعيل بمعنى مفعول من اللقط كالنصر و هو رفع الشیء من الارض قدراة او لم يره و قد  
يكون عن ارادة و قصد كما فی المقائس فاللقيط شیء ماخوذ من الارض و شرعا طفل لم يعرف نسبه يطرح  
فی الطريق او غیره خوفا من الفقر او الزنا كذا فی جامع الرموز •

**فصل الطاء المعجمة • الملاحظة** بالحاء المهملة هي توجه النفس نحو المعلوم كما يظهر لك  
اذ احصل فيك صورة شیء و التفت اليه بها و ربما تتخلف الملاحظة من حصول صورة الشیء بان تجعل  
تلك الصورة آلة لملاحظة غیر ذلك الشیء كما فی معاني الحروف هكذا فی الحاشية الجاهلية و ملاحظة  
در اذکار در علم عطار معني صفات فهمیدن و در خاطر اوردن باشد كذا فی كشف اللغات •

**اللفظ** بالفتح و سکون الفاء فی اللغة الرسمي يقال اكلت التمرة و لفظت الذواة اي رميتها ثم نقل فی  
عرف النحاة ابتداء او بعد جعله بمعنى الملفوظ كالخلق بمعنى المخلوق الى ما يتلفظ به الانسان حقيقة  
كل او حكما ميملا كان او موضوعا مفردا كان او مرکبا فاللفظ الحق يقيني كزید و ضرب و الحكمي كالمذوي فی

زَيْدٌ ضَرْبٌ أَذْكَسُ مِنْ مَقْوَالَةِ الْحَرْفِ وَالصَّوْتِ الَّذِي هُوَ أَعَمُّ مِنْهُ وَلَمْ يُرْضَعْ لَهُ لَفْظٌ وَأَمَّا عَبْرُوا عَنْهُ بِاسْتِعَارَةِ  
لَفْظِ الْمَنْفَعْلِ مِنْ نَحْوِ هُوَ وَأَنْتَ وَاجْرُوا أَحْكَامَ اللَّفْظِ عَلَيْهِ فَكَانَ لَفْظًا حَكْمًا لَا حَقِيقَةً وَالْمَحْذُوفُ لَفْظٌ حَقِيقَةٌ لِأَنَّهُ  
قَدْ يَتَلَفَظُ بِهِ الْإِنْسَانُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّهُ لَا شَكَّ أَنَّ ضَرْبَ فِي زَيْدٍ ضَرْبٌ يَدُلُّ عَلَى الْفَاعِلِ وَلِذَا  
يُغَيِّدُ التَّقْوِيَّ بِسَبَبِ تَكَرُّرِ الْأَسْنَادِ بِخِلَافِ ضَرْبٍ زَيْدٌ فَلَا يُقَالُ أَنَّ فَاعِلَهُ هُوَ الْمَقْدَمُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ وَ  
مَذْمُومًا وَجُوبَ تَأْخِيرُ الْفَاعِلِ فَمَاذَا قَالَ الدَّالُّ عَلَى الْفَاعِلِ الْفِعْلُ بِنَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ أَمْرٍ آخَرَ مَعَهُ وَهُوَ  
ظَاهِرُ الْبَطْلَانِ وَالْإِلْكَانُ الْفِعْلُ فَقَطْ مَغْيِدًا لِمَعْنَى الْجُمْلَةِ فَلَا يَرْتَبِطُ بِالْفَاعِلِ فِي نَحْوِ ضَرْبٍ زَيْدٌ فَلَا يَدُلُّ أَنَّ يُقَالُ  
أَنَّ الْوَاضِعَ اعْتَبَرَ مَعَ الْفِعْلِ حِينَ عَدَمِ ذِكْرِ الظَّاهِرِ أَمَّا أُخْرَى عِبَارَةٌ عَمَّا تَقْدُمُ كَالْجُزْءِ وَالتَّمَتَّةِ لَهُ وَاكْتَفَى بِذِكْرِ  
الْفِعْلِ عَنْ ذِكْرِهِ كَمَا فِي التَّرْخِيمِ بِجَعْلِ مَا بَقِيَ دَلِيلًا عَلَى مَا الْقِيَ نَهْضَ عَلَيْهِ الرِّضَى فَيَكُونُ كَالْمَلْفُوظِ وَلِذَا قَالَ  
بَعْضُ الْحَكَمَاءِ أَنَّ الْمَقْدَرِ فِي نَحْوِ ضَرْبٍ يَذْبَغِي أَنَّ يَكُونُ أَفْلٌ مِنْ أَلْفٍ ضَرْبًا نَصْفَهُ أَوْ ثُلَاثُهُ لِيَكُونَ ضَمِيرُ الْمَفْرُودِ  
أَقْلَ مِنْ ضَمِيرِ التَّثْنِيَةِ وَلَمَّا لَمْ يَتَعَلَّقْ غَرَضُ الْوَاضِعِ فِي إِفَادَةِ مَا قَصَدَهُ مِنْ اعْتِبَارِهِ بِتَعْيِيدِهِ لَمْ يَعْتَبَرَهُ بِخُصُوصِيَّةِ  
كَوْنِهِ حَرْفًا أَوْ حَرَكَةً أَوْ هَيْئَةً مِنْ هَيَّاتِ الْكَلِمَةِ بَلْ اعْتَبَرَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ عِبَارَةٌ عَمَّا تَقْدُمُ وَكَالْجُزْءِ لَهُ فَلَمْ يَكُنْ  
دَاخِلًا فِي شَبَعِ مِنَ الْمَقُولَاتِ وَلَا يَكُونُ مِنْ قَبِيلِ الْمَحْذُوفِ الْأَزْمُ حَذْوُهُ لِأَنَّهُ مَعْتَبَرٌ بِخُصُوصِهِ وَبِمَا ذَكَرَ ظَهَرَ  
دُخُولُهُ فِي تَعْرِيفِ الضَّمِيرِ الْمُتَّصِلِ لِكَوْنِهِ لَفْظًا حَكْمِيًّا مَوْضُوعًا لِغَائِبِ تَقْدُمِ ذِكْرِهِ وَكَالْجُزْءِ مِمَّا قَبْلَهُ بِحَيْثُ  
لَا يَصِحُّ التَّلَفُظُ الْحَكْمِيُّ إِلَّا بِمَا قَبْلَهُ قَالَ صَاحِبُ الْإِيضَاحِ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَنْوِيِّ وَالْمَحْذُوفِ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ  
بَابُ الْمَفْعُولِ بِاعْتِبَارِ مَفْعُولِيَّتِهِ حَكْمُهُ الْحَذْفُ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيرِ قِيلَ عِنْدَ عَدَمِ التَّلَفُظِ بِهِ مَحْذُوفٌ فِي كُلِّ  
مَوْضِعٍ وَلَمَّا كَانَ الْفَاعِلُ بِاعْتِبَارِ فَاعِلِيَّتِهِ حَكْمُهُ الْوُجُودُ عِنْدَ عَدَمِ التَّلَفُظِ بِهِ حَكْمٌ بِأَنَّهُ مَوْجُودٌ إِلَّا وَالضَّمِيرُ فِي قَوْلِكَ  
زَيْدٌ ضَرْبٌ فِي الْإِحْتِيَاجِ إِلَيْهِ كَالضَّمِيرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُيهِ الْإِنْفُسُ وَأَنَّ كَانَ أَحَدُهُمَا مَاعِلًا وَ  
الْآخَرُ مَفْعُولًا انْتَهَى فَقِيلَ مَرَادُهُ أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا مَجْرَدُ اصْطِلَاحٍ وَالْأَفْهَمُ مُتَسَاوِيَانِ فِي كَوْنِهِمَا مَحْذُوفَيْنِ مِنَ  
الْلَفْظِ مَعْتَبَرَيْنِ فِي الْمَعْنَى وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ مَرَادُهُ أَنَّ عِنْدَ عَدَمِ التَّلَفُظِ بِالْفَاعِلِ يَحْكُمُ بِوُجُودِهِ وَبِجَعْلِهِ فِي  
حَكْمِ الْمَلْفُوظِ لِدَلَالَةِ الْفِعْلِ عَلَيْهِ عِنْدَ تَقْدُمِ الْمَرْجَحِ فَهُوَ مَعْتَبَرٌ فِي الْكَلَامِ دَالٌّ عَلَيْهِ الْفِعْلُ فَيَكُونُ مَنْوِيًّا بِخِلَافِ  
الْمَحْذُوفِ فَإِنَّهُ حَذْفٌ مِنَ الْكَلَامِ اسْتِغْنَاءً بِالْقَرِينَةِ مِنْ غَيْرِ جَعْلِهِ فِي حَكْمِ الْمَلْفُوظِ وَاعْتِبَارِ اتِّصَالِهِ بِمَا قَبْلَهُ فَيَكُونُ  
مَحْذُوفًا غَيْرَ مَنْوِيٍّ وَأَنَّ كَانَا مُشْتَرَكَيْنِ فِي إِحْتِيَاجِ صِحَّةِ الْكَلَامِ إِلَى اعْتِبَارِهِمَا هَذَا ثُمَّ أَعْلَمَ أَنَّ قَيْدَ الْإِنْسَانِ فِي  
التَّعْرِيفِ لِلتَّقْرِيبِ إِلَى الْفَهْمِ وَالْإِنْفَرَادِ مَطْلُوقُ التَّلَفُظِ بِمَعْنَى كَفْتَنِ فَدْخُلِهِ فِي التَّعْرِيفِ كَلِمَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَكَذَا  
كَلِمَاتِ الْمَلَائِكَةِ وَالْجِنِّ وَانْدَفَعَ مَا قِيلَ أَنَّ اخْتِذَ التَّلَفُظَ فِي الْحَدِّ يوجبُ الدَّرَجَةَ وَالْبَاءُ فِي قَوْلِنَا بِهِ لِلتَّعْدِيدِ لَا لِلتَّجْزِئَةِ  
وَالْإِسْتِعَانَةِ لَا يَرَى أَنَّ الْحَدَّ صَادِقٌ عَلَى اللِّسَانِ ثُمَّ الْحُرُوفُ الْهَجَائِيَّةُ نَوْعٌ مِنْ أَنْوَاعِ اللَّفْظِ وَلِذَا عَرَفَهُ الْبَعْضُ  
كَمَا يَتَلَفَظُ بِهِ الْإِنْسَانُ مِنْ حُرُوفِ فِصَاعِدَا وَلَا يَصْدُقُ التَّعْرِيفُ عَلَى الْحُرُوفِ الْأَعْرَابِيَّةِ كَالْوَارِ فِي ابْوَكَ لِأَنَّهَا فِي  
حَكْمِ الْحَرَكَاتِ تَائِبَةٌ مِنْهَا وَقِيلَ الْمَلْفُظُ صَوْتٌ يَعْتَمِدُ عَلَى الْمَخَارِجِ مِنْ حُرُوفِ فِصَاعِدَا وَالْمَرَادُ بِالصَّوْتِ الْكَيْفِيَّةُ

الحاصلة من المصدر و المراد بالاعتماد أن يكون حصول الصوت باستعانة 'المخارج' أى جففس المخارج اذ اللام تبطل الجمعية فلا يرد ان للصوت فعل الصائت لانه مصدر و اللفظ هو الكيفية الحاصلة من المصدر و لن الاعتماد من خواص الاعيان و الصوت ليس منها و ان اقل الجمع ثلثة فوجب ان لا يكون اللفظ الا من ثلثة احرف كل منها من مخرج بقي ان اخذ الحرف فى الحد يوجب الدور لانه نوع من انواع اللفظ و اجيب بان المراد من الحرف الماخوذ فى الحد حرف الهجاء وهو ان كان نوعا من انواع اللفظ لكن لا يعرف بتعريف يوخذ فيه اللفظ لكون امراها معلومة محصورة حتى يعرفه الصبيان مع عدم عرفانهم اللفظ فلا يتوقف معرفته على معرفة اللفظ فلا دور كذا في غاية التحقيق و اقول الظاهر ان قوله من حرف فصاعدا ليس من الحد بل هو بيان لادنى ما يطلق عليه اللفظ فلا دور و لذا ترك الفاضل الجليلي هذا القيد في حاشية المطول و ذكر في بابه ان البلاغة صفة راجعة الى اللفظ او الى المعنى ان اللفظ صوت يعتمد على مخارج الحروف ثم قال و المختار انه كيفية عارضة للصوت الذي هو كيفية تحدث فى الهواء من تموجه و لا يلزم قيام العرض بالعرض الممنوع عدد المتكلمين لانهم يمنعون كون الحروف امورا موجودة انتهى • **فائدة** • المشهور ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية و قيل انها موضوعة للصور الذهنية و تحقيقه انه لا شك ان ترك الكلمات و تحققها على وفق ترتيب المعاني فى الذهن فلا بد من تصورها و حضورها فى الذهن ثم ان تصور تلك المعاني على نحوين تصور متعلق بتلك المعاني على ما هي عليه فى حد ذاتها مع قطع النظر عن تعبيرها بالالفاظ و هو الذي لا يختلف باختلاف العبارات و تصور متعلق بها من حيث التعبير عنها بالالفاظ و تدل عليها دلالة اولية و هو يختلف باختلاف العبارات و التصور الاول مقدم على التصور الثانى مبدأ له كما ان التصور الثانى مبدأ للمتكلم هذا كله خلاصة ما في شرح الكافية • **المتقسيم** • اللفظ اما مهمل و هو الذي لم يوضع لمعنى سواء كان مسحرفا كدبى مقلوب زيد او لا كجسق و اما موضوع لمعنى كزيد و الموضوع اما مفرد او مركب اعلم ان بعض اهل المعاني يطلق الالفاظ على المعانى الاول ايضا و قد سبق تحقيقه فى لفظ المعنى فى فصل الياء من باب العين المهملة •

**اللفظي** هو ما يتعلق باللفظ اى التلفظ يقال مونث لفظي و عامل لفظي و تعريف لفظي و

تاكيد لفظي الى غير ذلك و انزع اللفظي يطلق بمعنيين و قد ذكر فى لفظ الجسم فى فصل الميم من باب الجيم فى ذكر اصطلاح المتكلمين •

**فصل العير المهمة • اللذع** بالذال المعجمة عند الحكماء كيفية نقادة جدا لطيفة تحدث فى الاتصال تفرقا كثيرا العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده و يحس بالجملة كالوجع الواحد فاللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية لندفوذ و اللطف فهو تابع للحرارة و الشئ الذى فيه تلك الكيفية يسمى لذاعا و لذعا كالخردل ضلدا كذا فى شرح الاشارات و بحر الجواهر •

**اللمع** نرد همرا انست كه در بيت بعضى العاظم مربي يتروكيب مفيد ارد و اكرام تركيبه تركيبه

بأنه كنه بجزبي مصطلح شده باشد يا بمثل يا بلطفه و يا بحكمي و يا غير انها زبدا ايد مثاله • شعره كسى  
كه ديد در عالي تو از حيرت • بگفت اشهد ان لا اله الا الله • مثال ديگر • شعره • كجا ما و كجا شهر  
مدين • غلط كرديم المقدور كائن • كذا في جامع الصفائح •

**اللوامع** در اصطلاح صوفيه عبارت است از انوار ساطعه كه لامع ميشود باهل رايات از ارباب  
نفوس ظاهره پس منعكس ميشود از خيال بحس مشترك و مشاهده كرده ميشود بحواس ظاهره  
كذا في لطائف اللغات •

**الملامع** اسم مفعول است از تلمع و آن نزد شعرا آنست كه شاعر مصرعى عبري و مصرعبي  
بپارسي و يا بيتي عبري و بيتي پارسي گويد و روا بود كه زياده از بن هم كند و بعضى تاده بيت  
عبري و ده بيت پارسي گفته اند مثال اول • شعر • صباح بگلشن احباب اگر همين گذري •  
اذا لقيت حبيبي فقل له خبري • مثال دريم • شعر •

بناداني گنه كردم الهي • ولي دالم كه غفار گناهي

رجعت اليك ناغفري ذنوبي • فاني تبت من كل المناهي

كذا في مجمع الصفائح •

**فصل الفاء • اللطف** بالضم رسكون الطاء المهملة هو الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده  
عن المعصية بحيث لا يودي الى الاجزاء اي الاضطراب كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الغاص معها  
اقرب الى الطاعة و ابعد عن المعصية ثم الشيعة و المعتزلة يوجبون اللطف على الله تعالى و معنى  
الوجوب عندهم استحقاق تاركه الذم و اهل السنة لا يقولون به اي بالوجوب و ردوا عليهم باننا نعلم انه لو كان  
في كل عصر نبي و في كل بلد معصوم يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر لكان لطفنا و انتم لا توجبون ذلك  
على الله تعالى كذا في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد الافعال في السمعيات و في تهذيب  
الكلام و اما اللطف و التوفيق العصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة و الخذلان خلق قدرة المعصية و قيل  
العصمة ان لا يخلق الذنب و قيل خاصية تمنع صدور الذنب و عند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده  
الطاعة او يقرب منها مع تمكنه و يسميان المحصل و المقرب و التوفيق اللطف لتحصيل الواجب و الخذلان  
منع اللطف و العصمة اللطف المحصل لترك القبيح انتهى و لابد من توضيح هذا الكلام فاقول مستعينا  
بالله العلم قوله فعندنا اي عند الاشاعرة وقوله و عند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده اي فعل يختار  
المكلف عند ذلك الفعل الطاعة او يقرب ذلك المكلف منها اي من الطاعة مع تمكنه اي يكون ذلك الاختيار  
او القرب مقررا بالتمكن و القدرة لانه لو بلغ الاجزاء و الاضطراب كان منافيا للتكليف فالقدرة و الآلة و نحوهما  
ليست لطفًا في الفعل بل شرطًا في امكان الفعل فان ما يتوقف عليه ايقاع الطاعة و ارتفاع المعصية تارة يكون

للتوقف عليه لازما وبدونه لا يقع الفعل كالقدرة والآلة وتارة لا يكون كذلك لكن يكون المكاف به بمقار المتوقف عليه اذ عن و اقرب الى فعل الطاعة و ارتفاع المعصية وهذا هو اللطف و لذا وقع في بعض كتب الشيعة اللطف الذي يجب على الله تعالى هو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولاحظ له في التمكن و لا يبلغ الاجزاء فقولته ولاحظاه في التمكن اشارة الى القسم الاول الذي ليس بلطف على ما صرح بذلك شارحه و قوله و يسميان المحصل و المقرب اي يسمى الاول و هو ما يختار المكلف عنده الطاعة لطفا محصلا بكسر الصاد المهملة المشددة و يسمى الثاني اي ما يقرب المكلف من الطاعة لطفا مقربا بكسر الراء المهملة المشددة فعلى هذا تعريف اللطف بما يقرب العبد الى اخيه انما هو تعريف اللطف بالمقرب و قوله و التوفيق اللطف لتحصيل الواجب اي اللطف مطلقا محصلا كان او مقربا و قوله و الخذلان منزع اللطف اي مطلقا محصلا كان او مقربا و قوله و العصمة اللطف للمحصل الى اخيه توضيحه ما في بعض كتب الشيعة و شرحه المذكورين سابقا من ان العصمة لطف بفعل الله تعالى بالمكلف بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة و ارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك فالمعصوم يشارك غيره في الاطائف المقربة و يحصل له زائد على ذلك لاجل ملكة نفسانية لطفا بفعل الله تعالى به بحيث لا يختار معه ترك طاعة و لا فعل معصية مع قدرته على ذلك • و قيل ان المعصوم لا يمكنه الاتيان بالمعاصي و هو باطل انتهى و لطف در اصطلاح صرفيه بمعني تربيت معشوقست مر عاشق را بر رفق و مواسات او تا قوت و تاب ان جمال او را به مال حاصل ايد كما في بعض الرسائل •

**اللطافة** بالفتح يطلق على معان اربعة الاول رقة القوام اعني سهولة قبول الاشكال الغريبة و تركها اي الكيفية المفتضية لتلك السهولة و هي على هذا التفسير نفس الرطوبة التي هي من الملموسات الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التأثير عن الملاقي الرابع الشفافية و هي على هذا التفسير لا تكون من الملموسات هكذا في شرح حكمة العين و شرح المواقف و يقابل اللطافة الكثافة في تلك المعاني و اللطيف يطلق على معان احدها رقيق القوام و الثاني قابل الانقسام الى اجزاء صغار جدا و بهذا المعنى قال الاطباء اللطيف دواء من شأنه ان يتصغر اجزائه عند فعل الحرارة الفريزية فيه كالدراصيني و يقابله الكثيف كالقرع كما في المؤجز و غيره و الثالث سريع التأثير عن الملاقي و الرابع الشفاف قال الاطباء و اللطيف من الغذاء ما يتولد منه دم رقيق و الغليظ ما يخالفه و قد سبق في فصل الواو من باب الغين المعجمة و يفهم من الصحاح انه يطلق ايضا على الذي يرفق في العمل و على العاصم كما في العلمي •

**اللطيفة** هي النكتة اذا كان لها تاثير في النفس بحيث يورث نوعا من الانبساط كما يجيء و در كشف اللغات ميگويد لطيفه نزد سالكان اشارتي كه دقيق بود اما روشن شود ازان اشارت معلمي در فهم كه در عبارت نكته و در لطائف اللغات ميگويد لطيفه در اصطلاح صرفيه و در تست از اشارت



دقيقى كه مرتسم نبود در فهم از دي معني و عبارت گنجایش ان نداشته باشد و لطيفه انسانيه حكما نفس ناطقه را گویند و درويشان دل را گویند و در حقيقت روح است كذا في كشف اللغات •

**التلطيف** التصريف عند القراء هو الإمالة كما يجيى في فصل اللام من باب الميم •

**الملطف** بكسر الطاء المشددة عند الأطباء دواء يجعل قوام المادة ارق لما فيه من الحرارة المعتدلة

كالزوفى و يقابله المغلظ و هو دواء يجعل قوام الرطوبة اغلظ من المعتدل او مما كان عليه كذا في المؤجر في فن الادوية •

**اللف و النشر** عند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية و هو ان يذكر شيئا او اشياء اما

تفصيلا بالنص على كل واحد او اجمالا بان يوتى بلفظ يشتمل على متعدد ثم يذكر اشياء على عدد ذاك

كل واحد يرجع الى واحد من المتقدم و لا ينص على ذلك الرجوع بل يفرض الى عقل السامع رد كل واحد

الى ما يليق به و ذكر الاشياء الاولى تفصيلا او اجمالا يسمى باللف بالفتح و ذكر الاشياء الثانية الراجعة الى

الاولى يسمى بالنشر و التفصيلي ضربان لان النشر اما على ترتيب اللف بان يكون الاول من النشر لاول من

اللف و الثاني للثاني وهكذا على الترتيب كقوله تعالى و من رحمته جعل لكم الليل و النهار لتسكنوا فيه

و لتبتغوا من فضله ذكر الليل و النهار على التفصيل ثم ذكر ما لليل و هو السكون فيه و ما للنهار و هو الابتغاء من

فضل الله تعالى على الترتيب و اما على غير ترتيب اللف و هو ضربان لانه اما ان يكون الاول من

النشر الآخر من اللف و الثاني اما قبله و هكذا على الترتيب و ليس معكوس الترتيب كقوله تعالى حتى

يقول الرسول و الذين امنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله قريب قالوا متى نصر الله قول الذين امنوا

و الا ان نصر الله قريب قول الرسول او لا يكون كذلك و ليس مختلط الترتيب كقوله هو شمس و اسد و

بحر جود و بهاء و شجاعة و الاجمالي كقوله تعالى و قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى اي و قالت

اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا و قالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى فلف بين

القولين اثبتت العناد بين اليهود و النصارى فلا يمكن ان يقول احد الفريقين بدخول الفريق الآخر الجنة

فوثق بالعقل في انه يرد كل قول الى فريقه لا من اللبس و قائل ذلك يهود المدينة و نصارى نجران و اندمع

بهذا ما قيل لما كان اللف بطريق الجمع كان المناسب ان يكون النشر كذلك لان رد السامع مقول كل فريق

الى صاحبه فيما اذا كان الامر ان مقولين فكلمة او لا يفيد مقولية احد الامرين و وجه الدفع ان مقول المجموع

لم يكن دخول الفريقين بل دخول احدهما كما عرفت و هذا الضرب لا يتصور فيه الترتيب و عدمه قيل

و قد يكون اجمال في النشر لا في اللف بان يوتى بمتعدد ثم بلفظ يشتمل على متعدد يصلح لهما كقوله تعالى

حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر على قول ابي عبيدة ان الخيط الاسود اريد به الفجر

الكاذب لا الليل و قال الزمخشري قوله تعالى و من آياته منامكم بالليل و النهار و ابتغاركم من فضله من

باب اللف وتقديوه ومن آياته مفاكم و ابتغاكم من فضله بالليل والنهار لانه فصل بين مفاكم و ابتغاكم بالليل والنهار لانهما زمانان والزمان والواقع فيه كشيء واحد مع اقامة اللف على الاتحاد وههنا نوع اخر من اللف لطيف المسلك بالنسبة الى النوع الاول وهو ان يذكر متعدد على التفصيل ثم يذكر ما لكل ويوتى بعده بذكر ذلك المتعدد على الاجمال ملفوظا او مقدرا فيقع النشربين لفين احدهما مفصل والآخر مجمل وهذا معنى لطيف مسلكه وذلك كما تقول ضربت زيدا واعطيت عمرا وخرجت من بلد كذا وللمناديب والاكرام ومخامة الشر فعلت ذلك هكذا يستغاد من الاتقان والمطول وحواشيه •

**الفيف** عند الصرفيين لفظ مأوؤة ولامه حرف علة و يسمى لفيفا مفروقا او عينه ولامه او فاؤه وعينه حرف علة و يسمى لفيفا مقرونا •

**التلفيف** عند البلغاء وهو التناسب ويجيى في فصل الباء الموحدة من باب النون •

**الالتفاف** هو مصدر من باب الافتعال وهو عند اهل الهيئة الانحراف المسمى بعرض الوراب وقد سبق في لفظ العرض •

**فصل القاف • اللاحق** بالحاء المهملة عند الفقهاء هو الذى ادرك مع الامام اول الصلوة وفاته الباقى لنوم او حدث او بقي قائما للزحام او الطائفة الاولى في صلوة الخوف كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو كذا في فتاوى عالمكبرى ناقلا عن الوجيز للكردي وهكذا في الدرر حيث قال اللاحق من فاته كلها ابي كل الركعات او بعضها بعد الاقتداء انتهى وعند المحققين قد سبق بيانه في لفظ السابق في فصل القاف من باب السين المهملة وجمع اللاحق اللواحق •

**اللواحق** في عرف المنجمين هي الخمسة المستترقة وهي خمسة ايام من السنة الاصطلاحية وقد سبق بيانه في فصل الواو من باب السين المهملة •

**اللاحق** هو عند الصرفيين ان يزيد حرفا او حرفين على تركيب زيادة غير مطردة في افادة معنى ليصير ذلك التركيب بتلك الزيادة مثل كلمة اخرى في عدد الحروف وحركاتها المعينة والسكنات كل واحد في مثل مكانها في الملحق بها وفي تصاريقها من المضارع والماضى والامر والمصدر و امم الفاعل و امم المفعول ان كان الملحق به فعلا رباعيا ومن التصغير والتكسير ان كان الملحق به اسما رباعيا وخماسيا وفائدة اللاحق انه ربما يحتاج في تلك الكلمة الى مثل ذلك التركيب في شعرا وسجع ولا يجب عدم تغير المعنى بزيادة اللاحق كيف وان معنى حوقل مخالف لمعنى حقل وشملل مخالف لشمل بل يكفي ان لا تكون تلك الزيادة في مثل ذلك الموضع مطردة في افادة معنى كما ان زيادة الهمزة في اكثر وافضل للتفصيل وزيادة الميم في مفعول المصدر او الزمان او المكان وفي مفعول لآلة ومن ثم لم نقل بان هذه الزيادات لللاحق وان سارت الكلم بها كالرباعي لظهور كون هذه الزيادات للمعاني فلا نجعلها على الغرض اللفظي مع امكان

احالتها على الغرض المعنوي و ليس لاحد ان يتركب كون الحرف لمعنى للاحق ايضا لانه لو كان كذلك لم يدغم نحو اشد و مرد لئلا ينكسر وزن جعفر كما لم يدغم مهدد و قردد لذلك و ترك الادغام في قردد ليس لكون احد الدالين زائدة و الا لم يدغم نحو قمد لزيادة احد د اليه و لم يظهر نحو الذدد و بلدد لاصالة د اليهما بل هو المحافظة على وزن الملحق به وربما لا يكون لاصل الملحق معنى في كلامهم ككوكب و زينب فانه لا معنى لتكوين ككب و زنب قولنا ان يزيد حرفا نحو كوثر قولنا ار حرمين كالذدد و اما اقعدس و احرنس فقالوا ليس الهمزة و الذون فيهما للاحق بل احد سينى اقعدس و الف احرنس للاحق فقط و ذلك لان الهمزة و الذون فيهما في مقابلة الهمزة و الذون الرائدتين في الملحق به ايضا و لا يكون اللاحق الا بزيادة حرف في موضع الفاء او العين او اللام هذا ما قالوا قال الرضي و انا لا ارى مذما من ان يزداد للاحق لاني مقابلة الحرف الاصلي اذا كان الملحق به ذا زيادة فقول زائد اقعدس كلها للاحق باحرنجم و قد يلحق الكلمة بكلمة ثم يزداد على الملحق ما يزداد على الملحق بها كما الحق شيطان و سلقى بدحرج ثم الحق الزيادة فقيل تشيطان و اسلقى كما قيل تدحرج و احرنجم فيسمى مثله ذا زيادة الملحق و ليس اقعدس كذلك اذ لم يستعمل قعس و لا يلحق كلمة بكلمة مزبديها الا بان يجيء في الملحق ذلك الزائد بعينه في مثل مكانه فلا يقال ان اعشوشب و اجلود ملحقان باحرنجم لان الواو فيهما في موضع نونه و اذا ضعف قول سيدبويه في نحو سودد ملحق بجندب المزبد نونه و قوي قول الاخفش انه ثبت جندب و ان سودد ملحق به قولنا و المصدر يخرج نحو افع و فعل و فاعل فانها ليست ملحقه بدحرج لان مصادرها افعال و تفعيل و مفاعلة مع ان زباداتها مطردة لعمان و لا يكفي مساواة افعال و فعال و فيفعال كاخراج و قتال و قيتال لفعال مصدر فعلل لان المخالفة في شئ من التصاريف تكفي في الدلالة على عدم اللاحق لاسيما و اشتهر مصدر فعلل فعلة قولنا في التصغير و التكسير يخرج عنه نحو حمار و ان كان على وزن قمطران جمعه قماطرو لا يجمع حمار على حمائر بل على حمرو اما شمائل جمع شمال فلا يرد اعتراضا لان فعائل غير مطرد في جمع فعال قولنا لخمamia لان الملحق به لا يحذف اخره في التصغير و التكسير كما يحذف في الخماسي بل يحذف الزائد منه اين كان لانه لما احتيج الى حذف حرف واحد فالزائد اولي قيل لا يكون حرف اللاحق في الاول فليس ابل ملحق ببرثن قال الرضي و لا ارى مذما منذ فانها تقع اولا للاحق مع مساعد اتفاقا كما في الذدد و بلددون فما المانع ان يقع بلا مساعد و قيل لا يقع الالف للاحق في الاسم حشوا اي و حطا و لا دليل على هذا الامتناع و قال بعضهم الالف لا تكون للاحق اصلا و لا دليل على ما قال ايضا

• فائدة • كل كلمة زائدة على ثلثة احرف في اخرها مثلا مظهران فهي ملحقه سواء كانا اصليين كما في الذدد او احدهما زائدا كما في مهدد لان الكلمة اذن ثقيلة و نك التضعيف ثقيل فلولا قصد مماثلتهما لرباعي او خماسي لا دغم الحرف طلبا للتخفيف فلها قيل ان مهدد ملحق بجعفر دون معد و لهذا قال سيدبويه

نحو سودد ملحق بجذب مع كون النون في جذب زائدا هكذا يستفاد مما ذكر الرضي في الشافية •

## فصل اللام • الليل بالفتح وكون المثناة التحتانية يجيء بيانه في لفظ اليوم مستوفى في فصل

الميم من باب الياء المثناة التحتانية •

## قوس الليل ذكر في فصل السين المهملة من باب القاف •

ليلة القدر شبى است با عزت وشرف كه هر كه دران طاعت كند عزيز و مشرف گردد • و در اصطلاح

سالك شبيكه سالك را بتجلي خاص مشرف گرداند تا بدان تجاى بشناسد قدر و رتبة خود را به نسبت

با محبوب و انوقت ابتداء وصول سالك است يعنى جمع و مقام اهل كمال در معرفت • شعر •

در شب قدر قدر خود را دان • روز در معرفت سخن ميران • كذا في كشف اللغات •

## فصل الميم • اللزوم بالضم وتخفيف الزاء المعجمة عند اهل البدع هو ما وقع في مجمع الصنائع

قال اللزوم و انچنانست كه شاعر در هر مصرع يا هر بيتى بك چيزى لازم بگيرد چنانكه سيفى لفظ سيم

و سنگ را در هر مصرع لازم گرفته گفته

• شعر •

اي نگار سنگدل دي لعبت سيمين عذار • مهر تواند در دلم چرخ سيم در سنگ استوار

سنگدل ياري و سيمين بر نگاري انكه هست • همچو نقش سنگ و سيم اذ در دل من پايدار

وهكذا في جامع الصنائع • وعند اهل المذاطرة و يسمى بالملازمة و التلازم و الاستلزام ايضا كون الحكم مقتضيا لحكم

اخر بان يكون اذا وجد المقتضى وجد المفتضى وقت وجوده ككون الشمس طالعة و كون النهار موجودا فان

الحكم بالاول مفتض للحكم بالآخر ولا يصدق معنى الاقتضاء على المتفقين في الوجود ككون الانسان باطفا

و كون الحمار زاهفا ولا حاجة الى تقييد الاقتضاء بالضرورة ثم انه خص اللزوم بالاحكام و ان كانت قد تتحقق

بين المفردات ايضا اما لان اللزوم مختص في الاصطلاح بالقضايا و ما يقع بين المفردات فليس بمعتبر عندهم

لان المنع و غيره جار في الاستلزام بين الاحكام فتأمل و اما لانه لا ينفك التلازم بين المفردات عن التلازم

بين الاحكام فكاهم انما تعرضوا لما هو محط الفائدة من اطراف الملازمات و احوالها ما يعلم منه بالمقايضة

على المقايضة و الحكم الاول يعنى المفتضى على صيغة اسم الفاعل يسمى ملزوما و الحكم الثانى يعنى

المفتضى على صيغة اسم المفعول يسمى لازما و قد يكون الامتلازم من الجانبين فاي يتصور مقتضيا يسمى

ملزوما و اى يتصور مقتضى يسمى لازما هكذا يستفاد من الرشيدية و شرح اداب المسمودي و حواشيه • وعند

المنطقيين عبارة عن امتناع الانفكاك عن الشيء و ما يمتنع انفكاكه عن الشيء يسمى لازما و ذاك الهيى

ملزوما و التلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين و الاستلزام عن عدمه من جانب واحد و عدم الاستلزام

من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما كذا قال السيد السند في حاشية شرح المطالع و متعرف توضيح المقام من

قريب و قد يستعمل اللزوم مجازا بمعنى الاستعقاب كما مر في لفظ القيادى • وعند الأصوليين عبارة عن كون

التصرف بحيث لا يمكن رفعه كذا في التوضيح في باب الحكم وقد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهمة •  
**اللزوم** عند اهل البديع هو لزوم ما لا يلزم ويسمى بالتشديد والاعتاب والتضمن ايضا وهو ان  
يجب قبل حروف الروي او ما في معناه ما ليس بلازم في القافية او السجع وقد سبق مستوفى في لفظ  
التضمن في فصل النون من باب الصاد المعجمة •

**اللازم** اسم فاعل من اللزوم وهو عند النحاة يطلق على غير المتعدي كما سبق في فصل الناص من  
باب العين وعلى قسم من المبني مقابل للمعارض و سبق ايضا و عند اهل المظاهرة والمطقيين والاصوليين ما  
قد عرفته وعرفه المنطقيون بما يمتنع انفكاكه عن الشيء اي لا يجوز ان يفارقه وان وجد في غيرة فلا يرد اللازم  
كالضوء بالنسبة الى الشمس والمراد بما الشيء سواء كان غير محمول على الملزوم مواطاة كالسواد اللازم لوجود  
الحبشي فانه غير محمول على الحبشي او محمولا عليه جزئيا كان او كليا ذاتيا او عرضيا وذلك الامتناع  
اما لذات الملزوم او لذات اللازم او الامر منفصل \* و غير اللازم ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيء سواء كان دائم الثبوت  
او مفارقا وقد سبق في لفظ العرضي • **التقسيم** • لازم تقسيمات الاول اللازم مطلقا اما لازم للوجود او لازم  
للماهية يعني ان اللازم اما لازم للوجود اي للشيء باعتبار وجوده الخارجي مطلقا سواء كان مطلقا كالتحيز  
للجسم او ماخوذا بعارض كالسواد الحبشي فانه لازم للانسان باعتبار وجوده و تشخصه الصنفى لا للماهية  
ولا لوجوده مطلقا واللكان جميع افراده اسود و... مى لازما خارجيا او باعتبار وجوده الذهني بان يكون ادراكه  
مستلزما لادراكه اما مطلقا او ماخوذا بعارض و يسمى لازما ذهنيا واما لازم للماهية من حيث هي مع  
قطع النظر عن خصوصية احد الوجودين كالزجاجة لاربعة فانه متى تحقق ماهية الاربعة امتنع انفكاك الزجاجة  
عنها و الحاصل ان لزوم شيء بشيء سواء كان اللازم وجوديا او عدميا محمولا بالمواطاة او بالاشتقاق او غير  
محمول نحو العمي والبصر اما بحسب الوجود الخارجي لا على معنى انه يمتنع وجود الشيء الاول  
بدون وجود الشيء الثاني بل على معنى انه يمتنع وجود الشيء الاول في نفسه او في شيء في الخارج اي  
بالوجود الاعلى سواء كان في الاعيان او في الازهان منفكا عن الشيء الاول اى عن نفسه كما في المدميات  
او عن حصوله اما في نفسه كالعرض بالنسبة الى المحل او في شيء غير الملزوم كالابوة والبنوة او الملزوم  
كالصفات اللازمة فهذه كلها اقسام اللازم الخارجي واما ان يكون بحسب الوجود الذهني لا على معنى انه  
يمتنع وجوده الظلي بدون حصول الشيء الاول اصالة فانه باطل ان الوجود الظلي لا يترتب عليه اثر خارجي  
بل على معنى انه يمتنع الوجود الظلي الاول بدون وجود الظلي الثاني فالمراد بالحصول في الذهن  
الوجود الظلي الذي هو عبارة عن الادراك المطلق لا الحصول الاعلى فيه فاللزوم بين علمي الشئيين الذين  
بينهما لزوم ذهني خارجي لكون العلمين من الموجودات الاصلية واما بالنظر الى الماهية من حيث هي لا على  
معنى ان ل ماهية من حيث هي مجردة عن الوجود يمتنع ان ينفك عنه فان الماهية من حيث هي ليست



الا ماهية منفكة عن كل ما يعرضه بل على معنى انه يمتنع ان يوجد باحد الوجوديين منفكة عن ذلك  
اللازم اى عن الاتصاف به لانه حصوله فى الخارج او فى الذهن و الا لكان اللزوم خارجيا او ذهنيا بل اينما  
وجدت الماهية سواء كان فى الخارج او فى الذهن كانت معه موصوفة به فامتداح الانفكاك بالنظر الى الماهية  
نفسها سواء كان للماهية وجودان كالاربعة حيث يلزمها الزوجية ميهما او وجود فى الخارج فقط بذاته تعالى  
فانه يمتنع ان يوجد فى الخارج منفكا عما يلزمه لكنه بحيث لو حصل فى الذهن يمتنع انفكاكه عنه  
ايضا او وجود فى الذهن فقط كالطبائع فانها يمتنع ان يوجد منفكا عما يلزمه من الكلية ونحوها لكنها  
بحيث لو وجدت فى الخارج كانت متصفة بها هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية  
والثانى اللازم مطلقا اما بالوسط وهو اللازم الغير القريب او بغير وسط وهو اللازم القريب والوسط ما يقترن  
بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فالطرف يتعلق بقولنا يقترن اى يقترن حين يقال لانه كذا فلا شك انه يقترن  
بلانه شئ فذلك الشئ هو الوسط كما اذا قلنا العالم حادث لانه متغير فحين قلنا لانه اقترن به المتغير هو  
الوسط وحاصله الدليل البرهاني فالحدس والتجربة ونحوهما كالحس والتفات النفس ليست من الوسط  
والثالث كل لازم سواء كان لازما للوجود او للماهية اما بين و غير بين و اما البين فبقل هو الذي لا يقترن  
بقولنا لانه كالفردية للواحد اى لا يتوقف على دليل برهاني سواء كان متوقفا على حدس او تجربة او نحو  
ذلك ولا غير البين هو الذي يقترن به اى يحتاج الى دليل برهاني كالحديث للعالم و قيل اللازم البين هو  
الذي يكفي بصورة مع تصور ملزومه في جزم العقل باللزوم بينهما انما ذكر الجزم اذ لو كان كافيا فى الظن  
باللزم لم يكن بينا ان قلت لابد فى الجزم من تصور النسبة قطعا قلت اما ان المراد ان بصورة مع تصور  
ملزومه و تصور النسبة بينهما كاف فى الجزم الا انه ترك ذكره لعدم التفاوت فيه بين البين و غير البين  
ومدار الاختلاف انما هو تصور الطرفين و اما ان يقال تصورهما يقتضي تصور النسبة و الجزم معا و غير  
البين هو الذى يقتدر جزم الذهن باللزوم بينهما اما الى وسط فيكون نظريا و اما الى امر اخر سوى تصور  
الطرفين و الوسط كالحس و التجربة ونحوهما و لا يجوز الاقتصاد على الوسط كما فعل البعض لانه ح اما  
يلزم بطلان الحصر و وجود قسم ثالث و هو ما كان بحدس و نحوه او دخول ذلك القسم فى البين و كلاهما  
غير سديد اما الاول فلعدم الانضباط و اما الثانى فلان لفظ الكفاية و لفظ البين الدال على كمال الظهور ياباه  
وقد يقال البين على اللازم الذى يلزم من تصور ملزومه بصورة تكون الاثنين ضعفا للواحد فان تصور اثنين  
ادرك انه ضعف الواحد وهذا لازم بين بالمعنى الاخص والاول لازم بين بالمعنى الاعم لانه متى يكف تصور الملزوم  
فى اللزوم يكف تصور اللازم مع تصور الملزوم وليس كلما يكفي تصور ان يكفي تصور واحد وهذا هو اللازم الذهني  
امعبر في دلالة الالتزام • فائدة • قالوا كل لازم قريب بين الثبوت للملزم بالمعنى الاعم والا لاحتاج الى  
وسط فلا يكون قريبا و غير القريب غير بين اذ لو كان بينا كان قريبا وهذه الملازمة واضحة بذاتها و الاول ممنوعة

«لوجود قسم ثالث كما عرفت ومذهب من زاد وزعم ان اللازم القريب بين بالمعنى الاخص لان الملزوم هو امتداد الانفكاك و متى امتنع انفكاك العارض من الماهية لا بوسط تكون ماهية الملزوم وحدها مقتضية له فايضا تحقق ماهية الملزوم يتحقق اللازم فمتى حصلت في العقل حصل وهذا بحث طويل مذكور في شرح المطالع و الرابع لزوم الشيء قد يكون اذات احدهما فقط اما الملزوم بان يمتنع انفكاك اللازم نظرا الى ذات الملزوم ولا يمتنع انفكاكه نظرا اليه كالعالم للواجب و الانسان و اما اللازم بان يمتنع انفكاكه عن الملزوم نظرا اليه ويجوز انفكاكه نظرا الى الملزوم كذی العرض للجوهر و السطح للجسم و قد يكون لذاتيهما بان يمتنع انفكاكه عن الملزوم نظرا الى كل منهما كالمتعجب و الضاحك للانسان و اياها كان فهو اما بوسط او بغيرة و قد يكون لامر منفصل كالوجود للعقل و الفلك و على التقادير فالملزوم اما بنسب او مركب فالاقسام منحصرة في اربعة عشر عقلا سواء كانت الاقسام بامرها واقعة في نفس الامر او لم تكن و المقصود من التمثيل التفهيم لا رعاية المطابقة للمواقع فالمناقشة في الامثلة لا تقدرح •

**لوازم صفتی** نزد بلغاان است که در ترکیب الفاظ مشترک که باشند در سیاق از هر لفظی یک معنی مفید غرض بود و از معنی دوم مراعات نظیر و ایراد لوازم حاصل آید و این معنی اصلا مراد نباشد و در افاده ترکیب بدان معنی گمان نیز نرود و فرق میان تخییل و درین انست که در تخییل بمعنی دوم گمان زد و در لوازم صفتی گمان نرود پس صنعت مراعات نظیر ایراد لوازم صفتی باشد مثاله • شعر • ز عزم جزم چو فرمود نصب رایت را • رسید فتح و بران ضم شد سعادتها • جزم و نصب و فتح و ضم هر یک در معنی دارد یکی اعلام حرکات و سکون دیم معنی جزم قطع است و معنی نصب برآوردن و معنی فتح ظفر است و معنی ضم جمع شدن است و در سیاق ترکیب مراد این معنی است •

**لوازم معنوی** نزد بلغاان است که ایراد الفاظ لوازم برای صحت معنی یود نه بمجرد قصد صنعت لوازم مثاله • شعر • فرقدان گرد دست یابد سر نهد در زیر پات • ایر سخن داند کهی کش فرقدان آورده است • سر و پا که لوازم اند ایشان برای صحت معنی است نه بمجرد قصد صنعت لوازم •

**لوازم لفظی** نزد بلغاان است که الفاظ خاص غیر مشترك را بمجرد قصد صنعت لوازم ارد مثاله • مصراع • مجنون چو رباب و چنگ بر سر • مثال دیگر • مصراع • سر مگردان که خاك پای توام • در مصراع دوم سر برای پای بتکلف آورده است چه مقصود از سر مگردان انست که اعراض مکن و در اصطلاح رد مگردان گویند اما از جهت لوازم چون بگوید که خاك پای توام سر مگردان گفت و اصطلاح را بگردانید و در مصراع اول چنگ را سبب لوازم رباب آورده و مراد از چنگ اینجا دست است اصطلاح را بگردانید چه در اصطلاح دست بر سر گویند نه چنگ بر سر این همه از جامع الصنائع است •

**الامام** بالمعنى يذو الشعراء قسم من السرقة يصممى سلخا ايضا وقد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة •

**الالهام** بالهاء لغة الاعلام مطلقاً وشرعاً القاء معنى في القلب بطريق الفيض اى بلا اقتساب وفكر ولا استفادة بل هو وارد غيبي ورد من الغيب وقد يزداد من الخير ليخرج الوسوسة ولهذا فسر البعض بالقاء الخير في قلب الغير بلا استفادة فكرية منه ويمكن ان يقال استغنى عنه لان اللقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شئ يقولهم بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل بمباشرة مسبب نشأ من الشيطان وهو اخص من الاعلام اذ الاعلام قد يكون بطريق الاستعلام وهو اى الالهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير لكن يحصل به العلم في حق نفسه هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية وحواشيه \*

**الالهامية** فرقة من المتصوفة المبطلّة وإيشان موافق اند بقرامطة ودهريه كه از خواندن واموختن قران و علوم ديني اعراض كنند و گويند كه مسام ظاهر حجاب راه باطن است و ابیات و اشعار اموزند كذا في توضيح المذاهب \*

**الملائمة** عند بعض الاصوليين هي المناسبة وجميع في الباء الموحدة من باب النون \*

**فصل النون • ابن اللبون** بالباء الموحدة لغة ما اتى عليه ثلث سنين من الابل و شريعة ما اتى عليه هذتان كذا في شرح الطحاوي \* وفي جامع الرموز لكن في عامة كتب الفقه و اللغة انه ماتم له سنتان اى تمام ثلث لان امه ذات لبن بولد اخر وبذت اللبون ما هو المؤنث من هذا الجنس \*

**اللحن** بالفتح و سكون الحاء عند القراء هو خلل يطرأ على اللفاظ فيخل و هو جلي و خفي و الجلي يخل اخلاً ظاهراً يشترك في معرفته علماء القراءة و غيرهم و هو الخطأ في الاعراب و الخفي يخل اخلاً يختص بمعرفة علماء القراءة و ائمة الاداء الذين تلقوه و من افوا العلماء و ضبطوا من الفاظ اهل الاداء كذا في الاتقان وفي الدقائق المحكمة التكرز عن اللحن واجب و هو الخطأ والميل عن الصواب و الجلي منه خطأ بغير اللفظ و يخل بالمعنى و الاعراب كرفع المجرور او نصبه و الخفي منه خطأ يعرض اللفظ و لا يخل بالمعنى و لا بالاعراب كترك الاخفاء و الانقلاب و الغنة انتهى و بعضى گفته اند لحن جلي در حروف و لفظ و اعراب بود و لحن خفي در غنهاست و ان بر دو نوع است احتمالي و غير احتمالي احتمالي انكه اخر كلمه نون باشد چنان كه تكذبان تكذبون تكذبين چون اصل غنه از نونات است اگر بمجاورت ان غنه ايد احتمالي است اگر نيايد اولى است و غير احتمالي انكه چنانكه كذا و بنى و بنو يعنى فانونى و چون ظالمى ظالمو كما يعنى مامى مو كه اخر اونون نباشد و غنه خوانند لحن خفي باشد پس درين غنه احتراز اولى تراست پس در غنه احتمالي لحن ضرورىست اما در غنه اختيارى لحن صالح است \*

**اللسان** بالكسر در لغت زبان را گويند و لسان الامر در اصطلاح اهل رمل نتيجه را گويند و ييجيى في فصل الجيم من باب النون و شكل شانزدهم را تدير لسان الامر گويند و لسان الحق در اصطلاح صوفيه انسان كامل كه متحقق

بود بمظهر اسم متکلم • شمر • هر که باشد لسان حق جاننا • بکلام خدا بود گویا • کذا فی کشف اللغات ودر لطائف اللغات میگوید لسن بفتختین گویانیدن و زبان اوری و فصاحت • و در اصطلاح صوفیه چیزی است که واقع میشود باو انصاح الهی بگوشهای نگاه دارنده از چیزهاییکه خواسته است الله تعالی اینکه تعلیم بکند انها را •

**اللغة بالفتح** و سکون العین اهم من اللعن و هو ای اللعن فی الاصل الطرد و شرعا ابعاد الله العبد من رحمته فی الدنیا بانقطاع التوفیق و فی العقبی بالابتلاء بالعقوبة كما وقع فی المفردات و هذا فی حق الکفار و اما فی حق المؤمنین فاسقاطهم عن درجة الابرار و مقام الصالحین كما وقع فی کراهة الکرماني هكذا وقع فی جامع الرموز فی کتاب الايمان •

**اللعان** شرعا شهادات موکدة بالایمان من الجانبین ای الزوج و الزوجة موثقة باللعن فی جانبه ای جانب الزوج و بالغضب فی جانبها ای جانب الزوجة و انما سُمي به مع انه لیس اللعن الا فی اخر کلامه تغایبا اولان العصب قائم مقام اللعن و هو فی جانبه يقوم مقام حد القذف و فی جانبها مقام حد الزنا کذا فی جامع الرموز •

**اللون بالفتح** و سکون الواو غني من التعريف و ما قيل من انه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء اخر هو الضوء بیان لحکم من احکامه قال بعض القدماء من الحكماء لاحقيقة لشيء من الالوان اصلا بل كلها متخیلة و انما يتخیل البياض من مخالطة الهواء المضیی للجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فی زبد البحر و الثلج و الزجاج المدقوق ناعما و السواد يتخیل بضد ذلك و هو عدم غور الهواء و الضوء فی عمق الجسم و منهم من قال الماء یوجب السواد ای تخيله لما يخرج الهواء فان الهواء اذا ابتلت مالت الى السواد و قيل السواد لون حقيقي لا تخيلي فانه لا ينسلج عن الجسم البتة بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها و القابل لها يكون خاليا عنها و من اعترف بوجودهما قال هما اصلان و البواقی من الالوان یحصل بالترکیب فانهما اذا خلطا و حدهما حصلت الغبرة و اذا خلطا مع ضوء کفی الغمام الذي اشرقت علیه الشمس و الدخان الذي خالطه النار حصلت الحمرة ان غلبت السواد على الضوء فی الجملة و ان اشدت غلبته حصلت القتمة و مع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة و ان خالط الصفرة سواد مشرق ما الخضرة و الخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية و مع مواد حصلت الکرائية الشديدة و الکرائية ان خلط بها سواد مع قلیل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خلطها حمرة حصلت الارجوانية و على هذا نقس و قال قوم من المعترفین بالالوان الاصل فیها خمسة السواد و البياض و الحمرة و الصفرة و الخضرة فهذه الوان بسیطة و یحصل البواقی بالترکیب و المحققون علموا انها کیفیات متحققة و قد تكون متخیلة كما فی بعض الصور المذكورة و اما ان الالوان البسيطة خمسة او اقل او اکثر فما لم یقم علیه دلیل • فائدة • قال ابن سینا و کثیر من الحكماء انما يحدث اللون فی الجسم بالفعل

عند حصول الضوء فيه وأنه غير موجود في الظلمة بل الجسم في الظلمة مستعد لأن يحصل فيه اللون المعين عند الضوء و المشهور بين الجمهور أن الضوء شرط لرؤيته لوجوده في نفسه فان رؤيته زائدة على ذاته المتيقن عدم رؤيته في الظلمة و اما عدمه في نفسه فلا وهو مختار الامام كذا في شرح المواقف في المبصرات •

**التلويح** كالتصريف عند الصوفية مر ذكره في لفظ السكر في فصل الرأ من باب السين المهملة •

**المتلون** على صيغة اسم الفاعل من التلون عند اهل البدع هو التشريع كما مر في فصل العين المهملة

من باب الشين المعجمة يعنى شعريكة بدو وزن يا زباده توان خواند بانديك تغيير و در تركيب الفاظ هم چنين سالم مانند اين نزد متاخران است اما متقدمان بيش از در وزن نه نبشته اند و اين متلون سالم است و متلون بكسر نون شان شعريست بروزن مطول هر بار ازان الفاظ كه در بيت است لفظي يا بديشتر از بالا يا از ميان و يا از فرود كم كند و جائي بيفزايد وزن ديگر حاصل شود مثاله • شعر • خوش خوش قد تو غيرت مرو چمن شد شاه من • يخ يخ خط تو حيرت مشك ختن شد ماه من • وزن او مستفععلن مستفععلن مستفععلن مستفععلن بحر دهم رجز مجز • خوش خوش قد تو غيرت مرو چمن • وزنه مستفععلن سه بار بحر سوم رجز مرفل مجز • خوش خوش قد تو غيرت مرو چمن شد • وزنه مستفععلن مستفععلن مستفععلن فع بحر چهارم رمل مسدس • خوش قد تو غيرت مرو چمن شد • وزنه فاعلاتن سه بار بحر پنجم رمل مسدس محذوف • خوش قد تو غيرت مرو چمن • وزنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلن بحر ششم رمل مثنى محذوف • خوش قد تو غيرت مرو چمن شد شاه من • وزنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن بحر هفتم سريع • خوش قد تو غيرت مرو چمن • وزنه مفتعلن مفتعلن فاعلن بحر هشتم هزج و جزء اخر محبوب • قد تو غيرت مرو چمن شد شاه من • وزنه مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن فعل بحر نهم هزج مسدس • قد تو غيرت مرو چمن شد • وزنه مفاعيلن مفاعيلن فعولن بحر دهم هزج مختلف الزحاف مجز • خوش خوش قد تو مرو چمن شد • وزنه مفعول مفاعيلن مفعول كذا في جامع الصنائع و در مجمع الصنائع گويد لاحق است بمتلون دو قسم اول نظمي است كه چون بعضى الفاظ ازان بيدازند بيت بوزن ديگر گردد و ازين جمله است محذوف و منقوص دوم نثري است كه چون حروف بعضى الفاظ او بديگري وصل كنند بطريق نظم خوانده شود حضرت امير خسرو اين را نظم الذر خوانده •

**اللين** بالكسر و سكون الياء التختانية مقابل الصلابة واللين بتشديد الياء مقابل الصلابة و قد سبق

ذكرهما في الباء الموحدة من باب الصاد المهملة •

**فصل الواو • اللغو بالفتح** و سكون الغين المعجمة بيهوده و باطل سخن كما في مدار الافاضل و في

تفسير انشيري اللغو ما يلهي عن الله تعالى و يقال اللغو ما لا يوجب وسيلة عند الله و يقال اللغو ما يوجب سماعه الله و انتهى • و اللغو عند النحاة قسم من الظرف و يقال له ملغى و قد سبق في فصل الفاء من باب



الظاء المعجمة وعند اهل الشرع قسم من اليمين و يجيى \*

**اللغة** بالضم من لغى بالكسر واصلها لغى اولغو والتاء عوض عن المحذوف وهو اللفظ الموضوع للمعنى وجميع اللغات و لغات الاضداد هي اللغات الدالة على معنيين متضادين كالبيع فانه يطلق على الشراء ايضا وهي داخلة في المشترك وظن البعض ان الاضداد والمشتراك نوعان وهذا ليس بصحيح ومن انواع اللغة الاصلية و المولدة والمعربة والمعجمة و المختلفة والمعروفة و شرح كل في موضعه \* و قد تطلق اللغة على جميع اقسام العلوم العربية و علم متن اللغة هو معرفة اوضاع المفردات هكذا في الدقائق المحكمة و المطول و الاطول و قد سبق في المقدمة ايضا في بيان العلوم العربية قال الجليلي الصرف قد يطلق عليه اللغة ايضا • **الالف** هو عند النحاة ابطال العمل في اللفظ و المعنى و قد سبق في لفظ التعليق في فصل القاف من باب العين المهمة \* و عند الاصوليين وجود الحكم بدون الوصف في صورة و حامله عدم تاثير الوصف اى العلة و قد سبق في لفظ الحير في فصل الراد من باب العين المهمتين •

**اللقوة** بالفتح و الكسر وكون القاف مرض ينجذب به شق الوجه الى جهة غير طبيعية فيخرج النفحة و البرق من جانب واحد و لا يحسن التقاء الشفتين و لا ينطبق احدى العينين كذا في الموجز • **اللقي** هو عند المحدثين اخذ الراي الحديث عن المشايخ كما يستفاد من شرح النخبة في بيان رواية الاقران و المذبح •

**اللقاء** بالفتح و المد و قيل بالكسر و المد نزل صوفيه بمعنى ظهور معشوقست چنانكه عاشق را يقين شود كه اوست بصورت ادم ظهور كرده • شعر • اگر نقش رخت ظاهر نبودى در همه اشيا • مغان هرگز نكردندى پرستش لات و عزى را • كما في بعض الرسائل •

**التلاقي** هو قسم من التخالف كما مر في فصل الفاء من باب الفاء المعجمة و الملاقاة بين الشبذين ان كان بالتمام بحيث اذا فرض جزء من احدهما انقض بازائه جزء من الاخر فيتطابقان بالكلية يسمى بالمداخلة و ان لم يكن بالتمام بل بالاطراف يسمى مماسة و قد سبق في محلهما •

**المتلاقي** هو ركض الخيل كما مر في فصل الضاد المعجمة من باب الراد المهمة •

**التقاء الخطاطين** نزد بلغا ان است كه دو شاعر در مجاربات مصراعي يا بيتي و يا معنى و يا صفتى را موافق بگویند چنان كه اتهام بر هيدج يكي نبود و ان چنان باشد كه هر دو در زمان متحد و مكان متحد بانشاء رسانند بران نمط كه يكي را بر ديگري اطلاع نبود و اگر هر دو طريق مجاربات قبول كنند و بعد يك دو روز فرصت طلبند و سازند و امكان اطلاع نبوده باشد همين حكم دارد و اگر بيت متاخرين موافق بيت متقدمين افتد و قائل از انها باشد كه در قوت طبع اوشبه نبود هم ازين قبيل بود كذا في جامع الصنائع و اين را توارد خطاطين نيز گويند •

**اللاهوت** نزد صوفيه حياتى كه ساريه است در اشيا و فاعوليت محل ان و ذلك الزوج • بيت •  
روح شمع و شعاع اومت حيات • خانه روشن از و او از ذات • كذا نقل من عبد الرزاق الكاشي وقد  
سبق في لفظ الجبروت انه اسم مقام في فصل الراد المهملة من باب الجيم وانه عبارة عن الذات •  
**فصل الياه التكتانية • الالتواء** هو عند الاطباء زوال الفقرات الى اليمين او اليسار كما في حدود  
الامراض و عند اهل الهيئة هو الانحراف و يسمى بعرض الوراب ايضا وقد سبق في فصل الضاد المعجمة  
من باب العين المهملة •

**الملتوي** على صيغة اسم الفاعل عند الصرفيين هو المليف المفرق •

### \* باب الميم \*

**فصل الالف • المتى بالفتح** و تخفيف المثناة الفوقانية و قصر الالف عند الحكماء قسم من  
الاعراض النفسية و هو حصول الشيء في الزمان المعين او في طرفه و هو الآن فان كثيرا من الاشياء يقع في  
طرف الزمان و الا يقع في الزمان و يسأل عنه بمتى و منها الحروف الآتية الحاصلة دفعة كالتاء و الطاء و  
ينقسم متى كالين الى حقيقي و هو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه كاليوم و الصوم و الساعة المعينة  
للكسوف و غير حقيقي كيدوم كذا و شهر كذا للكسوف و الفرق بين الحقيقي من المتى و الاين ان الحقيقي  
من المتى يجوز ان يشترك فيه شياء كثيرة بخلاف الاين الحقيقي و هو ظاهر و عرف المتى بعضهم بالنسبة  
الحاصلة للشيء باعتبار حصوله في الزمان او طرفه هكذا يستفاد من شرح المواقف و حواشي شرح حكمة  
العين • **فائدة •** اما يعرض متى بالذات للمتغيرات كالحركة و ما يتبعها من الامور و يعرض لمعرض  
المتغيرات كالأجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة كالأجسام فانها  
بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى كذا في شرح التجويد •

**الملاء** بفتح الميم و اللام عند الحكماء هو الجسم سمي به لانه مملئ للمكان و اما الملاء المتشابه فقليل  
هو جسم لا يوجد فيه امور متخالفة الحقائق و قيل هو الجسم الغير المتناهي فان حمل الامور في المعنى  
الاول على الاجزاء فبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما في الجسم الغير المتناهي المتفق الاجزاء في الحقيقة  
و تفارقهما في المتناهي المتفق الاجزاء و غير المتناهي المختلف الاجزاء و ان حمل الامور على الحدود  
فما لهما واحد لان الجسم الذي لا يوجد فيه حدود متخالفة الحقائق لا يكون متناهي لان المتناهي يوجد فيه  
حدود مختلفة كالسطوح و الخطوط و النقط لكنه يتجه النقص عليه بالكرة المصمتة فانها لا يوجد فيها الا حد  
واحد فلهذا سب ان يراد بالامور ما هو غير اجزائه و لا يرد شيء لان في الكرة المصمتة سطحا و مركزا و هما  
مختلفان بالحقيقة و قيل هو جسم غير متناه و لا يوجد فيه امور متخالفة الحقائق و هذا المعنى اخص مطلقا  
من المعنيين السابقين و قيل هو جسم محيط اجزائه مع كله شريك في الاسم و الحمد و هذا اخص من الاول

مطلقا ومن الثاني والثالث من وجه كما يظهر بادننى قائل هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة وحاشيته للعلمي في فصل الفلك الاعظم محدّد الجهات •

**الملا الأعلى** عندهم هي العقول المجردة و النفوس الكلية كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية

شرح المواقف في بيان ان المعدوم شئى ام لا •

**الامتلاء** هو ان يمتلئ البدن من خلط من الاخلاط الاربعة ويشرف الانسان على العلة وقد يطلق

الامتلاء على رداءة الاخلاط في الكيفية واما الامتلاء من الطعام والشراب فقل اطلاقه في كلام الاطباء بهذا المعنى

كذا في بحر الجواهر • و الامتلاء عند المنجمين عبارة عن الاستقبال كما في كفاية التعليم •

**الماهية** هي ماخوذة عن ما هو بالحاق ياء النسبة و حذف احدى اليادين للتخفيف ثم التعليل

بمثل مرمرى و الحاق التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية • وقيل الحق ياء النسبة بما هو و حذف الواو و

الحق تاء التانيث : لو قيل بانها ماخوذة عما هي لكان اذلا و في صحة الحاق ياء النسبة بما هو على

ما هو قاعدة اللغة نظر و لا يوجد له نظير قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد وغيره و اني اظن

ان لفظ الماهية منسوب الى لفظ ما بالحاق ياء النسبة الى لفظ ما و مثل لفظ ما اذا اريد به لفظ بلحقه الهمزة

فاصله مائية ابي لفظ يجاب به عن السؤال بما قبلت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في

اياك هياك ويؤيده ان الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف اخذ بالحاق ياء النسبة و تاء النقل

من الوصفية الى الاسمية بكيف و الكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم حصل بالحاق ياء النسبة و التاء

بلفظ كم و تشديد كم حين ارادة لفظة على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ بالتثاني الصحيح ثم الماهية

عند المنطقيين بمعنى ما به يجاب عن السؤال بما هو • و عند المتكلمين و الحكماء بمعنى ما به الشئى هو و

تحقيق هذا التعريف سبق في لفظ الحقيقة في وصل القاف من باب الحاء المهملة و بين المعنيين عموم

من وجه التحقق الاول فقط في الجذس بالقياس الى النوع و الثاني فقط في الماهيات التجردية كالشخص

و كذا الحال في الصنف ايضا و اجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع و الماهية بالمعنى

الثاني لا يكون الا نفس الشئى اعلم ان كان لها ثبوت و تحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل يسمى ماهية

حقيقية اي ثابتة في نفس الامر و ان لم تكن كذلك تسمى ماهية اعتبارية اي كائنة بحسب اعتبار

العقل فقط كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازانها احما و اعلم ايضا ان الماهية و الحقيقة و الذات

قد تطلق على سبيل الترادف و الحقيقة و الذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي

كلية كانت او جزئية و الجزئية تسمى هوية و اما اطلاقهما على الحقيقة كلية كانت او جزئية على سبيل

الترادف كما مر فبناء على تفسيرها بما به الشئى هو هو قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف و الماهية

معنى اخر يفهم من كلام الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال كل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس

هناك شئ مماثل له حقيقة و صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه و اما المركبات فلا صورته ذاتها و لا ذاتها ماهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها و اما الماهية فهي ما به هي هي و انما ماهي هي يكون الصورة مقارنة للمادة و هو ازيد من معنى الصورة و المركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة و المادة قال هذا ما هو المركب و الماهية هذا التركيب الجامع للصورة و المادة و الوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد انتهى و اعلم ايضا ان الماهية و الذات و الحقيقة معقولات ثانية لانها عوارض تلحق المعقولات الاولى من حيث هي في العقل و لم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الحيوان الانسان و يعرض له انه ماهية و ليس في الاعيان شئ هو ماهية بل في الاعيان نفس او انسان و هي اي الماهية متغيرة لجميع صاعداها من العوارض اللاحقة لازمة كانت او مفارقة و اما كونها ماهية بذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشئ اخر ينضم اليه و الانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه فالانسان من حيث هو هو من غير التفات الى ان ينارنه شئ او لا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو و يسمى المطلق و الماهية بلا شرط و ان اخذ مع المشخصات و اللواحق يسمى مضافا و الماهية بشرط شئ و هما موجودان في الخارج و ان اخذ بشرط العراء عن المشخصات و اللواحق يسمى الماهية المجردة و بشرط لا شئ و ذاك غير موجود في الخارج و قيل توجد في الذهن عند القائل بالوجود الذهني و قيل لا لان وجودها في الذهن من العوارض و اللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها و قيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه و لا حجب في التصورات اما فلا يمنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة و قيل ان شرط تجردها عن الامور الخارجية وجد في الذهن و ان شرط تجردها مطلقا فلا وفيه نظر فان كون الشئ موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي ما جعله الذهن قيدا فيه اي في الشئ بان يعتبر الذهن لذلك الشئ عارضا له و يلاحظ فيه و هذا الذي نرضاه موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره عارضا له و يلاحظ فيه اعلم ان هذا ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلاثة حتى يلزم تقسيم الشئ الى نفسه و الى غيره لان الماهية المطلقة عين المقسم بل بيان اعتبارات الماهية بالقياس الى العوارض و هو الظاهر من عبارات القوم و في شرح التجريد انه تقسيم لحال الماهية الى الاعتبار الثلاثة و هو خلاف الظاهر و قيل انه تقسيم ما يطلق عليه الماهية فليس بشئ اذ ليس المقصود بيان اطلاقها اعلم ان الماهية اما بسيطة اي غير مركبة من اجزاء بالفعل او مركبة و تنتهي الى البسيط اذ لا بد في المركب من امور كل واحد منها حقيقة واحدة اي متصفة بالوحدة بالفعل و الا كان مركبا من امور غير متناهية و هو محال و كلاهما تارة يعتبران بالقياس الى العقل و تارة بالقياس الى الخارج فالبسيط العقلي ما لا يتركب من اجزاء بالفعل في العقل كالاجزاس العالية و الفصول و البسيط الخارجي ما لا يتركب فيه في الخارج كالمفارقات من العقول و النفوس فانها بسيطة في الخارج و ان كانت مركبة في العقل بذات على كون الجوهر جنسا لها و المركب العقلي ما يكون مركبا

من اجزاء بالفعل في العقل كالمفارقة و المركب الخارجي ما يتركب منها في الخارج كالمركب  
 اما ذات ان كان قائما بنفسه او صفة ان كان قائما بغيره و الاول يقوم بعض اجزائه ببعض اخر منها ان لابد  
 في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض ان لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل  
 منهما حقيقة ماهية و احدة حقيقية كالشجر الموضوع بجذب الانسان و الثاني اى المركب الذى هو صفة  
 يقوم بذات لا امتناع قيامه بجزئه فاما ان يقوم اجزائه كلها بذلك الثالث الذى هو غير المركب و  
 اجزائه ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرط القيام بعضها الاخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا  
 حقيقيا لا اعتباريا و هذا على تقدير امتناع قيام العرض بالعرض او يقوم جزء منه بذلك الثالث و يقوم  
 الجزء الاخر منه بالجزء القائم به فيكون قيام الجزء الاخر بالثالث بالواسطة و هذا على تقدير جواز قيام العرض  
 بالعرض \* فائدة \* انما يحكم بتركيب الماهية اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي مخالفة له اى لذلك الغير  
 في ذاتي اخر لان يشتركا في ذاتي و يختلفا بعرض ثبوتي اوسلبى لجواز كون ذلك الذاتى تمام ماهيتهما و  
 لان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عرض ثبوتي اوسلبى و اعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم  
 الماهية دل ذلك على التركيب \* فائدة \* اجزاء الماهية ان صدق بعضها على بعض فمتصادمة سواء كانت  
 متساوية او لا بل متداخلة و ان لم يصدق بعضها على بعض فمتباينة فالمساوية كالحساس و المتحرك بالارادة  
 اذا اعتبر تركيب ماهية ما منهما و المتداخلة اما ان يكون بينهما عموم و خصوص مطلقا و حينئذ اما ان يقوم  
 العام الخاص و هذا في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة او يقوم  
 الخاص العام نحو الحيوان الناطق فان الذائق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان و اما عموم و خصوص من وجه  
 نحو الحيوان الابيض و هذا ايضا في الماهيات الاعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم  
 من وجه و اما المباينة فاما ان يعتبر الشئ مع علة ما من العلة او مع معلول او مع مالميس غلة و لامعلول  
 بالقياس اليه و الاول اما معتبر مع الفاعل كالعطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها مع الفاعل او مع القابل نحو  
 الغطومة و هى التفرع الذى في الانف اعتبر فيها الشئ بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو الانطس  
 و هو الانف الذى فيه تعمير و هو يجري مجرى الصورة فان المراد بالعلة اعم من الحقيقة او الشبه بها او  
 مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة تزين بها فى الاصبع و ذلك التزيين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة و  
 الثاني و هو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق و الرازق و نحوهما مما اعتبر فيه الشئ مقيسا الى  
 ضلولة و الثالث اما متشابهة فى الماهية كاجزاء العشرة و هى الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة فى  
 الماهية و هى اما متميزة عقلا لخصا كالجسم المركب من الهيدولى و الصورة او خارجا اى حسا كاعضاء  
 اليدين و كالخلة المركبة من اللون و الشكل المتميزة فى الحس فان الهيات الشكلية محسوسة تبعا و ايضا  
 الاجزاء اما ان تكون و جودية باورها اى لا يكون في مفهوماتها سلب او لا يكون كذلك و الوجودية اما



حقيقية اى غير اضافية كالجسم المركب من الهولوى والصورة والانسان المركب من الروح والجسد تركيبا اعتباريا او اضافية نحو الاقرب فان مفهوم مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية والاضافية كالسرير المركب من قطع الخشب وهى موجودات حقيقية و من ترتيب مخصوص فيما بينهما باعتبار يتحصل السرير وانه امر نسبي لا يستقل بالمعقولية والثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو القديم وانه موجود لا اول له فقد تركب مفهوم من وجودي وعدمي واما العدمي المحض فغير معقول لان تعدد العدم ليس بذاته بل بالاضافة الى الملكات بالمفهوم الوجودي وهو النسبة الى الملكة ملحوظة في التراكيب من العدميات واعلم ان هذه الافسام المذكورة في هذين المعنيين انما هى فى الماهية على الاطلاق حقيقية كانت او اعتبارية واما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلانكون اجزائها الا موجودة فتكون وجودية قطعاً والنسبة بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتدح على بعض الوجوه المذكورة فى التقسيم الاول كالعزم من وجهه و كالمسارعة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين • فائدة • هل الماهية مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه ثلث مذاهب الاول انها غير مجعولة مطلقا الثاني انها مجعولة مطلقا الثالث ان الماهية المركبة مجعولة بخلاف البسيطة و تحرير محل النزاع على ما هو التحقيق هو انهم بعد الاتفاق على ان الماهيات الممكنة محتاجة في كونها موجودة الى الفاعل و الا لم تكن ممكنة اختلفوا في ان الماهيات في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعها و العدم و ما يلزمها اثر للفاعل ومعنى التأثير استتباع المؤثر الاثر حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الاثر بانكائية فيكون الوجود انتزاعيا محضاً وكذا كون الماهية تلك الماهية انتزاعي محض و اليه ذهب الاشعري و الاشراقيون القائلون بعيضية الوجود ام لا بل الماهيات في حد ذاتها ماهيات واثاثير و الجعل باعتبار كونها موجودة و ما يتبع الوجود ومعنى التأثير جعل شئ شئاً وهو الجعل المركب فيكون الاتصاف بالوجود حقيقيا سواء كان موجودا او معدوماً و اليه ذهب جمهور المتكلمين الفائلون بزيادة الوجود و قد سبق في لفظ الجعل و لفظ الحقيقة ما يوضح هذا بقي هذا شئى وهو ان مرتبة علمه تعالى مقدمة على الجعل فالماهيات في مرتبة العلم متميزة متكررة من غير تعلق الجعل فكيف يقال ان الماهيات في انفسها اثر الجعل اللهم الا ان يقال ان ذلك التكرر و التعدد بسبب العلم فيكون انفسها مجعولة بالجعل العلمي و ان لم تكن مجعولة بالجعل الخارجى هذا كله ما يستفاد من شرح المواقف و حواشيه •

ماهية الحقائق هي ام الكتاب و قد مر في فصل الميم من باب الالف •

فصل التاء المثناة الفوقانية • الموت بالفتح هو عدم الحيوة عما من شأنه ان يكون حيا و الاظهر

ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها و على التفسيرين فالنابيل بين الموت و الحيوة تقابل العدم و الملكة وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحي وهو ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت و الحيوة و العاجل

لا يتصور الا فيما له وجود و الجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير دون الابدان و تقدير العدم جائز كتقدير الوجود و قيل هو تعطيل القوى عن افعاله لبطان التها و هي الحرارة الغريزية بالانطفاء و قيل هو ترك النفس استعمال الجسد ثم الموت على نوعين أحدهما الموت الطبيعي و يقال له ايضا الموت الافتراضي و الاجل المسمى و هو عند الفلاسفة انقضاء الرطوبة الغريزية بالامباب اللازمة الضرورية و هو مختلف في الاشخاص بحيث اختلاف الامزجة فالدموي المزاج اطول عمرا من الصفراوي و البلغمي من السوداوي و تأييدهما الموت الاخترامي اي الاستبطالي وهو انطفاء الحرارة الغريزية لا باسباب ضرورية بل بعارض كقتل او خنق او غيرها و اليه اشار صلى الله عليه و سلم بقوله الصدقة ترد البلاء و تزيد في العمر ان يمكن دفع هذا الاجل بان يحفظ الانسان بكل حيلة يمكن بها الاحتراز عن الاسباب الغير الموافقة له اذا وجد الى ذلك سبيلا و سابقة علمه تعالى بوقوع الاجل بسبب من الاسباب لا تكون موجبة له ان العلم تابع للمعلوم لا مؤثر فيه فتدبرو الى هذا ذهب المعتزلة والطبيعيون من الحكماء وقال غيرهم ان الموت واحد و قد سبق في لفظ الاجل في فصل اللام من باب الالف هكذا يستفاد من شرح المواقف و بحر الجواهر و شرح القانونية و الموت عند الصوفية هو الحجاب عن انوار المكشقات و التجلي و قد سبق في لفظ الحيوة في فصل النافس من باب الحاء المهمة و در لطائف اللغات مي ارد كه موت بر چهار قسم است و هر کدام رنگي دارد يكي موت احمر و ان شدت قتل بود بسيف و غيره چنانچه بخون غرق شده باشد و موت سياه كه در آتش سوخته باشد و موت زرد كه از كثرت مرض پيدا شده باشد و موت مبيد كه در آب غرق شده باشد اما ارباب تحقيق نوعي ديگر فرار داده اند و گفته اند بايد كه سالك بر خود چهار موت قرار دهد موت ابيض و ان كرسنكي است و موت احمود كه ان صبر است بر اينداهي مردم و موت احمر كه ان مخالفت نفس است و موت اخضر و ان پاره دوختن است بر پوشش و در موضع ديگر گفته كه موت در اصطلاح صوفيه عبارتست از جمع هواي نفس \*

**الموات بالفتح** والضم لغة مالا روح فيه كما في المغرب و قيل ارض غير عامرة و في القاموس ارض لا مالك لها و في الكرمانى ارض بلا نفع اي لم يزرع لانقطاع مائها او نحوه كغلبة الرمال او الاحجار او صيرورتها فزة او سنبعة او غيرها و زاد على هذا اهل الشرع و قالوا هو ارض بلا نفع لانقطاع مائها و نحوه لا يعرف مالكا بعيدة عن العامر لا يسمع صوت من اقصاد فقولهم لا يعرف مالكا اي لا يعرف بعينه سواد كان فيها اثار العمارة كالمسناة او لم تكن كما في المنيذة فمن احياء ملكه لكن لو ظهر لها مالك يرد عليه و يضمن نقصانها و عن محمد رحمه الله تعالى انه لا يحصى ماله اثار العمارة و لا يؤخذ منه التراب كالمقصور الخربة و قولهم بعيدة من العامر اي البلد و القرية فان العامر بمعنى المعمور كما في الصحاح و هذا الشرط مردي عن ابي يوسف رحمه الله تعالى و عند محمد رحمه الله تعالى ان انقطع ارتفاع اهلها نموات و لو كانت قريبة و قولهم لا يسمع الى اخره تفسير البعد اي لا يسمع البعيد صوتا من اقصى العامر و طرنه فيعتبر الصوت

من طرف الدور والاراضي العاصرة كما في التجنيس هكذا في جامع الرموز •

### فصل الجيم • المزاج بالكسر وتخفيف الزاء المعجمة هو في الاصل مصدر بمعنى الامتزاج وهو

عبارة عن اختلاط اجزاء العناصر بعضها ببعض نقل في اصطلاح الحكماء الى كيفية متشابهة متوسطة بين الاضداد  
حاصلة من ذلك الامتزاج تلك الكيفية لا تحصل الا بامتزاج العناصر بعضها ببعض و تفاعلها و التفاعل لا يحصل  
الا بمماساة السطوح وكما كانت السطوح اكثر كانت المماساة اتم وكثرة السطوح بحسب تصغر الاجزاء ثم ذلك التفاعل  
بحسب التقسيم العقلي منحصر في ست صور لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل  
ولا يجوز ان تكون المادة فاعلة لان شأنها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان تكون الصورة منفعة لان شأنها الفعل  
والتاثير لا القبول والانفعال فلم تبق الا اربع صور هي ما يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية و الفاعل اما  
الصورة او الكيفية فمذهب الحكماء ان الفاعل الصورة و المنفعل المادة قالوا العناصر المختلفة الكيفية اذا تصغرت  
اجزائها جدا و اختلطت اختلاطا تاما حتى حصل التماس الكامل بين الاجزاء فعل صورة كل منها في  
مادة الاخر فكسرت هي صورة كيفية الاخر حتى نقص من حر الحار فتزول تلك الكيفية و يحصل له  
كيفية حراقل يستبرد بالنسبة الى الحار الشديدة الحرارة و يستسخن بالنسبة الى البارد الشديدة البرودة  
وكذلك ينقص من برد البارد فيحصل له برد اقل فالكسر ليس هو المادة لعدم كونها فاعلة و لا الكيفية  
لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا و العلة واجبة  
الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكساريهما  
وهو محال و ان كان انكسار احدهما مقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كامرا غالبا وهو  
ايضا محال و اما المنكسر فليس ايضا الكيفية و لا الصورة اما الثاني فلما مر من ان الصورة فاعلة لا منفعة  
و اما الاول فلان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل الكيفية تتبدل و محلها يستحيل فيها و ذلك  
المحل هو المادة ثم الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية التي لمادتها ذاتية كانت او عرضية فان  
الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد و انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة  
و ان لم تكن هناك صورة متوسطة فالكسر الصورة بتوسط الكيفية و المنكسر المادة و ذلك بان تحيد مادة  
العنصر الى كيفيتها فتكسر صورة كيفيته فيحصل كيفية متشابهة في اجزاء المركب متوسطة بين  
الاضداد وهي المزاج قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشيء لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية  
المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الاخر فتكون الكيفية القائمة به غير  
الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متسارية في النوع وهذا معنى تشابهها  
وفي شرح حكمة العين واعلم ان حصول الكيفية اعم مما هو بوسط او بغيره لا الحصول الذي بغير وسط ليخرج  
المزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفيتها بحسب المزاج الاول والمراد من كونها

متوسطة ان تكون تلك الكيفية اقرب الى كل واحد من الفاعلين و كذا الى كل من المنفعلين او كيفية يستسخن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار و كذا في الرطوبة و اليبوسة و على التفسيرين لا تدخل الالوان و الطعوم و الروائح في الحد اما على الثاني فظاهر لان شيئا منها لا يتسخن بالنسبة الى البارد و لا يستبرد بالنسبة الى الحار و اما على الاول فلان المراد من كونها اقرب ان تكون مناسبتها الى كل واحدة من الكيفيات اشد من مناسبة بعضها الى بعض و مثل ذلك لا تكون الا كيفية ملموسة ان الطعم و نحوه لا يكون كذلك ان المناسبة بين الحرارة و البرودة اشد من المناسبة بين الطعم و احدهما فلا حاجة حينئذ الى تقييد الكيفية بالملموسة كما فعله ابن ابي صادق و لا بالاولية كما فعله الايلقي ليخرج الكيفيات التابعة للمزاج لعدم دخولها بدونهما على ان ما ذكره الايلقي يندقص بالمزاج الذاتي فقد اخل بعكسه و ان حافظ على طردة و مذهب الاطباء ان الفاعل و المنفعل هو الكيفية قالوا الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية و المنفعل المنكسر سورة الحرارة و انكسار سورة البرودة لا تتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة حتى يلزم المحذور المذكور بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا مزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا مزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها و اذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات و ذهب بعض المتأخرين كالامام الرازي و صاحب التجريد الى ان الفاعل الكيفية و المنفعل المادة فتفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها و تحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج اعلم انه ذهب البعض الى ان البسائط اذا امتزجت و انفعل بعضها من بعض فادى ذاك بها الى ان تخلع صورها فلا تبقى لواحد منها صورته المخصوصة به و يلبس الكل حينئذ سورة واحدة هي حالة في مادة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها المتضادة و منهم من جعل تلك الصورة سورة اخرى من الصور النوعية للمركب فالمزاج على الاول عبارة عن تخلع سورة و تلبس سورة متوسطة و على الثاني تخلع سورة و تلبس سورة نوعية للمركب • التقسيم • المزاج ينقسم الى معتدل و غير معتدل و لهذا التقسيم وجهان الاول ان يفسر المعتدل بما يكون بسائطه متساوية كما وكيفا حتى يحصل كيفية عديمة الميل الى الاطراف المتضادة فيكون حينئذ على حاق الوسط بينها و يسمى معتدلا حقيقيا مشتقا من التعادل بمعنى التكمؤ هو لا يوجد في الخارج ان اجزائه متساوية فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع و طبائعها داعية الى الاندفاع قبل حصول الفعل و الانفعال و لما اعتدلت التساوي كما وكيفا لان امتناع وجوده مجني على تساوي ميول بسائطه و لابد فيه من تساوي كمياتها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالبا في الميل و ليس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار المبرد بالثلج فان ميل النائي بسبب الكثافة و الثقل اللازمين من التبرد اشد و اقوى من ميل الاول و ربما

يكتفى في تفسير المعتدل الحقيقي باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها و ضعفها لان ذلك هو الموجب  
للموسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينها و اذا عرفت هذا فنقول المزاج اما معتدل حقيقي او  
غير معتدل وغير المعتدل منحصري ثمانية لان خروجه عن الاعتدال اما في كيفية مفردة و هو اربعة اقسام  
الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط و هو الحار او الرطوبة فقط و هو الرطب او البرودة فقط و هو البارد او اليبوسة  
فقط و هو اليابس او في الحرارة و الرطوبة و هو الحار الرطب او في البرودة و الرطوبة و هو البارد الرطب و هو البارد  
و اليبوسة و هو الحار اليابس او في البرودة و الرطوبة و هو البارد و اليبوسة و هي امزجة مفردة  
و بسيطة و الثواني مركبة و الثاني ان يفسر المعتدل بما يتوفر عليه من كميات العناصر و كيفياتها القسط  
الذي ينبغي له و ما يليق بحاله و يكون انسب بانعاله مثلا شان الاسد الجراءة و الاقدام و شان الارنب  
الخوف و الجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة و بالثاني غلبة البرودة و تسمى معتدلا فرضيا و طبيا و هو الذي  
يستعمله الاطباء في مباحثهم و هو مشتق من العدل في القسمة فهو من احد الاقسام الثمانية للخارج عن  
المعتدل الحقيقي لميله الى احد الطرفين و يقابله غير المعتدل الطبي و هو ما لم يتوفر عليه من العناصر بكمياتها  
و كيفياتها القسط الذي ينبغي له و هو ايضا من احد الاقسام الثمانية للخارج عن المعتدل الحقيقي و كل  
من القسمين ثمانية اقسام فالمعتدل الطبي قد يعتبر بالنسبة الى النوع و الصنف و الشخص و العضو و يعتبر  
كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة و الى الخارج اخرى فكل نوع من المركبات مزاج لا يمكن  
ان توجد صورته النوعية الا معه و ليس ذلك المزاج على حد و احد لا يتعداه و الا كان جميع افراد النوع الواحد  
كالانسان مثلا متوائمة في المزاج و ما يتبعه من الخلق و الخلق بل له عرض فيما بين الحرارة و البرودة و بين  
الرطوبة و اليبوسة ذو طرفين افراط و تفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي بالنسبة الى النوع  
الخارج عنه فلنفرض ان حرارة مزاج الانسان مثلا لا يزيد على عشرين و لا ينقص من عشرة حتى تكون حرارته  
متروكة بين عشر الى عشرين ففي الافراط اذا زادت على عشرين لما كان انسانا بل فرسا مثلا وفي التفريط اذا  
نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا مثلا فكل مزاج حدان متى فقد هما لم يصلح ذلك ان يكون مزاجا  
لذلك النوع و ايضا لكل نوع مزاج و اتع في رسم ذلك العرض هو اليق الامزجة به و يكون حاله فيما خلق  
له من صفاته و اثاره المختصة به اجود مما يتصور منه و ذلك امتداله النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه من  
صنف او شخص فالاعتدال النوعي بالقياس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده و يكون حاصلا لكل فرد  
فرد على تفاوت مراتبه و بالقياس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجوديته كمالاته و لا يكون حاصلا للاعدل  
شخص من اعدل صنف من ذلك النوع و اما اعدلية ذلك النوع فغير لازم و لا يكون ايضا حاصلا له الا في  
اعدل حالاته و قص الثلثة الباقية عليه فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لانفا  
صنف من نوع مقبها الى امزجة سائر اصنافه كمزاج الهندي بالنسبة الى غيرهم و له عرض ذو طرفين



هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف و بالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق الوسط من هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف اذ به تكون حاله اجود فيما خلق لجله ولا يكون الا لاعدل شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف او لا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى امزجة اشخاص اخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا الى الداخل هو الذي يليق بالعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمانه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفية واحدة و يسمى البسيط وهو اربعة حار و بارد و رطب و يابس او في كيفيتين غير متضادتين و يسمى المركب وهو ايضا اربعة واعرض عليه بان الخارج عن الاعتدالين لما لم يكن معتبرا بالقياس الى المعتدل الحقيقي بل بالقياس الى الفرضي جاز ان يكون خروجه عن الاعتدال بالكيفيتين المتضادتين ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبين ومغلوبين معا ان ليس المعتبر زيادة كل على الاخرى بل على القدر اللائق واجبب بان هذا وهم منشاء عدم اعتبار عرض المزاج واذ اعتبرناه فلا يرد شيى فاننا نفرض معتدلا ما ينبغي له من الاجزاء الحارة من عشرة الى عشرين ومن الباردة من خمسة الى عشرة مثلا وهذا المركب انما يكون معتدلا مادامت الاجزاء على نسبة التضخيف حتى لو صارت الحارة ثلثة عشر والباردة ستة ونصفا كان معتدلا ولو اختلفت تلك النسبة فاما ان تكون الباردة اقل من النصف فيكون المزاج احر مما ينبغي او اكثر منه فيكون ابرد فلا يتصور ان يصير الخارج احر و ابرد وقس عليه الرطوبة واليبوسة اعلم ان كلا من الامزجة التمامية الخارجة عن الاعتدال قد يكون ماديا بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة بل باسباب خارجة عنه اوجبت ذلك كالمبرد بالتلج والمسخن بالشمس وقد يكون جبليا وطبعيا خالق البدن عليه وعرضيا عرض له بعد اعتداله في جبليته وايضا ينقسم المزاج الى اول و ثان والمزاج الاول هو الحادث عن امتزاج العناصر والمزاج الثاني هو الحادث عن امتزاج ذوى الامزجة كالترباق فان لكل من مفرداته مزاجا خاصا وللمجموع مزاجا اخر كداني بحر الجواهر وفي الاقسامي المزاج الاول هو اول مزاج يحدث من العناصر والمزاج الثاني هو الذي يحدث عن امتزاج اشياء لها في انفسها امزجة و امتزاجها ليس امتزاجا صاربه الكل متشابها قوة وذلك لانه اذا كان كذلك صار مزاج ذلك الممتزج مزاجا اولاً ووجه الحصر ان المزاج اما ان لا يحصل من اشياء لها امزجة قبل التركيب او يحصل منها و الاول هو الاول والثاني هو الثاني

انتمى ثم المزاج الثاني قد يكون صناعيا كمزاج التبراق وقد يكون طبعيا كمزاج اللبن فهو من مائية وجذبية و  
 دسمية ولكل مزاج خاص وقد يكون قويا فيعسر تفريق احد بسائطه عن الآخر لا بالطبخ ولا بالنار و يضمنى مزاجا  
 موثقا كمزاج الذهب فانه مركب من جوهر مائي يغلب عليه الرطوبة و جوهر ارضي يغلب عليه اليبوسة  
 وقد امتزجا امتزاجا لا يقدر النار على تفريقهما وقد يكون رخوا لا يعسر تفريق بسائطه فاما ان يحلله النار دون  
 الطبخ كالبابونج فان فيه قوة قابضة ومحللة لا تفترقان بالطبخ او الطبخ دون الغسل كالعدس فان فيه قوة محللة  
 تخرج بالطبخ في مائيته ويبقى القوة الارضية في جرمه او الغسل كالهندباء فان جزؤها المفتوح الملطف يزول  
 بالغسل ويبقى الجزء المائي البارد وقول الاطباء هذا الداء له قوة مؤلفة من قوتين متضادة يعنى بها هذا المزاج  
 الثاني الرخو \* فائدة \* اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اى اقربها الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان  
 لان النفس الناطقة اشرف و اكمل ولا يخل في افاضة المبدأ بل هى بحسب استعدادات القوابل فامتداد  
 الانسان بحسب مزاجه اشد واقل فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب واختلفوا في اعدل الاصناف من نوع  
 الانسان فقال ابن سينا وسكان خط الاستواء تشابه احوالهم في الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم ابدأ  
 وقال الامام الرازي سكان الاقليم الرابع لا نأثرى اهلها احسن الوانا و اطول قدودا و اجود اذهانا و اكرم اخلاقا وكل  
 ذلك يتبع المزاج والتحقق يطلب من الاقسرائي و شرح التذكرة \* فائدة \* القول بالمزاج مبني على  
 القول بالاستحالة و الكون و الفساد اذ الكيفية المتشابهة لا تحصل الا بهما اما الاول فظاهر لما عرفت واما  
 الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثير بل يتكون ههنا و كان من المتقدمين من يذكرهم معا كالكساغورس و  
 اصحابه القائلين بالخليط فانهم يزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شئ من منها صفا بل هي مختلفة من تلك  
 الطبائع و من سائر الطبائع النوعية كاللحم و العظم و العصب و التمر و العسل و العنب و غير ذلك و انما يسمى  
 بالغالب الظاهر منها و عند ملافة الغير يعرض لها ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب و يظهر للحس بعد  
 ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز و يكمين فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا و غائبا بعد  
 ما كان غالبا و ظاهرا فالماء اذا تسخن لم يستحل في كيفية بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملافة  
 النار و هؤلاء اصحاب الكمون و البروز و قوم يزعمون ان الظاهر ايسر على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ في  
 غيره من خارج كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له و هؤلاء اصحاب القشور  
 و النفوذ و المذهبين متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء لم يستحل حارا لكن الحار نار بخالطه فيعترفان في ان  
 احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء و الآخر يرى انها وردت عليه من خارجه و انما دعاهم الى  
 ذلك الحكم لامتناع الاستحالة و الكون و الفساد فكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف و شرح  
 التجريد وغيرها و مزاج در اصطلاح اهل رمل نسبت شكلي است بروز يا شب چنانچه گویند که در شکل  
 افتاب اگر در اول واقع شوند روز یکشنبه و شب پنجشنبه مزاج دارد هكذا في بعض الرسائل •

**الامتزاج** كالاحتراق في اللغة هو الاختلاط وعند المتجمين نظر القمر قالوا نظرات القمر تسمى امتزاجات و  
 مازجات قمر و مزاجات قمر وعند اهل الجفر عبارة عن جمع حروف اسم المطلوب مع حروف اسم الطالب  
 و يسمى مزاجا و تمازجا ايضا و ابتدا از حروف مطلوب گیرند یعنی اول حرف اسم مطلوب بگیرند  
 و بنویسند بعد ازان اول حرف اسم طالب بگیرند و بنویسند بعد ازان حرف دوم از اسم مطلوب و علی  
 هذا القیاس تا اخر اسم مطلوب و طالب عمل کنند پس امتزاج علیم اگر مطلوب باشد با محمد اگر طالب  
 باشد باین صورت ع م ل ح ی م م د و این وقتی است که مطلوب از اعماء الهی گرفته باشند و الا از  
 حروف طالب ابتدا کنند و اگر در امتزاج حروف احد المتمازجین کمتر باشد اقل اسمین را تکرار دهند  
 چند آنکه مساوی شوند کذا فی بعض رسائل علم الجفر و قد سبق فی لفظ البسط ایضا فی فصل الطاء المهملة  
 من باب الباء الموحدة و عند اهل الرمل عبارة عن ضرب شکل فی شکل و قد سبق فی الباء الموحدة من  
 من باب الضاد المعجمة و يطلق ایضا علی ضرب شکلین یکون نتیجتہما طریقا و یسمى امتزاجا عنصریا و میگویند  
 که این دو شکل هم مزاج یکدیگر باشند مثل  $\equiv$  و  $\equiv$  و مثل  $\equiv$  و  $\equiv$  و علی هذا القیاس و این عمل در  
 ضمیر بکار آید و میگویند که این هر دو شکل طالب و مطلوب یکدیگر اند چون شکل طالع میشود طالب ان  
 شکل بود که مزاج او دارد در هر خانه که بیابند ضمیر دران شکل یا دران خانه باشد و نیز میگویند که بعد  
 طرح هشت از عدد شکلی بضابطه اجد اگر باقی مساوی ماند مر عدد شکل دیگر را پس ان هر دو شکل  
 هم مزاج باشند و اینرا نیز امتزاج عنصری نامند و بضابطه اجد انست که نقطه آتش را یک عدد و  
 باد را دو و اب را سه و خالک را چهار مثلا آتش لکیان یک عدد دارد و نقاط عتبه الداخل نه و از نه چون  
 هشت طرح کنند یکی ماند و هم چنین عدد نقاط طریق ده اند و بعد از طرح هشت در باقی ماند و حمرة  
 را دو عدد است پس طریق و حمرة هم مزاج باشند و ازین عمل هم استخراج ضمیر بطور مذکور میکنند  
 هکذا یتفاد من بعض الرسائل \*

**فصل الحاء المهملة • المدح** بفتح المیم و الدال قد سبق تفسیره فی لفظ الحمد فی فصل  
 الدال من باب الحاء المهملتین و مدح موجه نزد بلغا انست که ممدوح را از یک ترکیب بدو نوع سناش  
 حاصل آید مثاله \* شعر \* از عدل تو مظلوم چنان شکر است \* کز بذل تو بی نوا کفد شادیها \* کذا فی جامع  
 الصنائع و بیر صاحب جامع الصنائع گفته که استتباع انست که ممدوح را بر وجهی مدح کنند که ازان  
 مدح مدحی دیگر خیزد مثاله \* شعر \* ذات تو ادر سخا ابریت کاندر سایه اش \* عالم ار گرمای فتنه  
 جمله در اسایشش \* انتهى \* و صاحب مجمع الصنائع مدح موجه را مرادف استتباع گردانیده \*

**المسح** بفتح سین لغة اصرار الید و شرعا اصابة الید المبتلة العضو اما بلا یاخذة من الاداء  
 او بلا باقی فی الید بعد غسل عضو من الاعضاء المغسولة و لا یکفی البلل الباقی فی یدہ بعد مسح عضو

من المسوحات ولا بلل يأخذها من بعض أعضائه سواء كان ذلك العضو منفصلاً أو مسوحاً كذا في مسح الوضوء ومسح الخف وفيه بحث فانه ذكر شمس الأئمة في شرح المختصر المسح لغة اسرار شيق بعين كفا في المقاييس وكذا في الشريعة إلا ان الامرار شامل للحكمي كما ان الشيء شامل للمبتل وغير اليد فانه لو سقط خرقه مبتلة على الرأس او اصابه المطر او دخل في اناء لاجزاء من المسح و في التلويح المسح المس بباطن المكف هكذا في العارفة حاشية شرح الوقاية في بيان الوضوء •

### المسوحات بالفتح هي الادوية التي يمسح بها البدن كذا في بحر الجواهر •

**المساحة** بالكسر من مساحة الأرض أى قسمتها وكلما مسح فكانه قسم اجزاء كل منها يمازى المقياس الذى يمسح به • وفي اصطلاح المهندسين استعمال امثال الواحد الخطي المفروض او ابعاضه في المقدار ان كان خطاً او امثال مربعه او ابعاضه ان كان سطحاً او امثال مكعبه او ابعاضه ان كان جسماً تعليمياً يعني ان المساحة استعمال امثال خط واحد او ابعاضه فرض بمقدار معين كالذراع والجيب حال كون تلك الامثال او ابعاضه واقعة في المقدار عارضة له ان كان ذلك المقدار خطاً او استعمال امثال مربع خط واحد الى اخره والمقدار هو الكم المتصل القار المنحصر في الخط والسطح والجسم التعليمي فخرج العدد وكذا الزمان عن حد المقدار ثم الامثال لما كانت مضافة بطل الجمعية فيشتمل الواحد والاثني وكذا فواهم او ابعاضه وكلمة او لتقسيم المحدود دون الحد فالاحاصل ان المساحة ثلثة انواع اما استعمال مثل الواحد الخطي المفروض كذراع او ذراعين مثلاً او بعضه كنصف ذراع او رבעه العارض للمقدار ان كان خطاً واما استعمال مثل مربع الواحد الخطي وحاصله سطح طوله وعرضه متساويان في مقدار الواحد الخطي وهو الذراع المكسر او بعضه العارض للمقدار ان كان سطحاً واما استعمال مثل مكعب الواحد الخطي او بعضه العارض للمقدار ان كان جسماً ومكعب الواحد الخطي هو مضروره في مربعه وحاصله حسم جهاته الثلثة متساوية في مقدار الواحد الخطي ثم اعتبار الواحد السطحي او الجسمي بحيث يمكن معرفتهما من الواحد الخطي تسهيل الامر فيستغنون بمقدار يمسح به الخطوط عن مقدار يمسح به السطوح والاجسام وقد يمسح السطح بالخط كمساحة احد بعد الكرياس بذراع وبالحقيقة هي مساحة بمربع الذراع وان لم يتلفظ به وقد يمسح الابنية والاساطين والسقوف في العمارات بالآجر و اهل الهيئة يمسحون اجرام الكواكب بكرة الارض هكذا في شرح خلاصة الحساب •

**الملاحه** بالفتح نزل موفيه عبارتت اربي نهايتي كمال الهي كه هيچكس بدان نرسد كذا في

بعض الرسائل •

**التلميح** ام يفرق البعض بينه وبين التلميح المذكور في باب اللام والحق الفرق كما سبق •

**فصل الخاء المعجمة • المسح** بالفتح وسكون السين عند الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من

بدن الانسان الى بدن حيوان اخر بذاتيه في الارصاف كبदन الاسد للشجاع والارنب للجبان وهو من اقسام

التناضح على ما يجيء في باب النون • وعند أهل البديع قسم من السرقة ويسمى اغارة أيضا وقد مر في فصل القاف من باب السين المهملة •

**فصل الدال المهملة • المد بالفتح والتشديد لغة الزيادة وعند القراء إطالة الصوت بحرف مدّي من حروف العلة وهو الالف والواو والياء الساكنة التي حركات ما قبلها مجانسة لها وضده القصر وهو ترك المد وهو الأصل أن المد لابد له من سبب يتفرع عليه وقال الأجهري المد طول زمان صوت الحرف واللين أفله والقصر عدمهما ثم المد نوعان أصلي وهو اللازم لحروف المد الذي لا ينفك عنه بل ليس لها وجود بعدهم لا ابتداء بذيتها عليه ويسمى مدا ذاتيا وطبعيا وامتداد قدر الف واجتمعت الأحرف الثلاثة في كلمة أو تدينا والحروف الثلاثة شرط لمطلق المد ومرعي وهو ما يكون فيه سبب للزيادة على المقدار الأصلي والمراد بالقصر هو ترك مد تلك الزيادة لا ترك أصل الزيادة فافهم كذا في تيسير العاري وفي الانتان سبب المد لفظي ومعنوي واللعطي أما همزة أو سكون فالهمزة يكون بعد حرف المد وقبله والثاني نحو آدم وإيمان وأرتي والأول أن كان معه في كلمة هو المد المتصل ويسمى مدا واجبا أيضا نحو شاء ومن سوء ويضيئ وإن كان حرف المد آخر كلمة والهمزة أول أخرى فهو المنفصل نحو: ما أنزل وقالوا أمنا وفي أنفسكم ووجه المد لأجل الهمزة أن حرف المد خفي والهمزة صعب فزيد في الخفي ليتمكن من النطق بالصعب والسكون أما لازم وهو الذي لا يتغير في حالة نحو والضاكين أو عارض وهو الذي يعرض لأجل الوقف ونحو كالادغام نحو العبدان ونستعين ويؤمنون حالة الوقف وقال لهم ويقول ربنا حالة الادغام ووجه المد للسكون التمكن من الجمع بين الساكنين فكانه فائمه معام حركة وقد اجمع القراء على مد نوعي المتصل وذو الساكن اللازم وإن اختلفوا في مقداره واختلفوا في مد النوعين الآخرين وهما المنفصل وذو الساكن العارض وفي قصرهما فاما المتصل فقد اتفق الجمهور على مدّه قدرا واحدا مشبعا من غير افحاش وذهب آخرون إلى تعاضله كتفاضل المنفصل والطولى لخمزة وورش ودونها لعاصم ودونها لابن عامر والكسائي وخلف ودونها لابي عمرو والباقيين وذهب بعضهم إلى أنه مرتبذان الطولى لمن ذكر والوسطى لمن بقي وأما ذو الساكن ويقال له مد العدل لأنه يعدل حركة فالجمهور أيضا على مدّه مشبعا قدرا واحدا من غير امراط وذهب بعضهم إلى تغارته وأما المنفصل ويقال له مد الفصل لأنه يفصل بين الكلمتين ومد البسط لأنه يبسط بين الكلمتين ومد الاعتذار لاعتذار الكلمتين من كلمة أي مد كلمة بكلمة والمد الجائز من أجل الخلاف في مدّه وفصره فقد اختلفت العبارات في مقداره اختلافا لا يمكن ضبطه والحاصل أن له سبع مراتب الأولى القصر وهو حدث المد العرضي وإبقاء ذات حرف المد على ما فيها من غير زيادة وهي في المنفصل خاصة لابي جعفر وابن كثير ولابي عمرو عند الجمهور والثانية فوق القصر قليلا وقد رت بالفين وبعضهم بالف ونصف وهي لابي عمرو في المتصل والمنفصل عند صاحب التيسير والثالثة فوقها قليلا وهي التوسط عند الجميع وقد رت**



بتلث الفات وقيل بالفين ونصف وقيل بالفين على ان قبلها بالف ونصف وهي لابن مامر والكماني  
 في الضربين عند صاحب التيسير والرابعة فوبقها قليلا و قدرت باربع الفات وقيل بتلث ونصف وقيل  
 ثلاث على الخلاف فيما قبلها وهي لعاصم في الضربين عند صاحب التيسير والخامسة فوبقها قليلا و قدرت  
 بخمس الفات و باربع ونصف وباربع على الخلاف وهي فيهما لحمزة وورش عنده والسادسة فوق ذلك  
 و قدرها الهذلي بخمس الفات على تقديره الخامسة باربع وذكر انها لحمزة والسابعة الانطراط قدرها الهذلي  
 بست وذكرها لورش قال ابن الجزري وهذا الاختلاف في تقدير المراتب بالافات لا تحقيق وراعه بل  
 هو لفظي لان المرتبة الدنيا وهي القصر اذا زيد عليها ادنى زيادة صارت ثانية ثم كذلك حتى تنتهي الى  
 القصوى واما العارض فيجوز فيه لكل من القراء كل من الوجة الثلاثة المد والقصر والتوسط وهي اوجه تخيير  
 اما السبب المعنوي فهو قصد المبالغة في النفي وهو سبب قوي مقصود عند العرب وان كان اضعف  
 من اللفظي عند القراء ومنه مد التعظيم في نحو لا اله الا الله وقد ورد عن اصحاب القصر في المنفصل لهذا  
 المعنى ويسمى مد المبالغة قال ابن الجزري وقد ورد عن حمزة مد المبالغة للنفي في لا التي للتبعية نحو  
 لا ريب فيه ولا جرم ولا مرد له و قدرة في ذلك وسط لا يبلغ الاشباع لضعف سببه قال ابو بكر احمد بن  
 الحسين بن مهران النيسابوري مدات القرآن على عشر اوجه مد الحجز وهو المد الجائز نحو انذرتهم  
 وانت قلت الناس لانه ادخل بين الهمزتين حاجزا بينهما لاستئصال العرب جمعهما و قدرة الف تامة بالاجماع  
 لحصول الحجز بذلك ومد العدل في كل حرف مشدد قبله حرف مد ولين ويسمى بالازم المشدد ايضا نحو  
 الضالين ومد التمكين نحو اوانك والملائكة وشعائرك من المدات التي تليها همزة سمي بذلك للتمكن من تحقيق  
 الهمزة واخراجها من مخرجها ويسمى المد المتصل ايضا لاتصال الهمزة بحرف المد في كلمة ومد البسط و  
 يسمى ايضا مد الفصل والمد المنفصل نحو بما انزل لانه يبسط بين الكلمتين ويفصل بينهما ومد الروم نحو  
 هانتم لانهم يرومون الهمزة من انتم ولا يحققونها ولا يذكرونها اصلا ولكن يلبسونها ويشيرون اليها وهذا على  
 مذهب من لا يهمزها انتم و قدرة بالف ونصف ومد الفرق نحو الان لانه يفرق به بين الاستفهام  
 والخبر و قدرة الف تامة اجماعا فان كان بين الف المد حرف مشدد زيد الف اخرى ليتمكن به من  
 تحقيق الهمزة نحو آ الذكراين والله ومد البنية نحو ماء ودعاء لانه يبين بنية الممدود من المقصور ومد  
 المبالغة نحو لا اله الا الله ومد البدل من الهمزة نحو آ من و قدرة الف تامة بالاجماع ومد الاصل  
 في الافعال الممدودة نحو جاء وشاء والفرق بينه وبين مد البنية ان تلك الاسماء بذيت على المدنقا بينها  
 وبين المقصور وهذه مدات في اصول افعال احدثت لعمان هكذا في الاقتان والحواشي الازهرية •  
 المدد بفتحين في العمل ما يزداد به الشيء ويكثر و شرعا هو الذي يرسل الى الجيش ليزيدوا  
 كذا في جامع الرموز في كتاب الجهاد •

المديد كالنصير عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب وهو فاعلاتن فاعلن ثمانية اجزاء استعمال مجزوا كذا في عنوان الشرف و در عروض سيفي مي ارد ظاهر است كه بحر مديد بطبع اقرب است از طويل و اگر فاعلن را خبن کنند و گویند فاعلاتن فعان چهار بار تمام از ثقل بیرون آید مثال سالم • شعر • این دل پردرد را لعل تو درمان شده • خاکپاییت بنده را چشمه حیوان شده • مثال مخبون • شعر • از میان دهنش قاتوان یک مر سو • زان نشان باز مده این سخن هیچ مگو •

المادة عند الحكماء هي المحل و تسمى بالهيولى ايضا كما مر في فصل اللام من باب الحاء المهمة و الحكماء لا يتحاشون عن ذلك استعمال في الكتب الطبيعية كذا في شرح حكمة العين في بحث الحركة الكمية و تطلق ايضا على خلط ردي يتغير عن طبعه بحيث يحصل له كيفية ردية يتكيف بها و عند المنطقيين هي كيفية النسبة بين المحمول و الموضوع كما يجيء في لفظ الجهة في فصل الهاء من باب الواو و تلك الكيفية منحصرة في الوجوب و الامتناع و الامكن الخاص لان المحمول اما ان يستحيل انفكاكه عن الموضوع فيكون النسبة واجبة و تسمى مادة الوجوب او لا يستحيل و حينئذ اما ان يستحيل ثبوته له فالنسبة ممتنعة و تسمى مادة الامتناع او لا فالنسبة ممكنة و تسمى مادة الامكان الخاص و تدحصر باعتبار اخر في الضرورة و الاضرورة و باعتبار اخر في الدوام و اللادوام هكذا في شرح المطالع في تحفيق المحصورات و الموجبات و يجيء في لفظ الامكان ايضا •

المدة بالكسر عند اطباء هي الفضل الابيض الاملس المعتدل القوام السائل في موضع التفرق عند ما كانت نضيجة و هي مرادفة للقيح كذا قال مولانا نفيس و قيل الفرق بينهما ان المادة المستحيلة في الورام ان كانت الصورة الخلطية فيها بعد باقية تسمى قيحا و ان اخلعت الصورة الخلطية تسمى مدة و الفرق بين المدة و الخلط بالنثن عند الاحراق و بالرسوب بالماء و قد يكون مع المدة دم او خشكريشه يخرج بالسعال بخلاف الخلط فانه لا يكون له نثن البتة و لا يرسب في الماء و لا يكون معه شيء من الدم و لا من الخشكريشه اصلا كذا في بحر الجواهر و في الموجز في بيان الدبيلة و الخراج ان المدة الجيدة هي البياض الملاء المتشابهة الاجزاء المتوسطة الرائحة ببن الشديدة و الكريهة و غير الجيدة بخلافها • الامتداد في اللغة درازي و عند الحكماء يطابق على الصورة الجسمية و كذلك الممتد يطلق على الصورة الجسمية و قد سبق في فصل الراء من باب الصاد المهملتين •

التمدد قال الشيخ هو مرض آلي يمنع القوة المحركة عن قبض الاعضاء التي من شأنها ان تذبض و قال الشيخ نجيب الدين هو تشنج العصب من الجانبين فينضب العضو و لا يميل الى جانب فهو ضد التشنج و فيه نظر لان التمدد على تعريفه مركب من التشنجين فلا يكون ضد له و اما على تعريف الشيخ فهو ضد التشنج من جهة انه يمنع الانقباض كما ان التشنج يمنع الانبساط كذا في بحر الجواهر •

### فصل الرابع • المرّة بالكسر والتشديد لغة القوة والشدة اطلقت في عرف الأطباء على الصفراء لأنها أقوى

الاخلاق وعلى السوداء ايضا لأنها اشدّها لاقتضاء الاستمساك الموجب للصلبة والمرّة الصفراء عندهم هي صنف من الصفراء الغير الطبيعية وهي صفراء يخالطها بلغم رقيق ممّي بها وان كان جميع اصناف الصفراء يصدق عليها انها مرّة الصفراء لانه لما اختلف كل صنف من الصفراء باسم له ايهته بشيىء ولم يكن لهذا الصنف مشانه خص هذا الصنف بالاسم العام ولان هذا الصنف كثير الوجود فكان الصفراء هو هذا الصنف والمرّة بالمخية بضم الميم وتشديد الخاء المعجمة ايضا صنف من اصناف الصفراء الغير الطبيعية وهي الصفراء التي يخالطها رطوبة غليظة من البلغم وتصبح بسبب هذا الاختلاط شبيهة في الحسن بمنح البيض في الغلظ واللون واذا سميت بها والمرّة السوداء هي السوداء الغير الطبيعية وتسمى بالسوداء المحترقة والسوداء الاحترقة ايضا هكذا يستفاد من شرح القانونيّة و الاقسرائي من مبحث الاخلاط •

**المصّر** بالكسر وكون الصاد في اللغة الحد والبلد المحدود وعند الفقهاء هو موضع لا يسع اكبر مساجدة المبنية لصلوة الخمس اهله اى اهل ذلك الموضع مما وجب عليه الجمعة واحترزه عن اصحاب الاعذار مثل النساء والصبيان والمسافرين الا انهم قالوا ان هذا الحد غير صحيح عند المحققين والحد الصحيح المعول عليه انه كل مدينة ينفذ فيها الاحكام ويقام الحدود كما في الجواهر وظاهر المذهب انه ما فيه جماعات الناس من اهل الحرف وجامع واسواق ومفت و سلطان او قاض يقيم الحدود وينفذ الاحكام وقريب منه ما في المضمرات وفي المضمرات ايضا انه الاصح وقيل انه ما يجتمع فيه مراق الدين والدنيا وقيل ما يتعيش فيه كل صانع سنة بلا تحول عنه الى اخرى وقيل ما يكون مكانه عشرة آلاف وقيل ما يسمى مصرا عند التعداد كبخارى وقيل ما لا يظهر فيه نقصان بمرت ولا زيادة بولادة وقيل ما يمكنهم دفع عدد بلا امتعانة وقيل ما يمصره الامام وان صغر وقل اهله كما في التمرتاشي وقيل ما يولد فيه انسان ويموت كل يوم وقيل ما لا يعد اهله الا بمشقة وقيل ما يكون فيه الف رجل مقاتل وقيل ما يكون فيه عشرة الاف رجل مقاتل كذا في البرجندي في ذكر صلوة الجمعة •

**المهر** بالفتح وبالهاء هو قيمة بضع امرأة وقت التزويج مما يباح به الانثفاع شرعا من المال او المنفعة معج كان او موجلا يقال له بالفارسي دست پيمان وكابين ومهر المثل شرعا مهر امرأة مثلها اى قيمة بضع امرأة مماثلة لها من قوم ايها في السن والجمال والمال والعقل والدين اى الديانة والصالح والبلد والمصّر والبكارة والثيابة فان لم توجد مثل هذه المرأة في شيع من قوم ايها فمن الجانب مثلها في هذه الامور ولا يعتبر الام وقومها ان لم تكن من قوم ايها كذا في جامع الرموز •

### فصل الزاء المعجمة • التمييز هو عند النحاة ويقال له ايضا المميز بكسر الياء المفتحة التثنية

مشددة وفتحها والتفهير والتبيين على ما ذكر مولانا مصام الدين والمبين على صيغة اسم الفاعل كما

في الضوء حيث قال و اما مائة فانها تضاف الى ما يبينها الا ان المبين مفرد انتهى اسم نكرة يرفع الابهام المستقر عن ذات مذكورة او مقدرة قال في المعيار ناقلا عن منتهى الشهاب التمييز في الاصل مصدر ميزت الشيء عن غيره بامر مختص اى المميز بكسر الياء و انما عدل عنه للمبالغة فالجملة و المفرد يسمى مميزا بفتح الياء و المنصوب فيهما مميزا بكسر الياء و ذلك تمييزا و لو قلت للمنصوب مميزا بفتح الياء نظرا الى ان المتكلم مبرز عن مائر ما تعين بعض محتملاته لجاز ولكن الاول اظهر انتهى فبقيد الاسم خرج نحو فعالت اى قتلت فان قتلت يرفع الابهام الوضعي عن فعلت لكنه ليس باسم و بعيد الذكر خرج نحو زيد حسن الوجه او وجهه بالنصب لانه يرفع الابهام كوجهها مع انه ليس تمييزا عند البصريين للتعريف المانع عن كونه تمييزا بل هو شبهة بالمفعول وكذا خرج سفة نفسه و الم بطنه و موام يرفع الابهام بخروج البدل فان المبدل منه في حكم التلحية فهو ليس يرفع الابهام عن شئ بل هو ترك مبهم و ايراد معين و موام المستقر و ان كان بحسب اللغة هو الثابت مطلقا لكن المطلق منصرف الى الفرد الكامل و هو الوضعي اى الثابت الراسخ في المعنى الموضوع له من حيث انه موضوع له و احترز به عن نحور أيت عينا جارية فان جارية يرفع الابهام عن عينا لكنه غير مستقر بحسب الوضع بل نشأ في الاستعمال باعتبار تعدد الموضوع له و كذا احترز به عن اوصاف المبهمات نحو هذا الرجل فان هذا مثلا اما موضوع لمفهوم كلي بشرط استعماله في جزئياته او لكل جزئي منه و لا ايهام في هذا المفهوم الكلي و لا في واحد واحد من جزئياته بل الابهام انما نشأ من تعدد الموضوع له او المستعمل فيه فتوصيفه بالرجل يرفع هذا الابهام لا الابهام الواقع في الموضوع له من حيث انه موضوع له و كذا احترز به عن عطف البيان في مثل قولك ابو حفص عمر فان كلا واحد منهما موضوع لشخص معين لا ايهام فيه لكن لما كان عمرا شهر زال بذكره الخفاء الواقع في ابي حفص لعدم الاشتهار لا الابهام الوضعي و قولهم عن ذات ابي لا عن وصف و احترز به عن النعت و الحال فانهما يرفعان الابهام المستقر الواقع في الوصف لا في الذات و تحقيقه ان الواضح لما وضع الرطل مثلا لنصف المن فلا شك ان الموضوع له معنى معين متميز عما هو اقل من النصف كالربع او اكثر منه كالمين والمنين و لا ايهام فيه الا من حيث ذاته اى جنسه فانه لا يعلم منه بحسب الوضع انه من جنس العسل او الخل او غيرهما و الا من حيث وصفه فانه لا يعلم منه بحسب الوضع انه بغدادى او مكى فاذا اريد رفع الابهام الوصفي الثابت فيه بحسب الوضع اتبع بحال او صفة يقال عندي رطل بغدادى او بغدادى و اذا اريد رفع ايهامه الذاتي قيل زيتا فزيتا يرفع الابهام المستقر عن الذات بخلاف النعت و الحال فانهما يرفعان الابهام عن الوصف قيل هذا الفرق واضح لا خفاء فيه الا من حيث حمل الذات على الجنس و لو اريد بالذات ما يقابل المفهوم من الافراد لصح و كان اوضح فيقال في رطل زيتا ان فرد الرطل مبهم لا يعلم انه من ابي جنس فلما قيل زيتا بين ذاته بانه من جنس الزيت و بعد يشكل بخروج تمييز صفة نحو لته دره فارسا فانه يرفع الابهام عن الصفة فان الغرض من وضع المشتق المعنى الا ان يقال التمييز اخرج الاسم من وضعه

الذي لغرض المعنى و جعله لبيان الجنس وقولهم مذكورة لو مقدرة مختلفان للذات اشارة الى تقسيم التمييز فالمذكورة نحو رطل زيتا و المقدرة نحو طاب زيد نفما فانه في قوة قولنا طاب شيى منسوب الى زيد ونفسا يرفع الابهام عن ذلك الشىء المقدر فيه هكذا يستفاد من شروح الكافية وحواشيه •

**فصل السين المهملة • المجوس بالفتح** وتخفيف الجيم فرقة من الكفرة يعبدون الشمس والقمر وفارميه كبير وهو جمع المجومى كذا في كثر اللغات • وفي الامان الكامل هو فرقة تعبدون النار • وفي شرح المواقف هو فرقة من النذرية يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن وقد سبق ايضا في فصل الوار من باب الناء المثناة • وفي جامع الرسوز في فصل نكاح القن المجوس معرب ميخ كوش ( ميركوش ) صغير الاذنين وضع ديننا ودعا اليه كما في القاموس لكن في الملل والنحل انهم طائفة كان لهم كتاب فبدلوه في الاصل رجل فاصبحوا وقد امرى بذلك الكتاب الى السماء فهم ليسوا من اهل الكتاب انتهى • وفي شرح المواقف ايضا انهم من اهل الكتاب وقد مر في لفظ الكفر •

**الملاسة بالفتح** وتخفيف اللام مقابلة للخشونة وقد سبق في فصل الفون من باب الخاء المعجمة والاملس نعت منه •

**الملمس** بتشديد اللام المكسورة عند الاطباء دراء ينيصط على سطح عضو خشن فيستر خشونته ويجعله كانه ملمس كذا في المؤجز •

**المماس** بتشديد السين هي ملاقة الشئيين بالتمام بل بالاطراف كان يلاقي طرف جسم بطرف جسم اخر وقيد لا بالتمام ليخرج المداخلة فانها ملاقة الشئى بالشئى بالتمام بان يكون الشئان بحيث اذا فرض جزء من احدهما افترض بازائه جزء من الآخر وبالعكس فيتطابقان بالكلية كذا في شرح المواقف في بحث المكان وهكذا في شرح حكمة العين حيث قال المتماسان ما يختلف ذاتهما في الوضع ويتحد طرفاهما في الوضع بان تكون الاشارة الى ذات احدهما غير الاشارة الى ذات الآخر وتكون الاشارة الى طرف احدهما عين الاشارة الى طرف الآخر ومن ههنا قيل الخط المماس للدائرة هو الذي يلقاها ولا يقطعها والدوائر المتماسة هي التي تتلاقى وتتقاطع كما في تحرير اقليدس •

**فصل الصاد المهملة • ذو مصة** قد سبق ذكره في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهمتين •

**المغص بالفتح** وكون الفين المعجمة والعامة يحركون الفين بالفتح وهو وجع البطن والقواء الامعاء من غير احتباس الفضلة لبرازة فان ذلك يخص باسم القولنج كذا قال الايتي وقال الهندي هو وجع يكون في الامعاء العليا لا يبلغ الى حد القولنج كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي هو وجع الامعاء والقولنج وجع معوي يعسر معه خروج ما يخرج بالطبع فالقولنج علم هذا اخص مطلقا من المغص و فرق



السمو للندني بينهما بوجه اخر وهوان المصنوع وجع اكال لذاع وجع القولنج يقل واكثر عروض القولنج في معاد قولون و القولنج ماخوذ من اسم ذاك المعاد لكثرة عار اعم من وجه اصطلاحا لان الوجع الكائن في غيره من الامعاء ايضا يسمى قولنجاً وان كان الكائن في المعاء الدقاق مخصوصا باسم ايلوس وهو مرض ردي مهلك •

**فصل الضاد المعجمة • ابنت المخاض** بالفتح وتخفيف الخاء المعجمة لغة ما اتى عليه حولان من الابل وشربة حول واحد كما في شرح الطحاوي لكن في جامع الاصول انها ناقة تم لها سنة الى تمام سنتين لان اسمها ذات مخاض اي حمل • وفي المغرب المخاض وجع الولادة هكذا في جامع الرموز •

**المرض** بفتح الميم والراء خلاف الصحة وقد سبق في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

**المريض** مرض الموت عند الفقهاء هو من كان غالب حاله الهلاك رجلا كان او امرأة كمرض عجز عن اقامة مصالحه خارج البيت اي عن الذهاب الى حوائجه خارج البيت وهو الصحيح كما في المحيط ومثل من بارز رجلا في المحاربة اي خرج من صف القتال لاجل القتال او قدم ليقتل لقصاص او رجم او قدمه ظالم ليقذله او اخذه السبع بغتة او انكسر السفينة وبقي على لوح هكذا ذكر البعض وهو مختار فاضيلان وكثير المشايخ وقال صاحب الكافي هو الصحيح وقال مشايخ بلخ اذا مدر على القيام لمصالحه وحوائجه سواء كان في البيت او خارجه فهو بمنزلة الصحيح وهو اختيار صاحب الهداية • وفي الخزانة هو الذي يصير صاحب فراش و يعجز عن القيام بمصالحه الخارجة ويزداد كل يوم مرضه • وفي الظهيرية وقد تكلف بعض المتأخرين وقال ان كان بحيث يخطو بخطوات من غير ان يستعين باحد فهو في حكم الصحيح وهذا ضعيف لان المريض جدا لا يعجز عن هذا القدر اذا تكلف • وعن الحسن بن زياد عن ابى حنيفة رحمه الله هو الذي لا يقوم الا بشدة وتعذر في خلوته جالسا • وفي فتاوى فاضيلان ان المقعد والمفلوج ان لم يكن قديما فهو بمنزلة المريض وان كان قديما فهو بمنزلة الصحيح وقال محمد بن سلمة ان كان يرجى برؤه بالتداوي فهو صحيح وان كان لا يرجى فهو مريض وقال ابو جعفر الهذلي ان ازداد كل يوم فهو مريض وان ازداد مرة وانتقص اخرى فان مات بعد ذلك بسنة فهو صحيح وان مات قبل سنة فهو مريض • وروى ابو نصر العراقي عن اصحابنا الحنفية انه ان كان يصلي فاعدا فهو صحيح وان كان يصلي مضطجعا فهو مريض • وقيل في الخزانة والمرأة اذا اخذها الوجع الذي يكون اخر انفصال الواد كالمريضة اما اذا اخذها ثم سكن فغير معتبر هكذا في البرجندي و جامع الرموز • **التقسيم** • قال اطباء المرض اما مفرد او مركب لانه اما ان يكون تحققه باجتماع امراض حتى يحصل من المجموع هيئة واحدة ويكون مرضا واحدا ولا يصدق على شيى من اجزائه انه ذلك المرض او لا يكون كذلك والاول هو المرض المركب والثاني المرض المفرد ومعنى الاتحاد ان تلك الانواع تكون موجودة ويلزم من مجموعها حالة اخرى يقال انها مرض واحد كالورم لما فيه من سوء المزاج و سوء التركيب وتفرق الاتصال فلو اجتمعت امراض كثيرة ولم يحصل المجموع حالة زائدة يقال انها مرض

واحد كالحصى مع الاستسقاء و العمل مثلا لم يكن ذلك مركبا بل امراض مجتمعة و كل مرض مفرد فلا يخلو اما ان يكون بحيث يمكن عروضة لكل واحد من الاعضاء او لا يكون كذلك و الاول يسمى تفرق الاتصال و المرض المشترك و انحلال الفرد و العرض العام و المرض العام ايضا فانه يكون في الاعضاء المفردة ككسر العظام و المركبة كقطع الاصبع و الثاني\* اما ان يكون عروضة اولا للاعضاء المتشابهة اي المفردة و هو مرض سوء المزاج او للاعضاء الآلية اي المركبة و هو مرض سوء التركيب و يسمى مرض التركيب و مرض الاعضاء الآلية ايضا و انما قلنا اولا في تفسير سوء المزاج لان سوء المزاج يمكن ان يعرض للاعضاء المركبة بعد عروضة للمفردة و المراد بسوء المزاج ان يحصل فيه كيفية خارجة عن الاعتدال و لذا لا يمكن عروضة اولا للعضو المركب ان يستحيل ان يكون مزاج البجيلة خارجا عن الاعتدال و اقسامه هي اقسام المزاج الخارج عن الاعتدال و كل واحد من تلك الاقسام اما مادي او مادي و المراد بالساذج البقية الحادثة لا عن خلط متكيف بها موجب لحدوثها في البدن كحرارة من اصابه الشمس من غير ان يتسخن خلط منه و بالمادي ما ليس كذاك و يقال للامراض المادية الامراض الكلية كالحصى الحادثة من سخونة خلط ثم المادي اما ان تكون المادة فيه ملتصقة بسطح العضو او تكون غامضة فيه و الاول الملاصق و الثاني المداخل و المداخل اما ان يفرق الاتصال و هو المورم اولا و هو غير المورم و اما مرض التركيب فينقسم الى اربعة اجناس استقراء الاول مرض الخلفة و هو اربعة اقسام لان كل عضو فان شكله و محاريه و اوعيته و سطحه اذا كان على ما هو واجب كان صحيح الخلقة و اذا لم يكن فهو اما مرض الشكل بان يتغير شكل العضو عن المجرى الطبيعي فيحدث اذة في الافعال مثل اعوجاج المستقيم كعظم الساق و استقامة المعوج كعظم الصدر و اما مرض المجارى و الوعية و يسمى امراض الوعية و امراض التجاؤف ايضا و ذلك بان تذسع او تضيق فوق ما ينبغي او تذسد كاتساع الثقبة العذبية و تضيق النفس و انسداد المجرى الآتي من الكبد الى الامعاء و اما مرض الصفائح انى سطرخ الاعضاء بان يتغير سطح العضو مما ينبغي بان يفسد ما يجب ان يملس كقصة الرية او يملس ما يجب ان يفسد كالعدة الثاني مرض المقدار و هو قسمان لانه اما ان يعظم مقدار العضو اكثر مما ينبغي كداء الفيل او يصغر اكثر مما ينبغي كغموز اللسان و كل واحد منهما اما عام كالسمن المفرط لعدم جميع البقن او خاص كما مر من داء الفيل و غموز اللسان الثالث مرض العدد و هو اربعة انواع لانه اما ان يزيد العضو عددا على ما ينبغي زيادة اما طبيعية بان يكون من جنس ما هو موجود في البدن كالاصبع الزائدة او غير طبيعية بان لا يكون من جنس ما هو موجود في البدن و يكون زائدا كالثلول و اما ان ينقص نقصانا طبيعيا كولد ليس له اصبع او نقصانا عارضا اي ليس خلقيا كمن قطعت اصبعه او يده و بالجملة فيمرض المعدن اما طبيعي او غير طبيعي و كل منهما اما بالزيادة او بالنقصان و المراد بالطبيعي من الزيادة ما يكون من جنس ما يوجد في البدن و غير الطبيعي منها ما لا يكون منه و بالطبيعي من النقصان ما يكون

خلقيا و بغير الطبيعى منه ما يكون حادثا وقال القرشي الطبيعى اما ان يكون كليا او جزئيا والمراد بالكلي ما يكون الزائد او الناقص عضوا كاملا كالاصبع و اليد و بالجزئى ما يكون ذلك جزء عضو كالانملة الرابع مرض الوضع و الوضع يقتضى الموضع و المشارك فان للعضو بالنسبة الى مكانه هيئة تسمى بالموضع و بالنسبة الى غيره من الاعضاء بحسب قربه و بعده عنه هيئة اخرى تسمى بالمشارك فمرض الوضع يشتمل القسمين فهو الفساد الحاصل فى العضو لخلل فى موضعه او مشاركته و يسمى هذا القسم الاخير بمرض المشاركة كما يسمى القسم الاول بمرض الموضع ثم مرض الموضع اربعة اقسام الاول زوال العضو عن موضعه بخلع او بخروج تام الثاني زواله عن موضعه بغير خلع و هو ان لا يخرج عن موضعه بل يزعم و يسمى زوالا دونيا الثالث حركته فى موضعه و الواجب سكونه فيه كما فى المرتعش الرابع سكونه فى موضعه و الواجب حركته كتعجز المفاصل • و مرض المشاركة قسمان الاول ان يمنع او يعسر حركة العضو الى جارة و الثاني ان يمنع او يعسر حركته عن جارة هكذا يستفاد من شرح القانونجة و بحر الجواهر • و ايضا ينقسم المرض الى شركي و اصلي فانه ان كان حصول المرض فى عضو تابعا لحصوله فى عضو آخر يسمى مرضا شركيا و الا يسمى مرضا اصليا فعلى هذا لا يشترط فى الاصلي ايجابه مرضا فى عضو آخر لكن الغالب فى عرف الاطباء ان المرض الاصلي ما اوجب مرضا فى عضو آخر • و ايضا ينقسم الى حاد و مزمن فالمزمن هو الذي يمتد اربعين يوما او اكثر و لانهاية له لا يمكن ان يمتد طول العمر و الحاد ثلثة اقسام حاد فى الغاية القصوى و هو الذي لا يتجاوز بحرانه الرابع اى ينقضي فى الرابع او فيما دونه و حادون الغاية و هو الذي بحرانه السابع و حاد بقول مطاق و هو الذي ينتهي اما فى الرابع عشر او السابع عشر او العشرين و ما تأخر عن العشرين الى الاربعين يقال له حاد المزمن و يسمى حادا منتقلا ايضا لانتقاله من مراتب الامراض الحادة الى المزمنة هكذا يستفاد من شرح القانونجة و بحر الجواهر • و فى موضع من بحر الجواهر ان الحاد بقول مطلق ما من شأنه الانقضاء فى اربعة عشر و القليل الحدة ما ينقضي فيما بعد ذلك الى سبعة و عشرين يوما و حاد المزمنات ما ينقضي فيما بعد ذلك الى اربعين يوما و فى الانسراخي فى مبحث البحران اذا لم يتبين امر المرض الى الرابع و العشرين من مرضه يقال له مزمن اصطلاحا ثم اذا تبين الى الاربعين يشبه الحاد و يطلق عليها الحاد مجازا و اذا جاوز الاربعين يقال له مزمن و لا يقال له حاد اصلا انتهى •

المرض العام هو تفرق الاتصال كما مر •

المرض الخاص فى امراض العين على ما هو مصطلح عليه ماله اسم خاص و علامة خاصة و علاج خاص كالسرطان

فانه اذا مرض للعين لزمته اعراض لا تليزمه عند عروضة لسائر الاعضاء مثل الوجع و امتداد العروق و اى المعنى

للفوق ما يختص بعضو لا يشاركه فيه غيره كالزرق و الماء بالعنبية و الشركي ما يكون مشتركا بينه و بين غيره كالورم •

المرض المهباج هو الذي موادة شديد التحرك من عضو الى آخر •

المرض الكاهني • المرض المؤمن • المرض المسلم ( ١٣٣٣ ) • المرض المتعدي • المرض المتوارث • المرض الفصلي  
المرض الجزئي • المرض البحراني • المرض القصري • المرض الطاري • المرض المتغير • المتاع • التمتع • المتعة

المرض الكاهني هو الموضع سمي به لأن الكهنة كانوا يعالجونه بالكهانة •

المرض المؤمن هو الذي فيه امان من امراض أخرى •

المرض المسلم هو الذي لا مانع فيه لتدبير الصواب ومن الامراض ما يمنع ذلك مثل ان يكون  
مداع ونزلة فتعارض النزلة المداع في واجب من التدبير •

المرض المتعدي هو الذي يتعدى من شخص الى آخر بالمجاورة كالجدام •

المرض المتوارث هو الذي يوارث من الابوين الى الاولاد كالبرص والجدام •

المرض الفصلي هو ما يختص حدوثه بفصل من الفصول •

المرض الجزئي هو الذي يسهل علاجه و المرض الكلي بخلافه •

المرض البحراني هو الحادث بسبب الانتقال في البحران •

المرض القصري هو الذي يقصر فيها المواد و تحدثس تحت المعام بسبب البرد •

المرض الطاري على نوعين عام و هو الذي لا يختص بقبيلة وبذاهية ويسمى وبائيا وخاص  
وهو ما يختص باحداهما ويسمى وافدا و هو الذي يفد اسبابه على افق ما فدم اهله بمرض ما هذا  
كله من بحر الجواهر •

المرض المتغير هو الذي يحدث قليلا قليلا و يزول قليلا قليلا كذا في الاقصرائي •

فصل العين المهمة • المتاع بالفتح و تخفيف المثناة الفوتانية لغة كل ما ينفع به من عرض

الدنيا قليلها و كثيرها كذا ذكر ابن الاثير فيكون ما سوى الحجرتن متاعا وعرفا كل ما يلبدسه الناس ويدسطه  
كما في العمادي هكذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة •

التمتع لغة اجمع بين الحج و العمرة باحرامين كذا في جامع الرموز • و في البرجندي التمتع ماخوذ  
من المتاع اي النفع الحاضر • و في الشريعة هو الرفق باداء الحج و العمرة مع تقديم العمرة في اشهر الحج  
في سفر واحد من غير ان يلم بينهما باهله الماما صحيحا و ذلك بان يرجع الى اهله حالا عند الشيوخ  
و عند محمد ليس من ضرورة صحة الامام كونه حالا انتهى •

المتعة بالضم اسم من التمتع و قيل ماخوذ من المتاع و المراد بها في قول الفقهاء ان تزوج رجل  
و لم يسم للمرأة مهرا يجب عليه المتعة و هي الدرع و الخمار و الملحفة يعنى چادر و لا تزد على نصف  
مهر مثلها و لا تنقص من خمسة دراهم و يعتبر حالها في اليسار و الاعسار فان كانت من السفلة فمن  
الكرياس و من الوسطى فمن القزد و من مرتفعة الحال فمن الابرسم و قيل يعتبر حاله و هو اصح كما في  
المضمرات و افضل المتعة خادم كذا في جامع الرموز و غيره و نكاح المتعة يجيى في لفظ النكاح في فصل  
الحاء المهمة من باب النون •

**المعية** أقسامها على قياس أقسام التقدم والقاخر وقد سبق في فصل الميم من باب القاف •  
**المنع** بالفتح يطلق على الطرد كما سبق في فصل الدال من باب الطاء المهملتين وعلى المناقضة  
و يسمى نقضا تفصيلا وهو عبارة عن منع مقدمة معيضة من مقدمات الدليل سواء كان المنع بدور  
الصند و يسمى منعا مجردا أو مع الصند وينبغي أن يذكر المنع على وجه الإنكار وطلب الدليل لا على  
وجه الدعوى وإقامة الحجة وعلى ما يعم المنع التفصيلي في العضدي وحواشي المراد بالمنع في قولهم  
مرجع جميع الاعتراضات إلى المنع والمعارضة ما يعم ذلك كله أي المنع تفصيلا واجمالا •

**المنع** عند النكاح اسم لغير المنصرف •

**مانعة الجمع** ومانعة الخلو فمانعة الجمع تطلق عند المنطقيين على ثلاثة معان الأول قضية شرطية  
منفصلة حكم فيها بالتذاني في الصدق فقط أي بعدم التذاني في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب  
وبهذا المعنى يقال المنفصلة ثلاثة أقسام حقيقية ومانعة الجمع ومانعة الخلو الثاني شرطية منفصلة حكم  
فيها بالتذاني في الصدق فقط أي لم يحكم البتة في جانب الكذب بشيء من التذاني وعدمه الثالث  
شرطية منفصلة حكم فيها بالتذاني في الصدق مطلقا أي سواء حكم في جانب الكذب بالتذاني أو عدمه أو  
لم يحكم بشيء من التذاني وعدمه فهي بالمعنى الأول مشروطة بالحكم بعدم التذاني في الكذب وبالمعنى الثاني  
مجردة عن ذلك لكنها مشروطة بعدم الحكم بالتذاني في الكذب وعدمه وبالمعنى الثالث مجردة من هذين  
الأمرين فالمعنى الأول اخص من الثاني والثاني من الثالث • ومانعة الخلو أيضا تطلق عندهم على  
ثلاثة معان الأول شرطية منفصلة حكم فيها بالتذاني في الكذب فقط أي بعدم التذاني في الصدق فتعادل  
الحقيقية ومانعة الجمع الثاني شرطية منفصلة حكم فيها بالتذاني في الكذب فقط أي لم يحكم في جانب  
الصدق بشيء من التذاني وعدمه الثالث شرطية منفصلة حكم فيها بالتذاني في الكذب مطلقا أي سواء  
حكم فيها في جانب الصدق بالتذاني أو بعدمه أو لم يحكم بشيء منهما فالمعنى الأول اخص من الثاني  
و الثاني من الثالث على قياس مانعة الجمع فكل من مانعة الجمع ومانعة الخلو بالمعنيين الأخيرين اعم  
من الحقيقية باعتبار المواد وبالمعنى الثالث خاصة اعم منها باعتبار المفهوم أيضا هكذا يستفاد من تحقيق  
المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي وفي تكملة الحاشية الجلالية أن المعنى الثاني لمانعة الجمع هو ما  
حكم فيها بالتذاني في الصدق فقط أي لم يحكم فيها بالتذاني في الكذب سواء حكم بعدم التذاني فيه أو لم يحكم  
بشيء منهما ومانعة الخلو ما حكم فيها بالتذاني في الكذب فقط أي لم يحكم بالتذاني في الصدق سواء  
حكم بعدم التذاني فيه أو لم يحكم بشيء منهما وذكر الخليل في حاشية القطبي أعلم أن كلمة منقط في  
تعريف مانعة الجمع تحتل ثلاثة معان الأول أن لا يكون في الجانب الآخر حكم أصلا أي لا بالتذاني ولا بعدم  
التذاني والثاني أن لا يكون في الجانب الآخر حكم بالتذاني سواء حكم بعدم التذاني أو لا والثالث أن يكون



في الجانب الآخر حكم بعدم التنافي وقص عليه ممانعة الخلو انتهى • فعلى هذا قولهم ما حكم فيها بالتنافي في الصدق مطلقا معنى رابع لممانعة الجمع وقولهم ما حكم فيها بالتنافي في الكذب مطلقا معنى رابع لممانعة الخلو •

**الممانعة** هي قد تطلق على النقض التفصيلي قال في نور الأنوار شرح المنار الممانعة عدم قبول السائل مقدمات دليل المستدل كلها أو بعضها على التعيين والتفصيل وهي أربعة استقراء لأنها إما في نفس الوصف المدعى عليه أو في صلاح ذلك الحكم مع وجوده أي يقول لأنسلم أن هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا أو في نفس الحكم أو في نسبة الحكم إليه انتهى وقد تطلق على ما يعم النقض الإجمالي والتفصيلي على ما يدل عليه كلام التلويح حيث قال فالحاصل أن قدح المعترض إما أن يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل أو في المدلول والأول إما أن يكون يمنع شيئا من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمنوع أما مقدمة معينة مع ذكر السند أو بدونه ويسمى مناقضة وأما مقدمة لا بعينها وهو النقض والإيه يشير كلام معدن الغرائب حيث قال الممانعة منع السائل عن قبول ما أوجبه المعلن من غير دليل إلى آخره هكذا في شرح الحسامي •

**الامتناع** هو عدم الوجوب وعدم الامكان والممتنع ما ليس بواجب ولا ممكن ويجبى مستوفى في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو •

**الممتنع** نذر نحو بيان غير منصرف راگویند و نذر بلغا انصت كه ربط چند مصراع طاق چنان كند كه بجهت اتمام ان مصراع دیگر نبشتن ممكن نبود مثاله • شعره دست و دل معشوقه دست و دل من • اب و گل محبوبه اب و گل من • این هست مرا تنگ مرا و راست فراخ • ابد الدهر چهارم مصراع گفتن ممكن نیست نه از روی تنگی قافیه و دشواری بلکه از جهت ارتباط نظم كذا في جامع الصنائع •

**فصل القاف • المحقق** بالحاء المهملة نذر صوفيه مذاهب وجود عبد است در ذات حق و يجبى في لفظ المحو في فصل الواو •

**المحاق** بضم الميم مأخوذ من محقه الحراي احرقه و اما العرب فتسمي ثلث ليال من آخر الشهر محاقا لما انه لا يرى في تلك الليالي قدر يعتد به من القمر و مصطلح اهل الهيئة انه هو خلو ما يواجهنا من القمر من النور الواقع عليه من الشمس سواء كان الحيلولة الارض بينهما كما في الخسوف أو لم يكن فيشتمل حالة القمر عند الخسوف وهذا هو المشهور و ظاهر كلام التحفة ان المحاق لا يطلق على حالة القمر في وقت الخسوف هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

**فصل الكاف • الملك** بالكسر و سكون اللام عند الحكماء هو هيئة تعرض للشيء بحسب ما يحيط به و ينتقل بانتقاله و يسمى بالجدة بكسر الجيم و تخفيف الدال و بالقنية أيضا كما في بحر الجواهر

وبالقيد الاخير خرج المكان الى الاين المتعلق بالمكان فانه وان كان هيئة عرضية للشئ بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا يفتقل بانتقال المتمكن وما يحيط به اعم من ان يكون طبيعيا كالاهاب المهرة مثلا او لا يكون طبيعيا كالقميص للانسان ومن ان يكون محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او بالبعض كالخاتم الاصبع وفي المباحث المشرقية ان الملك عبارة عن نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه و ينتقل بانتقاله فجعل الملك نفس النسبة والحق انه تسامح والمراد انه امر نسبي حاصل للجسم بسبب حاصر لان نسبة المحصورة و الحاصرة مستويان فجعل احدهما مقواة دون الاخرى تحكم و الوجدان ايضا شاهد بان التعمم مثلا حالة بسبب الاحاطة المخصوصة لا نفس احاطة العمامة كذا في شرح المواقف و حاشيته المولوي عبد الحكيم .

**الملك** بفتح تين مقلوب مالم صفة مشبهة من اللوكة بمعنى الرسالة فاصل ملك ملاك حذفت الهمزة بعد نقل حركتها الى ما قبلها طلبا للمخفة لكثرة استعماله والملائكة جمع ملاك على الاصل كالشمائل جمع شمال و التاء للتانيث اى لتأكيد تانيث الجماعة هكذا في البيضاوي و حواشيه في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة واذ قال ربك الملائكة اني جاعل في الارض خليفة وفي التفسير الكبير هذا اختلاف العقلاء في ماهية الملائكة و حقيقتهم وطريق ضبط المذهب ان يقال الملائكة لابد ان تكون ذوات موجودة قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات اما ان تكون متحركة اولا اما الاول وهو ان الملائكة ذوات متحركة فهذه اقوال القول الاول انها اجسام هوائية لطيفة تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السموات وهذا قول اكثر المسلمين وفي شرح المقاصد الملائكة اجسام نورانية خيرة والجن اجسام لطيفة هوائية منقسمة الى الخيرة والشريرة والشياطين اجسام نارية شريرة وقيل تركيب الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الا ان الغالب في كل واحد ما ذكر وكون النار والهواء في غاية اللطافة كانت الملائكة والجن والشياطين يحدث يدخلون المنافذ والمضايق حتى جوف الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكنسوا من الممتزجات الاحر التي تغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس وغيره من الحيوانات انتهى ثم قال في التفسير الكبير والقول الثاني قول طائفة من عبدة الاوثان وهوان الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانساح فانها بزعمهم احياء ناطقة وان المسعادات منها ملائكة الرحمة والمنكسات منها هي ملائكة العذاب والقول الثالث قول معظم المجوس والثنوية وهوان هذا العالم مركب من اصلين الذين هما النور والظلمة وهما في الحقيقة جوهران شفافان حساسان مختاران قادران متضادا النفس والصوره مختلفا الفعل والتدبير فجوهر النور فاضل خبير تقي طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر و يدفع ولا يملح ويحيي ولا يبلي وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل لولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيئ وجوهر الظلمة لم يزل لولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفه لا على سبيل التناكح واما الثاني وهو ان ملائكة

ذوات قائمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا اجسام فهذه قولان الاول قول طوائف من المصاري وهو ان الملائكة في الحقيقة هي الانفس الناطقة بذواتها المفارقة لبدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة و ان كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين والقول الثاني قول الفلاسفة وهي انها جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة فانها بالماهية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية و انها اكمل قوة منها واكثر علما منها و انها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منهما ماهي بالنسبة الى اجرام الافلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا ومنهما ماهي اعلى شأنا من تدبير اجرام الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبة ومشتغلة بطاعته وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا لناطقه فهذان القسمان من الملائكة قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ومنهم من اثبت انواعا أخرى من الملائكة وهي الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم ثم ان مدبرات هذا العالم ان كانت خيرات فهم الملائكة و ان كانت شريرة فهم الشياطين انتهى كلامه وفي العيني شرح صحيح البخاري قالت الفلاسفة الملائكة جواهر مجردة فمنهم من هو مستغرق في معرفة الله فمنهم الملائكة المقربون ومنهم مدبرات العالم اذا كانت خيرات فمنهم الملائكة الارضية وان كانت شريرة فهم الشياطين انتهى كلامه وفي تهذيب الكلام ان الحكماء ذهبوا الى ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية انتهى و يسمى الملائكة بالارواح ايضا وقد سبق في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الغاء وفي لفظ الجهن في فصل الفون من باب الجيم واعلم ان اصناف الملائكة كثيرة منها حملة العرش ومنها الحامون حول العرش ومنها اكابر الملائكة فمنهم جبرئيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل ومنها ملائكة الجنة ومنها ملائكة النار واسماء جعلتهم الزبانية ورئيسهم مالك ومنها كتبة الاعمال ومنها الموكلون ابني ادم وهو في قوله تعالى وان عليكم لحاظين كراما كاتبين الآية ومنها الملائكة لموكلون باحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله تعالى والصافات صفا وبقوله تعالى والذاريات ذروا الى قوله تعالى فالمقصود امرأ وبقوله تعالى والنازعات غرقا وعن ابن عباس قال ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجرة فاذا اصاب باحدكم عجرة بارض فلاة فتنادوا اعينوا عباد الله ورحمكم الله كذا في التفسير الكبير ومنهم الكرديون والروحانيون وخزنة الكرسي والصفرة والبرقة ودر نواع البسط ميكوند ملائكة دو نريفند يكي علوي ديگري سفلي پس آنچه علوي است انرا موكل گویند و آنچه سفلي ست انرا اعوان و ارواح و روحاني گویند \*

الملكة تطلق على كيفية راسخة في المحل اى متعسر الزوال او متعذرة و يقابلها الحالة وقد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة و تطلق على مقابل العدم ايضا وقد سبق في لفظ التقابل في فصل اللام من باب القاف \*

**الملكوت** بفتحين صيغة المبالغة بمعنى الملك و الملك هو التصرف الصحيح بالاستعلاء و هى في اصطلاح الصوفية تطلق على الصفات مطلقا و قد تختص بالاطلاق على الصفات الالهية اما اطلاقه على الصفات فلان الله تعالى له في كل شىء ملكوت لتصرفه بالصفات في كل ميد و حي و الصفات وسائط التصرف و روابط الداليف بين الاسماء و الاعمال كاللطف و القهر المتوسطين بين اللطيف و الملطوف و القهار و المقهور و تسمى تلك الصفات لهذه الجهة ملكوتا و بين كل مربوب و ربه نسبة مخصوصة هى ملكوته الذي بيد الملك الجبار يتصرف فيه بتوسطه و اما تخصيصه بالاطلاق على الصفات الالهية فلان الملكوت و ان كان ثابتا في القوى الروحانية و النفسانية و الطبيعية اللواتي هن روابط التصرف في الكون لكنه اما كان احق بالصفات الازلية و انها الملكوت الاعلى و ما سواه فهو الملكوت الادنى خص اي الملكوت بالصفات الالهية اعلم انه مما يوهب في هذا العالم الدنياوي للواصلين اليه التصرف في الملكوت الادنى بنزع الخوص من الاجسام و ابدانها خواص اخرو هو اهل خوارق العادات و المعجزات و ارباب هذا التصرف على درجات فمنهم من وهب له التصرف في ملكوت العناصر فقط كتصرف ابراهيم عليه السلام في ملكوت النار بالتبريد و تصرف موسى عليه السلام في ملكوت الماء و الارض بالشق و التفجير و تصرف سليمان عليه السلام في ملكوت الهواء بالتسخير و منهم من وهب له التصرف في ملكوت السماء ايضا كتصرف نبينا عليه السلام في ملكوت القمر بالشق و منهم من يطول اهم بسط الازمنة و الامكنة فيظهر منهم في لمحة تصرفات و اثار لم تحصل لغيرهم الا في مدة طويلة و بالجملة فالملكوت هو الصفات مطلقا و تخصيصه بالاطلاق على الصفات الالهية من قبيل اطلاق المطلق على الفرد الكامل هكذا يستفاد من شرح القصيدة الفارسية في ذكر العوالم و قد سبق ايضا في لفظ العالم و قد يطلق الملكوت على عالم المثال ايضا و هو الاشياء الكونية المركبة اللطيفة الغير انقابلة للتجزى و التبعض و الخرق و الالتيام و هى حاوية للنفوس السماوية و البشرية كما في التحفة المرسلة و شرح المثنوي و در كشف اللغات ميگوید ملکوت در اصطلاح صوفيه عالم ارواح و عالم غيب و عالم معنی را گویند انتهى كلامه و در لفظ لاهوت بیان نموده و نیز مرتبه صفات را جبروت خوانند و مرتبه اسماء را ملکوت نامند و در لطائف اللغات ميگوید ملک بالضم در لغت ماموی الله از ممکنات موجوده و معدومه و مقدوره و در اصطلاح صوفيه از عالم شهادت عبارت است چنانچه ملکوت از عالم غیب و جبروت از عالم انوار و لاهوت ذات حق کذا في شرح الاصطلاحات الصوفية و عالم الملك عالم الاجسام و الاعراض و يسمى بعالم الشهادة و في الانسان الكامل في الباب التامع و الثلثين كل شىء الوجود ينقسم بين ثلثة اقسام قسم ظاهر و يسمى بالملك و قسم باطن و يسمى بالملكوت و القسم الثالث هو المنزلة عن القسم الملكي و الملكوتي فهو قسم الجبروتي الالهى المعبر عنه بالثلاث الاحير بلسان الإشارة كما وقع في قوله عليه الصلوة و السلام ان الله ينزل في الثلث الاخير من كل ليلة الى سماء الدنيا فيقول هل هل الحديث و معناه مفصل مذكور فيه •

## فصل اللام \* المثل بفتح الميم و الذاء المثلثة في الاصل بمعنى النظير ثم نقل منه الى القول

العائري الفاشي الممثل بمضره وبمورده والمراد بالموارد الحالة الاصلية التي ورد فيها الكلام وبالمضرب الحالة المشبهة بها التي اريد بالكلام وهو من المجاز المركب بل لغزو استعمال المجاز المركب بكونه على سبيل الاستعارة سمي بالممثل ثم انه لا تغير الحاظ الامثال تذكيرا وتانيثا وافرادا وتنذية وجمعا بل انما ينظر الى مورد المثل مثلا اذا طلب رجل شيئا ضيعة قبل ذلك تقول له ضيعة اللبن بالصيف بكسرتاء الخطاب لان لمثل قد ورد في امرأة وذاك لان الاستعارة يجب ان يكون لفظ المشبه به المستعمل في المشبه فلو تطرق تغير الى الامثال لما كان لفظ المشبه به بعينه فلا يكون استعارة فلا يكون مثلا و تحقيق ذلك ان المستعار يجب ان يكون اللفظ الذي هو حق المشبه به اخذ منه عارية للمشبه فلو وقع فيه تغيير اما كان هو اللفظ الذي يختص المشبه به فلا يكون اخذ منه عارية ويذغني ان لا يلتبس عليك الفرق بين المثل و الاشارة الى المثل كما في ضيعة على صيغة امتكلم فانه ماخوذ من المثل و اشارة اليه فلا ينتقض به الحكم لعدم تغير الامثال والامثال تأثير عجيب في الادب و تقرير غريب لمعانيها في الالهام وكون المثل مما يده غرابة استعير لفظه للحال او الصفة او القصة اذا كان لها شان عجيب و نوع غرابة كقوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوفد نارا اي حاتم العجيب الشأن و كقوله و له المثل الاعلى اي الصفة العجيبة و كقوله مثل الجنة التي وعد المتقون اي فيما قصصنا عليكم من العجائب قصة الجنة العجيبة هكذا من المطول و حاشيته لابي القاسم و الاطول \* فائدة \* في الاتقان امثال القران قسما ظاهرا مصرح به كقوله و مثلهم كمثل الذي استوفد نارا الآيات ضرب فيها المماثلين مثلين مثلا بالذوار مثلا بالمطرو كما قال انه ارودي سمعت ابا إسحق ابراهيم بن مضارب بن ابراهيم يقول سمعت ابي يقول سألت الحسين بن الفضل قلت انك تخرج امثال العرب و العجم من القران فهل تجد في كتاب الله خيرا لا امور او سطها قال نعم في اربعة مواضع فواء الفارض و لا بكر عوان بين ذلك و قوله و الذين اذا انفقا و لم يسرفوا و لم يفتروا و كان بين ذلك قواما و قوله و لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك و لا تبسطها كل البسط و قوله و لا تجهر بصلاتك آية قلت فهل تجد فيه من جهل شيئا عاده قال نعم في موضعين بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و ان لم يتدوا به فسيقولون هذا اهلك قديم قلت فهل تجد فيه لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين قال هل امثلكم عليه الا كما امثلكم على اخيه من قبل قلت فهل تجد فيه قولهم لا تلد الحية الا الحية قال و لا يلدوا الا فاجرا كفارا \* و در مجمع الصنابع گوید ارسال المثل نزد شعرا انست كه در هر بيتی شاعر مثالی ارد مثاله \* بيت \*  
نكشد اب خصم آتش تو \* نكشد تاب مهر مبرق مار \* مثال ديگر \* بيت \* بزرگي بايدت بخشندگی كن \*  
كه تا دانه نيفشاني نرويد \* و ارسال المثلين عبارت است از آوردن دو مثل در هر بيتي مثاله \* بيت \*  
نصیحت همه عالم چو باد در قفس است \* بگوش مردم نادان چو اب در غربال \*

المثال بالكسر يطلق على الجزئي الذي يذكر لايضاح القاعدة و ايضا له الى فهم المستفيد كما يقال



الفاعل كذا ومثاله زيد في ضرب زيد وهو اعم من الشاهد وهو الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة يعني ان المثال جزئي لموضوع القاعدة يصلح لان يذكر لايضاح القاعدة والشاهد جزئي لموضوع القاعدة يصلح لان يذكر لاثبات القاعدة والظاهر ان الشاهد كالمثال لا يخص بالكلام العربي فما قال المحقق التفتازاني من وجوب كون الشواهد من التنزيل او من كلام البلغاء ففيه خفاء كذا في الاطول فالعمومية بالنظر الى ذاتيهما فان كلما يصلح شاهدا يصلح مثالا بدون العكس وكذا بالنظر الى الغرض المعتبر في تعويليهما فان كل شئ يصلح لاثبات يصلح لايضاح بدون العكس ولولم يعتبر الصلوح لاثبات والصلوح لايضاح لم يكن الامر كذلك فان العمومية حينئذ وان تحققت بالنظر الى ذاتيهما لكن بالنظر الى الغرض لا تتحقق بل يكونان بالنظر الى الغرض متباينين تبايذا كلياً او جزئياً وذلك لانه لو اشترط في كل منهما ان لا يقصد به الغرض المقصود من الآخر مع ما قصد منه يتحقق التباين الكلي لكن يكون الجزئي الذي يقصد منه الاثبات و الايضاح واسطة و ان لم يشترط كما هو الظاهر يتحقق التباين الجزئي وهو العموم من وجه اعلم ان الشاهد يجب ان يكون ناصباً يستشهد به ولا يكون محتملاً لغيره بخلاف المثال فانه يكفي كونه محتملاً لما اورد لتوضيحه هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم والجلبي في حاشية المطول في الخطبة • فائدة • الفرق بين المثال والنظير ان مثال الشئ لابد ان يكون جزئياً من جزئيات ذلك الشئ ونظير الشئ ما يكون مشاركاً له اي لذلك الشئ في الامر المقصود منه و يكونان اي النظير وذلك الشئ جزئيين مندرجين تحت شئ آخر فقولنا تعالى لا ريب فيه مثال لتنزيل وجود الشئ منزلة عدمه اعتماداً على ما يزيله فان المرتابين في كون القرآن كلام الله و كتابه وان كانوا اكثر من ان يحصى لكن لما كان معهم ما يزيل ريبهم اذا تأملوا فيه جعل الله ريبهم كلاً ريب نصح نفي الريب بالكلمة حينئذ ونظير لتنزيل الانكار منزلة عدمه يعني قد بنزل الانكار منزلة عدم الانكار تعويلاً على ما يزيله كما جعل الريب بناء على ما يزيله كلاً ريب فجعل الانكار كلاً نكارة قوله تعالى لا ريب فيه جزئيان مندرجان تحت جعل وجود الشئ وعدمه وبالجمله ونظير الشئ ما يكون مشابهاً له في امر وقد يطلق النظير على المثال مسامحة ولكن اذا قوبل بالمثال بان يقال هذا نظيره لامثال له مثلاً لا يراد به المثال بل يراد به انه نظير له اي شبيه له هكذا ذكر ابو القاسم والجلبي في حاشية المطول في باب الاسناد في بحث اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر وفي بعض شروح هداية النحو المثال هو الجزئي الذي يذكر لايضاح القاعدة وقيل هو تحقيق الكلي بواحد من جزئياته والفرق بين المثال والنظير ان النظير طبعي والمثال روحاني والنظير يوجد في آلات الحواس لان ادراكاتها طبيعية والمثال يوجد في العقل والحواس لان ادراكاتها روحانية انتهى • والمثال عند الصنفين لفظ تكون فاعداً واواً ويسمى مثلاً وادياً كوعده اوياء ويسمى مثلاً ايائياً كيمسرو قد يراد به الصيغة يقال امثلة الماضي وامثلة المضارع • ومثال در امطلاح صوفيه صديقت است و نزد يك اهل شرع غير است و بعضي گویند نه عين است و نه غیر و بعضي فرق کرده اند یعنی

در مثل بنوعی مشابهت ثابت میشود اما در مثال شبه قام باید زیاده کثرت حروف دلالت بر کثرت معنی دارد و قیل علی العکس • و عالم مثال بالاتر از عالم شهادت است و فروتر از عالم ارواح و عالم شهادت سایه عالم مثال است و او سایه عالم ارواح و آنچه درون عالم است ان همه در عالم مثال است و انرا عالم نفوس نیز گویند و در خواب چیزیکه دیده میشود انرا صور عالم مثال گویند کذا فی کشف اللغات و قد مر فی لفظ الملکوت فی فصل الکاف معنی اخر بعالم المثال و نیز در کشف اللغات میگوید مثال مطلق عالم ارواح را گویند و مثال مقید عالم خیال را نامند •

**المثل** بالكسر و السكون عند الحكماء هو المشارك للشيء في تمام الماهية قالوا التماثل والمماثلة اتحاد الشئین فی النوع ای فی تمام الماهية فاذا قیل هما متماثلان او مثلان او مماثلان كان المعنى انهما متفقان فی تمام الماهية فكل اثنین ان اشترکا فی تمام الماهية فهما المثلان وان ام يشترکا فهما المتخالفان وكذا عند بعض المتكلمين حديث قال فی شرح الطوائع حقیقته تعالى لا تماثل غیره ای لا يكون مشاركا لغيره فی تمام الماهية و فی شرح المواقف الله تعالى منزوعة عن المثل ای المشارك فی تمام الماهية وقال بعضهم كالا شعرة التماثل هو الاتحاد فی جميع الصفات النفسية وهی التي لا تحتاج فی توصیف الشئ بها الى ملاحظة امر زائد عليها كالانسانية والحقیقة والوجود والشیئة للانسان وقال مثبتوا لحال الصفات النفسية ما لا یصح توهم ارتفاعها عن موصوفها و یجیب ذكرها فی محلها فالمثلان و المتماثلان هما لموجودان المشتركان فی جميع الصفات النفسية و يلزم من تلك المشاركة المشاركة فیما یجب و يمكن و یمتنع و لذلك یقال المثلان هما الموجودان اللذان یشارك كل منهما الآخر فیما یجب له و يمكن و یمتنع ای بالنظر الى ذاتیهما فلا یرد ان الصفات منحصرة فی الاقسام الثلاثة فیلزم هذه اشترک المذاہین فی جميع الصفات سواء كانت نفسية او لا فیرتفع التعدد عنهما و قد یقال بعبارة اخرى المثلان ما یسند احد هما مسد الآخر فی الاحکام الواجبة و الجائزة و الممتنعة ای بالنظر الى ذاتیهما و تلازم التعاريف الثلاثة ظاهر بالتأمل تم لما كانت الصفة النفسية ما یعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد علی الذات فالتماثل ایضا من الصفات النفسية لانه امر ذاتي لیخص معلا بامر زائد عليها و اما عند مثبتی الاحوال مذا كالتقاضي ففیه تردد ان قال تارة انه زائد علی الصفات النفسية و یخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا یكون من الاحوال اللازمة التي تنحصر الصفات النفسية فیها و قال تارة اخرى انه غیر زائد و یكفي فی اتصاف الشئ بالتماثل تقدير الغير فیکون الشئ حال انفراد فی الوجود متصفا بالتماثل غیر خال عنه ثم اید هذا بان صفات الاجزاس لا تعلل بالغير اتفاقا فلا یكون التماثل موقونا علی وجود الغير تحقیقا و اما تقديرا فلا یضر ثم من الذم من ینفی التماثل لان الشئین ان اشترکا من كل وجه فلا تعدد فضلا عن التماثل و ان اختلفا من وجه فلا تماثل و الجواب منع الشرطية الثانية ان قد یختلفان بغير الصفة النفسية و قال جمهور المعتزلة المثلان هما المتشاركان فی اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان فی

الخصيص دون العام فمحال وان ارادوا اشتراكهما في الاخص والاعم جميعا فما ذكر سابقا اصرح من هذا ولهم ان يقولوا الاشتراك في اعم وان كان لازما منه لكنه خارج عن مفهوم التماثل ان مداره على الاشتراك في الاخص فقيده الاخص ليس احترازاً بل لتحقيق المهمة ويرد عليهم ان التماثل المثلين اما واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف فلا يعلل على رآئهم ان من قواعدهم ان الصفة الواجبة يتمتع تعليلاً فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات الجنس لاقتضائه كونه معللاً بالاخص اولا يكون واجب الحصول فيجوز حينئذ كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى و قال المنجار من المعارضة امثلا هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السالبة لا يوجب التماثل ويلزمه تماثل السواد والبياض لاشتراكهما في صفات ثبوتية كالعرضية والمونية والحدوث وكذا مماثلة الرب للمربوب ان يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية اعلم ان المتشاركين في بعض الصفات النفسية او غيرها لهم تردد وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة معنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي القلاسي من الاشاعة لامانع من ذلك في الاحداث معنى ولفظا ان لم يرد التماثل في غير ما منع فيه الاشتراك حتى صرح القلاسي بان كل مشتركين في الحدوث متماثلان في الحدوث وعليه يحمل قول المنجار فلا مماثل عنده للحدوث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى والنزاع في اطلاق التماثل للحدوث عليه تعالى وماخذ الاطلاق السمع فللمنجار ان يلزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه وان يلزم في السواد والبياض معنى ولفظا \* فائدة \* كل متماثلين فانهما لا يجتمعان في محل واليه ذهب الشبني الاسعري ومنعه المعارضة واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شذوذة منهم فانهم قالوا لا يجتمع الحدوثان المتماثلتان في محل وان شئت التفصيل فارجع الى شرح المواقف وحاشيته للمولوي عند الحكيم \*

**المثلي** المنسوب الى المثل بالكسر وهو عند الفقهاء ما يوجد له مثل في الاسواق لا تفاوت بين اجزائه يعتمد به كالمكيل والموزون والعددي. المتقارب كالجوز والبيض والبدنجان والجر والمين وغير المثلي بخلافه كالحيوانات والعروض والعقار والعددي المتفاوت ويسمى بالقبضي ايضا وبالعين ايضا كما يصمى المثلي بالدين كما وقع في شروح مختصر الوتاية في كتاب الشفعة والاجارة والغصب وليس المراد بالكيلي والوزني والعددي ما يكال او يوزن او يعدد عند البيع بل ما يكون مقابلته بالثمن مبنيا على الكيل او الوزن او العدد ولا يختلف بالصنعة فانه اذا قيل هذا الشيء فغير بدرهم او من بدرهم او عشرة بدرهم فانما يقال اذا لم يكن فيه تفاوت و اذا لم يكن فيه تفاوت كان مثليا واما قلنا ولا يختلف بالصنعة حتى لو اختلف كالقمصة والقدر لا يكون مثليا ثم ما لا يختلف بالصنعة اما غير مصنوع او مصنوع لا يختلف كالدراهم والدنانير والغلوس فكل ذلك مثلي و اذا عرفت هذا عرفت حكم المصنوعات فكل ما يقال يباع من

هذا الثوب ذراع بكذا فهذا إنما يقال فيما لا يكون فيه تفاوت وهو ما يجوز فيه السلم فإنه يعرف بهيان طوله وعرضه و رقعته أي جوهره و قد فصل الفقهاء المثلثات وذوات القيم ولا احتياج إلى ذلك فما يوجد له مثل في الأسواق لا تفاوت يعتمد به تمثلي وما ليس كذلك فمن ذوات القيم كذا في شرح الوقاية في كتابه الغصب فعلى هذا يكون اللحم مثليا مع أنه عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى قيمي في الصحيح كما في الخزانة وكذا التراب والصابون والسكنجيين ينبغي أن تكون من ذوات الأمثال مع أنها من ذوات القيم على ما في جامع الرموز وعند زفر العدديات كلها من ذوات القيم وفي الفصول العمادية أن العددي المتقارب وكلما يكال أو يوزن وليس في تبعيه مضرة فهو مثلي وقال الإمام أبو اليسر ليس كل مكيل ولا موزن مثليا إنما المثلي ما يكون متقاربا وما يكون متفاوتا فليس بمثلي والمكيلات والموزونات والعدديات حواء والذريعات يجب أن تكون كذلك وفي المحيط جعل الذريعات من ذوات القيم وأعلم أن في تفاصيل المثلثات اختلافات كثيرة تطلب من المطولات كذا في البرجندي •

**التمثيل** والمماثلة عند المحاسبين كون العددين متساويين وكل من العددين يسمى متماثلا وعند الحكماء والمتكلمين ما قد عرفت في لفظ المثل بالكسر والمماثلة عند أهل البديع تطلق على قسم من الموازنة والتمثيل عندهم قسم من السجع ويجيء في فصل الذن من باب الوار •

**التمثيل** كالتصريف هو عند المنطقيين إثبات حكم في جزئي لذبوت في جزئي اخر لمعنى مشترك بينهما مؤثر في ذلك الحكم والمراد بالجزئي الجزئي الإضافي والظاهر أن يقال إثبات حكم لآخر لذبوت في آخر لعل مشتركة بينهما وكلا التعريفين أيضا خاليين عن التسامح لأنهما تعريفان له بالآخر المترتب عليه والتحقيق أن يقال التمثيل هو المؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لجزئي في علة حكم ليثبت ذلك في ذلك الجزئي ويسميه الفقهاء قياسا والجزئي الأول فرعا والثاني أصلا والمشارك علة وجامعا كما يقال العالم مؤلف فهو حادث كالبيت وأعلم أن القوم قسموا التمثيل إلى تمثيل قطعي يفيد اليقين وإلى غير قطعي يفيد الظن والظاهر من التمثيل في مقابلة القياس هو الثاني إذ الأول يرجع إلى القياس قطعا فينبغي على هذا أن يذكر في تعريفه قيد يخرج الأول ككون المشاركة المذكورة ظنية هكذا يستفاد من شروح الشمسية وتكملة الحاشية الجلالية وعند أهل البيان يطلق على معان الأول المجاز المركب المسمى بالمثل والتمثيل على سبيل الاستعارة أيضا وقد سبق في لفظ المجاز المركب في الزاء المعجمة من باب الجيم الثاني التشبيه ويشهد بذلك كلام الكشاف حيث يستعمل استعمال التشبيه الثالث قسم من التشبيه وهو التشبيه الذي وجهه منتزع من متعدد أصريين أو أمور كتشبيه الشمس بالمرأة في كلب الأشل والتشبيه في قوله تعالى مثل الذين حملوا الذنوب ثم لم يحملوها كمثل الحمار الآفة على ما مر في لفظ التشبيه هذا عند الجمهور • وعند الشيخ عبد القاهر هو التشبيه الذي وجهه عقلي منتزع من متعدد والمراد بالمثلي

ما لا يكون حسيًا على ما صرح به المحقق الشريف فيتناول الحقيقي أي الموجود في الخارج والاعتباري الذي يشتمل الفسببات والوهميات المحضة وعند السكاكي هو التشبيه الذي وجهه وصف غير حقيقي منتزع من متعدد والمراد بالحقيقي ما ليس اعتباريًا كما في تشبيه مثل يهود بمثل الخمار فان وجه الشبه وهو حرمان الانتفاع بأبلغ نافع مع الكد والتعب في استصحابه فهو وصف مركب من متعدد وليس حقيقي بل هو عائد إلى التوهم وهو المطابق لكلام المفتاح فمن قال مراد السكاكي بالحقيقي ما يقابل الإضافي فلم ينظر في كلام المفتاح أدنى نظر أما ان المراد غير الحقيقي في كل من الطرفين أو يكفي ان يكون كذلك في احد الطرفين فمالم يتضح لكن المتبادر الاول لانه العود الكامل فلا يحمل عليه مالم يصرف صارف هكذا ذكر صاحب الاطول فالتمثيل عند السكاكي اخص مطلقا من التمثيل عند الشيخ هو اخص مطالعا من التمثيل عند الجمهور فغير التمثيل عند الجمهور تشبيه لا يكون وجهه منتزعا من متعدد وعند الشيخ مالم ينتزع وجهه من متعدد أو كان وصفاً غير عقلي \* وعند السكاكي ما لا يكون وجهه منتزعا من متعدد أو كان وصفاً حقيقياً أعلم ان المحقق التقنازي جعل امثلة التمثيل جميع امثلة ذكرت في باب التشبيه لوجه الشبه المركب باقسامها من مركب الطرفين ومفردهما ومختافهما وخالفه السيد السند بدعوى ان التمثيل مخصوص بما طرفاه مركبان وادعى ان تعريفه بما وجهه منتزع من متعدد يتبادر منه المنتزع من متعدد في طرفي التشبيه لا المركب من متعدد هو اجزاءة والايقال مركبا من متعدد فخرج هذه ما ليس طرفاه مركبين فلم ينداول الا ما تركب طرفاه ورن بان حديث التبادر ممنوع واما احتبر الانتزاع على التركيب ايعلم ان السدار على التركيب الاعتباري والهيدة الانتراعية لاعلى التركيب الحقيقي وليتناول المركب من متعدد هو اجزاءة من متعدد في الطرف هكذا يستفاد من الاطول \*

**الممثل على صيغة اسم الفاعل** هو عند اهل الهذبة جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركزا لهما هو منطقة البروج وقطبيه فبقيد يحيط به سطحان متوازيان خرج الدواوير وبالقيد البانية خرج تلك الاطلس وفلك البروج والخارجة المراكز والمدير والمائل ويشتمل الجوزهر \* ويطلق الفلك الممثل ايضا على منطقة الفاك الممثل مجازا تسمية للحال باسم المحل واما تسميتها بالممثل فلكونها مماثلة لمنطقة البروج في القطبين والمحور والمركز ثم لما سميت هذه الدائرة أي المنطقة بالممثل اطلق الممثل على الفلك الذي هو محلها فالهالك الممثلة تطلق على الدوائر والاجرام الا ان الافلاك حقيقة في الاجرام مجاز في الدوائر الممثلة بالعكس ولا يخفى ان هذه الدائرة كما تماثل منطقة البروج في القطبين والمحور والمركز فكذلك الفلك الممثل مماثل لفلك البروج في تلك الامور بالحكم بان اطاق الممثل على احدهما مجازا على الآخر حقيقة تحكم ويمكن ان يقال ان القدماء لم يحدوا عن المجسمات وانما يحدوا عن الدوائر فقط وقد هموا هذه الدوائر بالممثلات لما ذكرنا ثم المناخرون لما يحدوا عن المجسمات سماوا



هذا (الفلک بالممثل بناء على ان القدماء سموا منطقتة بالممثل اعلم ان حركات الممثلات غريبة سوى مجاز  
الغمرای الجورهر فان حركته شرقية هكذا يستفاد من شرح الملخص للسيد السند وما ذكره العلي  
البرجندي في حاشيته •

**الملة** بالكسر و تشديد الهم في الكشف هي و الطريقة مواء وهي في الاصل اسم من اصلت الكتاب  
بمعنى اصلية كما قال الراغب و منه طريق مملول مملوك معلوم كما نقله الازهرى ثم نقل الى اصول  
الشرائع باعتبار انها يملؤها النبي صلى الله عليه وسلم و لا يختلف الانبياء عليهم السلام فيها و قد يطلق على  
الباطل كالكفر ملة و احدة و لا يضاف الى الله فلا يقال ملة الله ولا الى احد الامة و الدين يراد بها صدقا لكنه  
باعتبار قبول المأمورين لانه في الاصل الطاعة و الاقياد و لاتحاد هما صدقا قال تعالى ديننا فيما ملة ابراهيم و قد  
يطلق الدين على الفروع تجوزا و يضاف الى الله و الى الاحاد و الى طوائف مخصوصة نظرا للاصل على  
ان تغاير الاعتبار كاف في صحة الاضافة و يقع على الباطل ايضا و اما الشريعة فهي اسم للاحكام الجزئية  
المتعلقة بالمعاش و المعاد مواء كانت منصوبة من الشارع اولاً لكنها راجعة اليه و المنسحق و التبديل يقع فيها  
و يطلق على الاصول الكلية تجوزا كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي و الملل جمع ملة الايمان المتعددة  
بتعدد اصحاب الشرائع و التحل المذاهب المنشعبة من كل دين بتعدد المجتهدين كذا في شرح الفصوص  
لعبد الرحمن الجاسمي و درمراة الامرار مكيوك اهل ملل قومي اند كه تابع كتاب ديني باشند و اهل  
ملل ابها اند كه تابع كتاب ديني نباشند انتهى •

**الميل** بالكسر و مكون المثناة الفوقانية في الاصل مقدار من البصر من الارض ثم سمي به علم مبني  
في الطريق ثم كل ثلث فرسخ حيث قدر حده صلى الله عليه وسلم طريق البادية و بنى على كل ثلث  
ميلا و لهذا ميل الميل الماسمي و اختلف في مقداره على الاختلاف في مقدار الفرسنج ف قيل ثلثة آلاف  
ذراع الى اربعة آلاف و قيل اغان و ثلثمائة و ثلث و ثلثون خطوة و قيل ثلث آلاف خطوة و الاول ايسر  
مان اخطوة ذراع و نصف و الذراع اربعة و عشرون اصبعاً كذا في جامع الرموز • و في البرجندي قيل  
الفرسنج ثمانية عشر الف ذراع و المشهور انه اثنا عشر الف ذراع • و في المغرب الميل ثلثة آلاف ذراع  
الى اربعة آلاف و لعل هذا اشارة الى الخلاف الواقع بين اهل المساحة فذهب قدماءهم الى ان  
الميل ثلثة آلاف ذراع و المتأخرون منهم الى انه اربعة آلاف امن الاختلاف لعظمي لانهم صرحوا بان الذراع  
عند القدماء اثنان و ثلثون اصبعاً و عند المتأخرين اربعة و عشرون اصبعاً و على التقديرين كل ميل ستة  
و تسعون الف اصبع كما لا يخفى على المحاسب انتهى و ينبغي ان ينقسم الميل على قياس الفرسنج  
الى الطواي و السطحي و الجسمي كما لا يخفى •

**الميل** باختراع و السكون عند الحكماء هو الذي تسميه المتكلمون اعتمادا و عرفه الشيخ بأنه ما هو واجب

للجسم المدافعة لا يمنعه الحركة الى جهة من الجهات فعلى هذا هو علة للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة فعلى هذا هو من الكيفيات الملموسة وقد اختلف في وجوده المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني واتباعه واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة و مدعه مكبرة للحس فان من حمل حجرا ثقيل احس منه ميلا الى جهة السفلى ومن وضع يده على زق مذفوخ فيه تحت الماء احس ميلا الى جهة العلو وهذا اذا فسر الميل بالمدافعة و اما على التفسير الاول فلانه لولا ذاك الامر الموجب لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان من يد واحدة في مسافة بفترة واحدة اذا اختلف الحجران في الصغر والكبر ان ليس فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة ولا مبدأها على ذلك التقدير فيجب ان لا يختلف حركتهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معارق خارجي في المسافة لاتحادها فرضا ولا باعتبار معارق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معارفا داخليا غيرهما فوجب تساويهما في السرعة والبطء واجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة مقاومة للحركة القسرية ولشك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ لم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد و اما تسميتها بهما فبعيدة جدا واعلم ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة وفي الزق المذفوخ فيه المسكن في الماء قسرا مدافعة صاعدة

**\* التقسيم \*** الحكيم يقسم الميل الى طبعي وقسري ونفساني لان الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو الميل القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية اولا وهو الميل الطبيعي كميل الحجر بطبيعة الى السفلى فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة الحسية والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح اما الميل الطبيعي ثابتوا له حكمين الاول ان العدم للميل الطبيعي لا يتحرك بالطبع ولا بالفسر والارادة والثاني ان الميل الطبيعي الى جهة واحدة وان الحجر المرمي الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احداثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الاصل واحدا مستندا الى الطبيعة والقاسر معا وهل يجتمعان الى جهتين فالحق انه ان اراد به المدافعة نفسها فلا يجتمعان لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة بالضرورة وان اراد به مبدأها فيجوز اجتماعهما فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا صغرا وكبرا تفاوتتا في الحركة وفيهما مبدأ المدافعة فطعا فلولا

لما تفارقنا و بالجمله فالميل الطبيعي على هذا ام هو انفتخته الطبيعة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجوالى السفلى او انفتخته على وتيرة مختلفة كميل البذات الى التبرز والتزيد و منهم من يجعل النفساني اعم من الارادي ومن احد قسيمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذرات الانفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل البذات نفسانيا ويختص لطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور و ارادة وبما الميل اما ذاتي او عرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف فهو ذاتي و ان لم يقم به حقيقة بل اما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية ايضا الميل اما مستقيم وهو الذي يكون الى جانب المركز و اما مستدير هو ما يكون سببا لحركة جسم حول نقطة كما في الاملاك ومبدأ الميل قوة في الجسم يقتضي ذلك الميل فالميل في قولهم مبدأ الميل بمعنى نفس المدافعة \* فائدة \* انواع الاعتماد متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون الى السفلى والعلو والى سائر الجهات و هل انواعه كلها متضادة اولا فقد اختلف فيه ممن لا يشترط غاية الخلاف بين الضدين جعل كل نوعين متضادين و من اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التناقض متضادان كميل الصاعدة والهابطة و ما ليس كذلك ولا تضاد بينهما كالميل الصاعد والميل المحركة يمنة ويسرة فهو نزاع لفظي والقاضي جعل الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة فيسمى بالنسبة الى السفلى ثقلا والى العلو خفة وهكذا سائر الجهات وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الامدي العائون بوجود الاعتماد من اصحابنا اختلفوا مقيلا الاعتماد في كل جهة غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات اما متضادة او متماثلة ولا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين لعدم اجتماع الضدين والمثلين وقال اخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي ابي بكر ثم قال ولوقلنا بالتعدد من غير تضاد فيكون الاعتمادات متعددة جائزة الاجتماع ولم يكن ابعد من القول بالاتحاد فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه \* فائدة \* قد تقرر ان الجهة الحقيقية العلو والسفل تكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما والموجب للصاعدة الخفة والموجب للهابطة الثقل وكل من الخفة والثقل عرض زائد على نفس الجوهري و به قال القاضي واتباعه والمعتزلة والفلاسفة ايضا ومنع طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق وانه قال لا يتصور ان يكون جوهر من اجواهر الفردة ثقيلا واخر منها خفيفا لانها متجانسة بل الثقل عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا وخفة اعلم ان المعتزلة في الاعتمادات اختلافات منها انهم بعد اتفاقهم على انقسام الاعتمادات الى لازم طبيعي وهو الثقل والخفة والى مجتلب امي مفارق وهو ما عدا هما كاعتماد الثقل الى العلو اذا رمي اليه والخفيف الى السفلى او كاعتمادهما الى سائر الجهات من القدام والخاف واليمين.

العمال قد اختلفوا في انها هل فيها تضاد او لا فقال ابو علي الجبائي نعم وقال ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد الاعتمادان اللزمان او المجتلبان قرون فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه ومنها ان الاعتمادات هل تبقى فمذممة الجبائي وواقعه ابذه في المجتلبة دون اللازمة ماها باقية عنده ومنها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوة وموجب الخفة اليابوسة ومذممة ابو هاشم وقال هما كقيقتان حقيقتان غير معللتين بالرطوبة واليابوسة ومنها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب انما يطفو عليه للهواء المتشعب به فان احزاء الخشب متخلخلة ويدخل الهواء فيما بينها و يتعلق بها و يمنعها من النزول واذا غمست صعدا الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزائه متدمجة لم يتشعب بها الهواء ولذلك يرسب في الماء فان الامدي يلزم على الجبائي ان بعض الاشياء يرسب في الزيت والفضة تطفو عليه مع ان اجزائها غير متخلخلة وقال ابذه ابو هاشم انه للثقل والخفة ولا اثر للهواء في ذلك اصلا وللسماء ههنا كلام يناسب مذهبهم وهو ان الجسم ان كان اقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم رسب ذلك الجسم فيه الى تحت وان كان مثله في الثقل ينزل فيه بحسب تماس سطحه السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا ولا راسيا وان كان اخف منه في الثقل نزل فيه بعضه وذلك بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء موازيا في الثقل لذلك الجسم كله وتكون نسبة العدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء والحق في الاختار عند الاشاعة ان الطفو والرسوب انما يكونان بخلاف الله تعالى ومنها انه قال للهواء اعتماد صاعد لازم ومذممة ابذه وقال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوي ولا سفلي بل اعتماده مجتلب بسبب محرك ومنها انه قال لا يولد الاعتماد شيئا اخر لاحركة ولا سكوتا بل المواد لهما هو الحركة وقال ابذه المولد لهما الاعتماد وقال ابن عياش بتواءهما من الحركة تارة ومن الاعتماد اخرى ومنها انه قال الحرك المرسي الى فوق اذا ناد نازلا ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بذاء على اصله من ان الحركة اما تولد من الحركة لا من الاعتماد وقال ابذه بل من الاعتماد الهابط ومنها انه قال كثر من المعتدلة ليس من الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجب السكون الاعتماد لا لازم ولا اجتلب وقال الجبائي لا استعداد ذلك اى ان يكون بينهما سكون وتوضيح المباحث يطلب من شرح المرافف وشرح التجدد والعدل عند الصوفية هو الرجوع الى الاصل مع الشعور بانه اعاء ومقصده لا الرجوع الطبيعي كما في الاجمادات فانها تميل الى المركز طبعاً كذا في كشف اللغات والعدل عند اهل الهدنة فوس من دائرة الميل بين معدل النهار ودائرة البروج بشرط ان يقع بينهما قطب المعدل ودائرة الميل عظيمة تمر دائرة بقطبي المعدل وبجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب ويسمى دائرة الميل الاول ايضا لانه يعرف بها اعان ان من دائرة الميل يعرف بعد الكوكب عن المعدل لانه ان كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب الراصل الى سطح

الفلك الاعلى واقعا على المعدل فحينئذ لا يكون للكوكب بعد من المعدل وان وقع ذلك الخط في احد جانبي المعدل اما شمالا او جنوبا فللكوكب حينئذ بعد عنه شمالي او جنوبي فهذه الكوكب قوس من دائرة الميل بين موقع ذلك الخط ومعدل النهار بشرط ان لا يقع بينهما قطب المعدل وقد يسمى بعد الكوكب بميل الكوكب ايضا صرح بذلك العلامة كما في شرح التذكرة ويعرف ايضا بعد اجزاء فلک البروج عن المعدل فان اجزاءه باسرها سوى الاعتدالين مائلة عن المعدل بعيدة عنه وذلك البعد يسمى ميلا اوليا واذا اخذ بعد جزء من فلک البروج من الانقلاب الاقرب منه فالميل الاول لهذا الجزء حينئذ يسمى ميلا مذكورا كما في الزيجات وبعد الكوكب عنه يخص باسم البعد ثم الميل اذا اطلق يراد به الاول واذا سماه البعض بالميل المطلق في الزيج الايلخاني سمي بالاول لانه ميل عن منطقة الحركة الاولى والتعديد بالاول لاجراج الميل الثاني لاجزاء فلک البروج عن المعدل ان الميل الثاني قوس من دائرة العرض محصورة بين المعدل ودائرة البروج من الجانب الاقرب ودائرة العرض كما مر عظيمة تمر بقطبي البروج وجزءا من المعدل او بكوكبها وتسمى بدائرة الميل الثاني ايضا لان الميل الثاني انما يعرف بتلك الدائرة وانما سمي ميلا ثانيا لان دائرة العرض انما تعاطع منطقة الدروج على قوائم والقوس المحصورة منها بين جزء من اجزاء المعدل وبين منطقة الدروج هي ميل ذلك الجزء وبعده عن منطقة البروج كما عرفت الا ان الاستقامة اى عدم الميل لما كانت منسوبة الى المعدل كانه الاصل في هذه الدائرة نسب هذا الميل الى اجزاء فلک البروج عن المعدل وان كان الامر بالعكس حقيقة كما عرفت ويميز عن الميل الاول بتقييده بالثاني هذا ثم انه لما كان اجزاء فلک البروج متباعدة عن المعدل في جانبي الشمال او الجنوب الى حد ما ثم متقاربة اليه فيهما فهناك غاية الميل لبعض اجزائها اعنى الانقلابين ويقال لها الميل الكلي والميل الاعظم وهو قوس من الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة محصورة بين المعدل ودائرة البروج من الجانب الاقرب فغاية الميل تدخل تحت حد الميل الاول والثاني لان الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة يصدق عليها انها دائرة الميل لمرورها بقطبي العالم وانها دائرة عرض لمرورها بقطبي البروج فغاية الميل هي نهاية ميل اجزاء دائرة البروج عن المعدل ومقدارها عند اكثر من ثلثة وعشرون درجة وخمسة وثلاثون دقيقة ومقدارها اى ما هو غاية الميل يسمى بالمدول الجزئية كما في شرح التذكرة للعلی البرجفندي وغيره من تصانيفه وميل الافق الحادث وهو القوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث ونصف النهار من الجانب الاقرب كذا ذكر العلي البرجفندي في شرح التذكرة وميل ذرة التدوير وحضيضه هو عرض التدوير وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهمة وقد يعرف بالميل كما في التذكرة وميل الفلك المائل هو عرض مركز التدوير كما سبق هناك \*

المائل على صيغة اسم الفاعل عند اهل الهيئة فلک القمر مركزه مركز العالم في جوف البحر



لا في نفسه ويعرف بأنه جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزه مركز العالم مقعرة يماس كرة النار و  
معدبه يماس مقعر الجوزهر وقد سبق في لفظ الفلك أيضا في فصل الكاف من باب الفاء وقد يطلق الفلك  
المائل على دائرة من الدوائر الحادثة في سطوح الانلاك المائلة و سطح فللك البروج و سطح فللك الافلاك من  
توهم قطع مناطق الحوامل و مائل القمر للعالم قال الفاضل عبد العلي البرجلندي في هاشية الجفمييني الظاهر  
ان منطقة كل حامل اذا فرضت قاطعة للعالم يسمى الحادث في سطح ممثلة مائلا لا ما حدث في سطح ممثل  
آخر مثلا اذا فرض حامل الزهرة قاطعا للعالم فالحادث في سطح ممثلة يسمى مائل الزهرة لا الحادث في سطح  
ممثل الشمس ثم اتهم لما اعتبروا اكثر الدوائر في سطح الفلك الاعظم ارادوا اعتبار هذه الدوائر ايضا في  
ذلك السطح فسموا كلا من هذه الدوائر الحادثة في سطح الفلك الاعظم من فرض قطع مناطق الحوامل لكرة  
العالم ايضا بالمائل و اما اعتبار هذه الدوائر في سطح فللك البروج فمما لا فائدة فيه فالاولى ترك ذكرها  
و المائل من الافق قد سبق في فصل القاف من باب الالف و بيت مائل و نقطة مائل در لفظ وتد در  
دال مهملة از باب وار مذكور است و در لفظ بيت در باب باى موحدة و فصل تا نيز مذكور شده •

**المال** هو ذلك الفقهاء موجود يميل اليه الطبع و يجري فيه البذل و المنع فيخرج القراب و الرماد  
و المنفعة و نحوها و الميئة التي مانت حثف انفها اما التي حثفت او جرحت في غير موضع الذبح كما  
هو عادة بعض الكفار و ذبائح المجوسى فمال هكذا في شرح الوقاية و الدرر و في بحر الدرر المال ما يميل  
اليه الطبع سواء كان منقولا او عفارا انتهى و في جامع الرموز في الاصول ان المنفعة ليست ما لا فائدة مما يذخر  
هذه الحاجة و يدخل فيه ما يكون مباح الانتفاع شرعا و ما لا يكون كالخمر و الخنزير و يخرج عنه نحو حبة  
من نحو شعير و كف تراب و شربة ماء كما يخرج الميئة و الدم فالمال يثبت بالقول اي باذخار كل العاس  
او بعضهم فان ابيع الانتفاع شرعا فمتقوم بالكسر و الا فغير متقوم فان عدم التمول و الانتفاع هذه لم يكن  
مالا و يطلق كالمالية على القيمة و هى ما يدخل تحت تقويم مقوم من الدراهم او الدنانير و على الثمن  
و هو ما لزم من البيع و ان لم يقوم به انتهى و المال عند المحاسبين هو الحاصل من ضرب الشئ في نفسه  
في الجبر و المقابلة و مضروب المال في نفسه يسمى مال المال و سبق ذاك مستوفى في لفظ الكعب  
في فصل البناء الموحدة من باب الكاف و ند يطلق على العدد المثبت و قد مر في فصل الفاء من  
باب الفاء المثلثة •

**الإمالة** هى عند القراء و الصنفين ان يذخروا بالفتحة نحو الكسرة و بالالف نحو الياء كثيرا و هو  
المجحف و يقال له الانحجاج و البطح و الكسر و مللا و هو بين اللفظين و يقال له ايضا التعليل و التلطيف  
و بين بين فهى قسمان شديدة و متوسطة و كلاهما جائزان في القراءة و الشديدة يجتنب معها القلب  
الخيال و الإشباع الدواخ فوه و المتوسطة بين الفتحة المتوسطة و الإمالة الشديدة قال الداني علماءنا

مختلفون ايها الوجه واولى وانا اختار الامالة الوسطى التي هي بين بين لان الغرض من الامالة حاصل بها وهو الاعلام بان اصل الالف الياء والتجويد على انقلابها الى الياء في موضع او مشاكلتها للكسر المجاوز لها او الياء وتوضيح المسائل يطلب من الاتقان •

**فصل النون • المتن** والفتح وسكون المذناة الفرقانية هو اللفظ في خلاصة الخلاصة متن الحديث الفاظه المقومة للمعاني انتهى وفي شرح النخبة وشرحه المتن هو غاية ما ينتهي اليه الاسناد من الكلام سواء كان كلام الرسول صلى الله عليه وسلم او الصحابي او من بعده و يدخل فيه فعل الرسول صلى الله عليه وسلم و تقريره لانهما وان لم يكونا قول الرسول لكليهما قول الصحابي •

**المحنة** بالكسر وسكون الحاء بمعني رنج و نزع صوفيه رنج عاشق را كويند •  
**المكان** بمعني جايگاه و لما كثر ازوم الميم ترهضت اصلية فقليل تمكن كما قالو تمسكن من الممكنين كذا في الصراح فعلى هذا لفظ المكان كاه اصلية ولذا ذكرناه في باب الكاف وان ذكر في بعض كتب اللغة في باب الميم •

**التمكن** هو نفوذ بعد شئ في مكان و ذاك الشئ يسمى متمكنا و المكان ان كان بمعني السطح الباطن فنفوذ بعد الشئ بمعني مماسة السطحين اى سطح الشئ و سطح المكان بتمامهما وان كان بمعني البعد المجرد القائم بنفسه فنفوذ بمعني ملاقة جماع ابعاد ذلك الشئ لابعاد ذلك البعد المجرد و ذلك بالتداخل وان كان بمعني البعد الموهوم فانفوذ ايضا بهذا المعنى فما قيل التمكن هو نفوذ بعد في بعد اخر متوهم او متحقق غير صحيح لعدم صدقه على التمكن عند القائلين بان المكان هو السطح او البعد المجرد ان اريد انه تعريف على مذهب المتكلمين و عدم صدقه على التمكن عند القائلين بان المكان الموهوم او السطح ان اريد انه تعريف على مذهب القائلين بان المكان هو البعد المجرد و عدم صدقه على شئ من افراده ان اريد التعريف على مذهب القائلين بان المكان هو السطح فليدس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معان المكان هكذا حقق مولانا عصام الدين في حاشية شرح العقائد الفسفية في بحث الصفات السادية •

**المتمكن** عند الحكماء و المتكلمين ما عرفت قبيل هذا وعند النحاة هو اسم المعرب سواء كان منصرفا و يسمى بالامكن او غير منصرف كذا في اللباب وفي بعض حواشي الارشاد ان المنصرف يسمى متمكنا و امكن انتهى فعلى هذا غير المنصرف لا يسمى متمكنا و قد سبق في لفظ المعرب •

**التمكين** معناه هو عند الصوفية سبق في لفظ السكر في فصل الرأ من باب الصون المهملتين در كشف الغات كويده كه مراد از تمكين زوال بشرية است كه انرا مرتبه فزا و نقر كويند و عند اهل البلاغة هو ان يمهّد التائر للقرينة او الشاعر للقافية تمهيدا ياتي به القرينة او القافية متمكنة في مكانها مستقرة في قرارها

مطمئنة في موضعها غير نافرة ولا قلقة متعلقا بمعناها بمعنى الكلام كله تعلقا تاما بحيث لو طرحت  
لاختل المعنى واضرب الفهم وبحيث لو سكنت عنها كلمة السامع بظلمه و من امثلة ذلك يا شعيب  
اصلوتك تامرك الآية فانه لما تقدم في الآية ذكر العبادة وتلاه ذكر التصرف في الاموال انتضى ذلك  
ذكر الحلم و الرشد على الترتيب لان الحلم يناسب العبادات و الرشد يناسب الاموال و قوله  
لا تدركه الابصار و هو يدرك البصار و هو اللطيف الخبير فان النطف يناسب ما لا يدرك بالبصر  
و الخبر يناسب ما يدرك و قوله و لقد خلقنا الانسان من سالة من طين الى قوله فتبارك الله  
احسن الخالقين فان في هذه الفاصلة التمكن الدام المناسب لما قبلها و قد بادر بعض الصحابة حين  
نزل اول الآية الى ختمها بها قبل ان يسمع اخرها و من بديع هذا النوع اختلاف الفاصلتين في موضعين  
و المحدث عنه واحد لثبته لطيفة كقوله تعالى في سورة ابراهيم و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان  
لظالم كفارثم قال في سورة المل و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم قال ان المنير كانه يقول اذا  
حصلت الذم الكثيرة فانت اخذها و انا معطيها فحصل لك عند اخذها وصفان كونك ظلوما و كونك كفارا  
يعني لعدم وفائك شكرها و لي عند اعطائها وصفان و هما اني غفور رحيم اقابل ظلمك بغفراني و كفر  
برحمتي فلا اقابل تقصيرك الا بالتوفير و لا اجازي جفاك الا بالوفاء كذا في الاتقان في نوع الفواصل •

**الامكان** عند المنطقيين و الحكماء يطلق بالاشتراك على معنيين الاول سلب الضرورة و هو قد يكون  
بحسب نفس الامر و يسمى امكانا ذاتيا و امكانا خارجيا و قبولا و هو المستعمل في الموجهات و قد يكون بحسب  
الذهن و يسمى امكانا ذهنيا و هو ما لا يكون تصور طرفية كافي بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما و قد سبق في  
لفظ الضرورة في فصل الرأ المهمة من باب الضاد المعجمة الثاني القوة القسيمة المفعول و يسمى بامكان الاستعداد  
و بامكان الاستعدادي و بالاستعداد و بالقبول ايضا و هي كون الشيء من شانه ان يكون وليس بكائن كما ان  
الفعل كون الشيء من شانه ان يكون و هو كائن و الفرق بين المعنيين بوجود الاول ان ما بالقوة لا يكون  
بالفعل لكونها قسيمة له بخلاف الممكن بالمعنى الاول فانه كثيرا ما يكون بالفعل و الثاني ان القوة لا تنعكس  
الى الطرف الآخر فلا يكون الشيء بالقوة في طرف وجوده و عديمه بخلاف الممكن بالمعنى الاول فانه  
ممكن ان يكون و ممكن ان لا يكون و الثالث ان ما بالقوة اذا حصل بالفعل فقد يكون بتغير الذات كما في قولنا  
الماء هواء بالقوة و قد يكون بتغير الصفات كما في قولنا الاسي بالقوة كاتب بخلاف الممكن بالمعنى الاول  
فبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما في الصورة الثانية و صدق الاول فقط في الصورة الاولى لصدق  
الشيء من الماء بهواء بالضرورة و لصدق الماء هواء بالامكان و صدق الثاني فقط حيث يكون النسبة فعلية  
هكذا في شرح المطالع قال السيد السند في شرح المواقف و مولانا عبد الحكيم في حاشيته في اجاب  
المحدث الامكان الاستعدادي مغائر لامكان الذاتي لان الامكان الذاتي اعتباري بعقل المتيقن عند انتصاب

صاهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد أصلاً بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة كيف كما ذهب اليه المتأخرون من الحكماء حيث جعلوا الاستعداد قسماً رابعاً من الكيفيات وهو قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه لا به وغير لازم له وتحقيقه ان الممكن ان كفى في مدوره من الواجب تعالى لمكانه الذاتي دام بطوره اذ الواجب تام لاشروط لقائيره وفاعليته وان لم يكف امكانه الذاتي في مدوره عنه تعالى احتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديماً دام ايضاً بدارم الواجب وشرطه القديم وان كان حادثاً كان الممكن المتوقف عليه حادثاً ضرورة لكن ذلك الشرط يحتاج الى شرط حادث آخر وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى غير النهاية فذلك الحوادث اما موجودة معا وهو باطل لاستحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا او وضعاً مع كونها موجودة معا واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولا بد له اى لذلك المجموع من محمل يختص به اى بالحوادث المفروض اولا والا كان اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون آخر ترجيحاً بلا مرجح فاذن لذلك المحمل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبق بالآخر لا الى نهاية فكل سابق من الاستعدادات شرط لاحق وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب للعلة الموجدة القديمة الى المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعدة عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة فخرج كل منها الى الوجود يقرب الفاعل الى التأثير في ذلك تقريبا متجددا حتى تصل الذروة اليه فيوجد بهذا الاستعداد الحاصل بمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف اذ استعداد الدفعة للاسان اقرب واقرى من استعداد العنصر له ولا يتصور التفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف في العدم فاذن هو امر موجود في محله الموجود وهو المادة وفيه نظر لان قبوله لهما ليس الا وهما منتزعا من قرب فيضانه من العلة وبعده عنها بحسب تحقق الشرط كيف ولا دليل على ان النطفة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التى هى من جملة الملموسات المقربة الى قبول الصور المتواردة عليها بل التحقيق ان الامكان الاستعدادي هو الامكان الذاتي مقيساً الى قرب احد طرفيه بحسب تحقق الشروط مالمغابرة بين الامكانين بالاعتبار وحينئذ يجوز قيام استعداد كل حادث به ولا حاجة الى المحل هذا قال شارح المطالع ثم الامكان الذاتي يطلق على معان الاول الامكان العامي وهو سلب الضرورة المطلقة اى الذاتية عن احد طرفي الوجود والعدم وهو الطرف المخالف للحكم وربما يفهم ربما يلزم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم بالاجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الاجاب فمعنى قولنا كل نار حارة بالامكان ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري او نبوت الحرارة للنار ليس بضروري ومعنى قولنا لشيء من الحار ببارد بالامكان ان اجاب الضرورة

للمحال ليس بضروري او سلبها عنه ليس بمتنع و ما ليس بممكن متنع و لما قبول سلب ضرورة احد الطرفين بضرورة ذلك الطرف انحصرت المادة في الضرورة و الا ضرورة بحسب هذا الامكان فان قلت الامكان بهذا المعنى شامل لجميع الموجهات فلو كانت الضرورة مقابلة له كان قسم الشيء قصيما له فلت له اعتباران من حيث المفهوم و بهذا الاعتبار يعم الموجهات و من حيث نسبته الى اليجاب و السلب متقابلة الضرورة لانه اذا كان امكان اليجاب تقابله ضرورة السلب و ان كان امكان السلب تقابله ضرورة اليجاب الثاني الامكان الخاصي و هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين اي الطرف الموافق للحكم و المخالف جميعا كقولنا بالامكان الخاص كل كاتب انسان و لا شيء من الانسان بكاتب و معناه ان سلب الكتابة عن الانسان واجباها له ليسا بضروريين فهما متحدان معنى لتتركب كل منهما من امكانيين عامين موجب و سالب و الفرق ليس الا في اللفظ و انما سمي خاصا لانه المستعمل عند الخاصة من الحكماء و هو المحدود في الامور العامة كما يجيء في لفظ الوجوب مع بيان فوائد اخرى ثم انهم لما تأملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو ما ليس بمتنع ان يكون واقعا على الواجب و على ما ليس بواجب و لا متنع بل ممكن خاص و الممكن ان لا يكون وهو ما ليس بمتنع ان لا يكون واقعا على الممتنع و على ما ليس بواجب و لا متنع فكان وقوعه على ما ليس بواجب و لا متنع في حاله ازماء فاطلقوا اسم الامكان عليه بالطريق الذي فحصل له قرب الى الوسط بين طرفي اليجاب و السلب و صارت المواد بحسبه ثلثة ان في مقابلة سلب ضرورة الطرفين سلب ضرورة احد الطرفين و هي اما ضرورة الوجود اي الوجوب او ضرورة العدم اي الامتناع و لا يمتنع تسمية الاول عاما و الثاني خاصا لما بيذهما من العموم و الخصوص المطلق فانه متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مساوية عن احدهما من غير عكس كلي الثالث الامكان الاخص و هو سلب الضرورة المطابقة اي الذاتية و الوصفية و الوقتية عن الطرفين و هو ايضا اعتبار الخواص و انما اعتبروه لان الامكان لما كان موضوعا بازاء سلب الضرورة فكلما كان اخلي عن الضرورة كان ادنى باحده فهو اقرب الى الوسط بين الطرفين فانهما اذا كانا خاليين عن الضرورات كانا متساويين النسبة و الاعتبارات بحسبه حدة اذ في مقابلة سلب هذه الضرورات عن الطرفين ثدوت احدهما في احد الطرفين و هي ضرورة الوجود بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت او ضرورة العدم بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت الرابع الامكان الاستقبالي و هو امكان يعتبر بالقياس الى الزمان المستقبل فيمكن اعتبار كل من المفهومات الثلثة بحسبه لان الظاهر من كلام الكشف والمصنف اعتبار الامكان الاخص فالاول اي الامكان العام اعم من الجواني ثم الامكان الخاص اعم من البافيين و الامكان الاخص اعم من الامكان الاستقبالي لانه متى تحقق سلب الضرورة بحسب جميع الاوقات تحقق سلبها بحسب المستقبل من غير عكس ليجوز تحققها في الماضي و الحال قال الشيخ الامكان الاستقبالي هو النهاية في الصرامة فان الممكن مالا ضرورة فيه اذ لا في وجوده و لا في عدمه



فهو مباین للمطلق لان المطلق ما يكون الذبوت اذ السلب فيه بالفعل فيكون مشتملا على ضرورة ما لان كلشيئ يوجد فهو محفوف بضرورة سابقة وضرورة لاحقة بشرط المحمول والبعض شرط في امكان الوجود في الاستقبال العدم في الحال و بالعكس اى شرط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال و الحق عدم الالتفات الى الوجود و العدم في الحال و الاقتصار على اعتبار الاستقبال •

**الممكنة العامة** هي عند المنطقيين قضية موجبة حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم كقولنا كل نار حارة بالامكان •

**الممكنة الخاصة** هي عند المنطقيين قضية موجبة حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن طرفي الايجاب والسلب كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص و هي مركبة من ممكنتين عامتين كذا في شرح المطالع وغيره •

**المن** بالفتح و تشديد الذون شرعا و عرفا بهراة اربعون احتارا كل استار شرعا اربعة مثاقيل ونصف مثقال و عرفا سبعة مثاقيل فالمن شرعا مائة و ثمانون مثقالا و عرفا مائتان و ثمانون مثقالا كذا في جامع الرموز و حواشيه في ذكر صدقة الفطر •

**فصل الواو • المحو بالفتح** وسكون الحاء في اللغة پاک کردن نوشتنه از لوح وعند الصوفية هو محو اوصاف العادة كما ان الاثبات اقامة احكام العباداة و ينبغي ان يكون على ثلث طرق محو الزلة عن الظواهر و محو الغفلة عن الضمائر و محو العلة عن السرثر كذا في شرح عبد اللطيف للمثنوي و در مجمع السلوك ميفرمايد محو عبارتست از دور کردن اوصاف نفوس و اثبات عبارتست از ثابت کردن اوصاف قلوب پس کسی که دور کرده شد از صفات ذميمة و بدل کرده شد صفات حميدة فهو صاحب محو و اثبات و بعضی گویند محو دور کردن رسوم اعمال بنظر کردن نظر فنا سوى نفس خویش و آنچه صادر شود از نفس و اثبات ثابت کردن رسوم باثبات الله فهو قائم بالحق لا بنفسه • و قيل محو دور کردن اوصاف است و اثبات ثابت کردن اسرار فال الله تعالى محو الله ما يشاء و يثبت قيل محو عن قلوب العارفين الغفلة عن الله و ذكر فير الله من ذكر الله و يثبت على العلة المريدین ذکر الله فالمحو لكل احد و الاثبات لكل احد على ما يليق به و المحقق فرق المحو لان المحو يبقي اثرا و المحقق لا يبقي اثرا انتهى كلامه • و ارشيد عبد الرزاق كاشي منقولست که محقق فنا و جود عبد است در ذات حق چنانکه محو فناى اعمال عبد است در فعل حق و طمس فناى صفات در صفات حق • شعر • اول محو است طمس ثاني • اخر محقق است اگر بدانی • و در لطائف اللغات ميگويد که محو حقيقي که انرا محو الجمع گویند در اصطلاح صوفيه عبارتست از فناى کثرت خالقیه در وحدت الهی •

**فصل الهاء • الماء** بالفتح بمعنى اب و همزته مبدلة من الهاء و اصله موه بفتح حين و يجمع على

امواه في القلة و مياه في الكثرة كما في الصراح وهو عند الفقهاء على نوعين ماء مطلق غير محتاج الى قيد كما البحر وهو يزبل الدجاسة الحقيقية والحكمية و ماء مقيد محتاج الى قيد كما الثمار وهو يزبل الدجاسة الحقيقية فقط واما ان اختلط مائع به فان غلب فمطلق و الا فمقيد كذا في جامع الرموز وفي شرح المنهاج متاخرى الشاعية الماء المطلق ما لا يحتاج الى قيد اى يمكن اطلاق اسم الماء عليه بلا قيد ولا يحتاج الى زيادة بيد بان يقال الماء المطاق ما لا يحتاج الى قيد لازم كما ظن ليخرج المضاف الى مقرة ومرة كما الببر وانه و ميد الماء المطلق هو الباقي على اوصاف خلعية انتهى • و يطلق الماء في عرف الاطباء ايضا على رطوبة غريبة تحبس في الثقب العيوني بين الصفاق والرطوبة البهضية وقيل الماء علط الرطوبة البهضية •

**المموة** مشتق است از تمويه بمعنى زراندوده كردن و در فن بدیع انست كه در نظم العاظمه صحيح تركيب ارد چنانچه در خواندن شعر غرا نمابد اما بى معنى و نامفيد بود كذا في جامع الصنائع •

### فصل الياء التحتانية • المذي

ما يخرج عند الملاعبة او التقبيل او النظر كما في البرجندي • و مى الهداية المذي ماء رقيق يضرب الى البياض يخرج عند ملاعبة الرجل اهله •

### الماضي

بالضاد المعجمة عند النحاة فعل دل على زمان قبل زمانك فخرج امس لكونه اسما والمراد بالدلالة ما يكون بحسب الوضع فانه المتبادر فان المطلق يذصرف الى الكامل ولا يرد على منع الحد لم يضرب و على جمعه ان ضربت و القبل بمعنى المتقدم كما في قوله تعالى لله الامر من قبل و من بعد ان معناه منقذ ما و متاخرا و المراد القبلية الذاتية وهى ما لا يكون بمسطة الزمان على ما هو مصطلح المتكلمين من ان تعدد بعض اجزاء الزمان على بعض بالذات و هو المتبادر من الذاتية لاعلى ما هو مصطلح الحكماء و هو ان يكون المتأخر محتاجا الى المتقدم و لا يكون علقة تامة او فاعلدة اه فلا يرد ما قيل انه يلزم على هذا ان يكون للزمان زمان هكذا ذكر مولانا عبد الحكم في حاشية الفوائد الضيائية •

### المني

بالنون في الاصل معيل بمعنى المفعول من منى الذطفة في الرحم فذهب فيه و فسر الفقهاء دانه الماء الابيض الغليظ الدامق الذي يتكون منه الولد و يذهب منه الشهوة و يذكر سر بخروجه الذكر و هذا لا يتناول منى المرأة ان ليس مديها ابيض بل اصفر و لا يذكر منه الذكر فالاولى ان يقال هو الماء الغليظ الدامق الذي يتكون منه الولد و يذهب منه الشهوة و المراد يتكون الولد ما هو بالقوة و الدفق صب دمه شدة و قيل الصواب في تفسير المني ترك التقيد بالدفق لانه يختص بالرجال و يحدشه قوله تعالى خلق من ماء دامق يخرج من بين الصلب و الترائب فان المراد صلب الرجل و ترائب المرأة الا ان يقال ان اطلاق الدفق في الآية بالنسبة الى ماء المرأة انما هو على سبيل التغليب كذا في البرجندي في بيان الغسل •

### التمني

هو عند اهل العربية يطلق على طلب حصول الشيء على سبيل المحبة و على الكلام الدال

على هذا الطلب وهو بهذا المعنى من اقسام الانشاء قيل ينبغي ان يقيد المحبة بالمجردة عن الطمع و التوقع عن الاوامر و الذواهي و الذداءات التي قد وجدت المحبة فيها و قيل قيد الحيثية المرادة يكفي في اندفاع النقض بها قبل لا يشترط امكان المطلوب في شيء من اقسام الطلب سوى التمني بل يكفي زعم امكانه و اما في التمني فلا يشترط زعم الامكان ايضا بل يصح مع العام بامتناعه واستحالته فان قيل كما لا يشترط امكان المتمنى كذلك لا يشترط استناعه ايضا فلم خص الامكان بالذفي قيل لانه يتبادر الوهم الى اشتراط امكانه لما تقرر انه لا يصح طاب المحال و عدم تمييز الوهم بين طلب على وجه التمني و طلب لا على وجه التمني و لذا قيل نوزع في تسمية تمنى المحال طلبا بان ما لا يتوقع كيف يطلب قال السكاكي اذا كان المتمنى ممكنا يجب ان لا يكون لك طمع وتوقع في وقوعه والا لصار ترجيا وفيه بحث لانه لا طلب في الترجي و انما هو طمع و ترقب فاذا كان طلب المرجو على سبيل المحبة كان هناك تمن و ترج فاذا اتى بليت فقد انيد التمني دون الترجي و اذا اتى بلعل فقد اميد الترجي هكذا يستفاد من المطول و حواشيه و الاطول و في الاتقان قال في عروس الافراح و الاحسن ما ذكره الامام و اتباعه من ان التمني و الترجي و الذداء و القسم ليس فيها طلب بل هو تنبيه و لانزاع في تسميته انشاء و قد بالغ قوم فجعلوا التمني من قسم الخبر و ان معناه الذفي و الرخصي ممن جزم بخلافه ثم استشكل دخول التكذيب في جوابه في قوله باليتنا نرد و لا نكذب الى قوله و انهم الكاذبون و اجاب بتضمنه معنى العدة و تعلق به التكذيب و قال غيره التمني لا يصح فيه الكذب و انما الكذب في المتمنى الذي يترجح عند صاحبه و وقوعه فهو اذن و ارد على ذلك الاعتقاد الذي هو ظن و هو خبر صحيح قال و ليس المعنى في قوله و انهم الكاذبون ان ما تمنوا ليس بواقع لانه ورد في معرض الذم لهم و ليس في ذلك المعنى ذم بل التكذيب ورد على اخبارهم عن انفسهم انهم لا يكذبون و انهم يؤمنون و الفرق بينه و بين الترجي و الرجاء سبق في فصل الواو من باب الراء المهمة \*

### باب النون فصل الهمزة \* الانبياء بكسر الهمزة و بالياء الموحدة لغة و كذا عند المتقدمين

من اهل الحديث بمعنى الاخبار الا في عرف المتأخرين منهم فهو للاجازة كذا في شرح النخبة •  
**النبي** هو لفظ منقول في عرف الشرع عن معناه المنوي فقيل هو في اللغة المنبى من النبأ سمي به لانبيائه عن الله تعالى فهو حينئذ فاعيل به معنى ماعل مهموز الالم قال سيدي به ليس احد من العرب الا ويقول تدبأ مسيامة بالهمزة الا انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية الا اهل مكة فانهم يهزمون هذه الحرف و لا يهزمون في غير هذه الحرف و يحالفون العرب في ذلك في انهم لا يهزمون في غير هذه الحرف و جمع النبي نبياء • و قيل من الذبوة و هو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع و علا سمي به لعلو شأنه فهو فاعيل بمعنى مفعول بخبر مهموز و الجمع الانبياء • و قيل من النبي و هو الطريق سمي به لانه طريق الى الله و اما في الشرع يقال اهل الحق من الاشاعة هو من قال الله تعالى له ممن اصطفاة من

عبادة او ارسلناك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم غني ونحوه من الالفاظ الدالة على هذا المعنى كبعثتك ونبئهم قيل النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب لا عن مجرد هذا القول ولما كان المتعلق به والتعلق غير قديم لا يلزم قدم النبوة وان كان قول الله تعالى قديما ولا يشترط في ارسال شرط ولا استعداد ذاتي بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده وقال الفلاسفة اى فلاسفة السريعة هو من اجتمع فيه خواص ثلث الاول ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية وليس المراد الاطلاع على الجميع بل على البعض وليس المراد اى بعض كان بل البعض الذي ام يجر العادة به من غير سابقة تعلم وتعليم والثاني ظهور الاموال الحارقة للعادة لكون هيلوى عالم العناصر مطيعة له وهذا بناء على تأثير النفوس في الاجسام واحوالها وقد ثبت عند اهل الحق ان الامور في الوجود سوى الله تعالى مع ان ظهور الخوارق لا يختص بالنبي عندهم والثالث ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله اليه ورد بانهم لا يقوون بذلك لانهم لا يقوون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذاتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او حقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملاء الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام ان الحرف والصوت عندهم من عوارض الهواء المتموج فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف وشرح الطوالع في مبحث السمعيات والفرق بين النبي والرسول سبق في فصل اللام من باب الرأ الممهلة وبينه وبين الولي يجيى في فصل الياء التحذائية من باب الواو مع بيان ان الولاية افضل من النبوة او بالعكس .

**النسبي** بالسين على وزن فعيل فى اللغة بمعنى الداخيل وقيل بمعنى الزيادة والعرب يطلقونه ايضا على شهر الكبيسة وتوفى الله ابيهم لما ارادوا ان يفع حجتهم عاشرونى الحجة فى زمان لا يتغير بحيث يكون وقت ادراك الفواكه واعتدال الهواء ليسهل المسامرة عليهم وذلك عند كون الشمس فى حوالى الاعتدال الخريفى فام خطيب فى المومع عند اقبال العرب الى مكة من ابي مكان فحمد الله تعالى والذى عليه وقال بعد الخطبة انا انسى لكم شهرا فى هذه السنة اى ازيد فيها وكذلك اعمل فى كل ثلث سنين حتى باتى حجكم وقت اعتدال الهواء وادراك الفواكه ففي كل ست وثلثين سنة قمرية يكسرون اثنى عشر شهرا قمريا ويسمون الشهر الزائد بالنسبي لانه اخر ومؤخر عن مكاه ولانه زائد على اثنى عشر شهرا وقيل كانوا يكسرون اربعا وعشرين سنة باثنى عشر شهرا وهذا هو دور النسبي المشهور عند العرب فى الجاهلية وانه كان اقرب الى مرادهم ان به توفى ذو الحجة بالفضل المطلوب لان التفاروت بين السنة الشمسية والقمرية عشرة ايام تقريبا والمجتمع منها فى ثلث سنين شهر لا فى سنتين . وقيل كانوا يكسرون تسع عشرة سنة قمرية بسبعة اشهر قمرية حتى تصير تسع عشرة سنة شمسية فيزيدون فى السنة الثانية شهرا ثم فى الخامسة شهرا على ترتيب بهزجوج كما يفعله اليهود الا ان اليهود يكررون الشهر السادس فقط والعرب كانوا يديرون الشهر الزائد على جميع اشهر واول

من فعل ذلك رجل من بني كنانة يقال له نعيم بن ثعلبة وقيل عامر بن الطرب أحد اذكيا العرب وبالجمل  
إذا انقضى سنتان أو ثلث كان يقوم الخطيب و يقول انا جعلنا اسم الشهر الفلاني من السنة الداخلة لما  
بعده هكذا يستفاد من شرح التذكرة و التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى انما الذبيحة زيادة في الكفر •

الإنشاء بكسر الهمزة وبالشين المعجمة تند اهل العريضة يطلق على الكلام الذي ليس لنسبته خارج  
تطابقه او لا تطابقه ويقابله الخبر وقد سبق في فصل الرأ المهمة من باب الخاء المعجمة تحقيق التعريف  
وقد يقال على فعل المتكلم اعني القاء الكلام الانشائي و يقابله الاخبار والمراد بالانشاء في قولهم الانشاء  
اما طلب او غيره و الطلب اما تمن او استفهام او غيرهما هو المعنى الثاني المصدرى لا الكلام المشتمل عليها  
لظهور ان قولهم ليت موضوع للتمني معناه انها موضوعة لامادة معنى التمني لا للكلام الذي فيه التمني هكذا ذكر  
المحقق التفنازاني وقال صاحب الاطول المراد بالانشاء في قولهم هذا الكلام فان التمني والاستفهام مثلا لم يات  
بمعنى القاء الكلام المفيد للتمني والاستفهام حتى يجعل الانشاء بهذا المعنى منقسما اليهما وما ادعى المحقق  
من تصحيح مثل قولهم ليت موضوع للتمني ليس بحق فان القاء كلام التمني ليس الموضوع له ليت كما  
ان نفس الكلام ليس كذلك بل معنى التمني في قولهم هذه الحالة التي تحدث بهذا الكلام وعلى هذا فقس  
الاستفهام وغيره وتوضيحه ما ذكره السيد السند من انا اذا قلنا ليت زيدا قائم فقد دللنا على نسبة القيام  
الى زيد في النفس وعلى هيئة نفسانية متعلقة بتلك النسبة على وجه يخرجها عن احتمال الصدق  
و الكذب فالمجموع المركب من هذه الالفاظ كلام لفظي انشائي والمجموع المركب من معانيها كلام نفسي  
انشائي وهو مدلول الكلام الانشائي اللفظي و الظاهر ان كلمة ليت ليست موضوعة لذلك الكلام اللفظي  
ولا لمدلوله ولا لالقاء احدهما ولا لاحداث تلك الهيئة النفسانية بل هي موضوعة لتلك الهيئة النفسانية فالانشاء  
المنقسم الى التمني بهذا المعنى لا يصلح ان يفسر بالقاء الكلام الانشائي نعم اذا اريد بالتمني القاء كلام  
انشائي مخصوص كان قسيما للانشاء المفسر باللقاء وحينئذ لا يصح ان يقال ان اللفظ الموضوع له الى التمني ليت  
لانها لم توضع لالقاء كلام انشائي مخصوص الا ان يجعل الام لغاية و التعليل اما اذا جعلت الام صلة للوضع  
كما هو الظاهر فالضمير المجزور في له عائد الى التمني لا بمعنى القاء الكلام المخصوص ولا بمعنى احداث  
الهيئة المخصوصة بل بمعنى الهيئة المترتبة على ذلك الاحداث المعارضة مثلا لنسبة القيام الى زيد في النفس  
المانعة لتلك النسبة عن احتمال الصدق و الكذب كما مر اعلم ان الانشاء اما طلب او غيره و غير الطلب  
كصنيع العقود و افعال المدح و الذم و فعلية التعجب و عسى و القسم و اما جعل مطلق افعال المقاربة للانشاء  
كما ذكر المحقق التفنازاني فلا يصح ان كاد زيد يخرج يحتمل الصدق و الكذب و كذا طفق زيد يخرج و كذا  
رب رجل اقيته و كم رجل ضربته و ان كان كم لانشاء التثنية في جزء الخبر و رب لانشاء التثنية فيه لكن لا يخرج به  
الكلام عن احتمال الصدق و الكذب ولا يتعدى الانشاء منه الى النسبة فعند المحقق التفنازاني اياهما من



الانشاء لبص على ما يلغضي كذا في الاطول •

**النوء بالفتح** وسكون الواو جهيد سواره از منزلي بمنزلي ديگر وبعضى كويند بيرون آمدن زهره بعد از غروب سوي مغرب و منجمان عرب نوء بمعنى سقوط بغير اين محل نرائده اند و كويند بازیدن باران بطول سواره است و تقول مطرنا بنوء كذا و الجمع انواء قيل هو مصدر بمعنى السقوط و قال الاكثرون انه اسم غير مشتق كذا في بعض كتب اللغة وفي الصراح النوء سقوط نجم من المذائل في المغرب وقت الفجر و طلوع رقيه من المشرق يقابله من ساعته في كل ليلة الى ثلاثة عشر يوما وهكذا كل نجم الى انقضاء السنة ما خلا الجبهة فان لها اربعة عشر يوما و العرب تضيف الامطار و الرياح و الحرو الجرد الى الصافط منها انتهى • و في شرح بيست باب طلوع منزل كه در موسم مطر بود ان را نوء كويند و قد سبق في لفظ المطالع في فصل العين من باب الطاء المهملتين •

**فصل الباء الموحدة • النجباء** بالجمع جمع النجيب بمعنى برگزیده و بزرگوار و عند الصوفية النجباء هم الرجال الاربعةون الفائمون باصلاح احوال الناس و حمل افعالهم المتصرفون في حقوق الخلق لا غير كذا في مجمع السلوك و قد مر في لفظ الصوفي نافعا من مرآة الاسرار •

**النذب بالفتح** و سكون الدال عند الاصوليين و الفقهاء خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض فعله فقط سببا للذواب و ذلك الفعل يسمى مندوبا و مستحبا و تطوعا و نفلا فعلى هذا المددوب يعم السنة ايضا و قيل هو الزائد على الفرائض و الواجبات و الحزن و يجيى في لفظ النفل في فصل الام و قال المعتزلة المددوب في الافعال التي تدرك جهة حسنها و قبحها بالعقل هو ما اشتمل فعله على مصلحة و قد سبق في لفظ الحسن في فصل الذون من باب الحاء المهملة •

**المددوب عند الاصوليين و الفقهاء و المعتزلة** ما عرفت و عند النحاة هو الاسم الذي يتفجع عليه اي يتحزن لاجله بلفظ يا اروا و ذلك التفجع يسمى ندبة الا ان لفظ و امختص بالندبة دون يا فابها مشتركة بينهما و بين الداء ثم المتفجع عليه يشتمل ما يتفجع على عدمه كالميت الذي يبكي عليه الغادب و ما يتفجع على وجوده عند فقد المتفجع عليه عدما كالمصيبة و الويل اللاحقة للذادب لفقد الميت فالحد شامل لقسمي المددوب مثل يا زيدا و يا عمروا و مثل يا حسرتا و يا مصيبتا و اريلا و حكم المددوب في الاعراب و البناء حكم المنادى و قيل المددوب هو المنادى هكذا في الفوائد الضيائية و الارشاد •

**النسبة بالكسر و سكون السين** هي تطلق على معان منها فياس شيعى الى شيعى و بهذا المعنى يقال النسب بين القضايا و المفردات منحصرة في اربع المداينة الكلية و المساواة و العموم مطلقا و من وجه على ما سبق في لفظ الكلي في فصل الام من باب الكاف • و في شرح النخبة في بيان المعروف و الشاذ اعلم ان النسبة تعتبر تارة بحسب الصدق و تارة بحسب الوجود كما في القضايا و تارة بحسب

المفهوم كما يقال المفهومان ان لم يتشاركا في ذاتي نمتبايان و الا فان تشاركا في جميع الذاتيات  
فمتساويان كالحد والمحدود و ان تشارك احدهما الآخر في ذاتياته دون العكس فغيرهما عموم مطلق و ان  
تشاركا في بعضها فعموم و خصوص من وجه انتهى • و قد سبق في افظ الشاذ ما يوضحه و بهذا المعنى يقول  
المحاسبون النسب بين الاعداد منحصرة في اربع التماثل و التداخل و التوافق و التباين و منها  
قياس كمية احد العددين الى كمية الآخر و العدد الاول يسمى منسوباً و مقدماً و للعدد الثاني يسمى  
منسوباً اليه و تالياً و عليه اصطلاح المهندسين و المحاسبين كما في شرح خلاصة الحساب و اقول في توضيحه  
لا يخفى انه اذا قيل هذا العدد بالقياس الى ذلك العدد كم هو يجاب بانه نصفه او ثلثه او مثله او ثلثه  
امثاله و نحو ذلك لان كم بمعنى چند و الكمية بمعنى چندگي لا يجاب بانه موافق له او مباين و نحو ذلك  
و النسبة في قولهم نسبة التباين و نسبة التوافق مثلا بالمعنى الاول اى بمعنى القياس و الاضافة و التعلق  
كما مرو ان خفي عليك الامر بعد ما اعتبر ذلك بقولك اين عدد چند است ازان عدد فان معناه هو  
نصفه او ثلثه و نحو ذلك و ليس معناه اهو موافق له او مباين له فالنسبة بهذا المعنى منحصرة في  
نسبة الاجزاء الى الكل و عكسه و بالجملة فالنسبة عندهم قياس احد العددين الى الآخر من حيث  
الكمية لا مطلقا مثلا ان قسنا الخمسة الى العشرة باعتبار الكمية فالنسبة الحاصلة من هذا القياس هي  
نسبة النصف فالمراد بالقياس المعنى الحاصل بالمصدر اى ما حصل بالقياس و انما قلنا ذلك اذ الظاهر  
من اطلاقهم ان المنسوب و المنسوب اليه العدد لا الكمية فانهم يقولون نسبة هذا العدد الى ذلك العدد كذا  
و اقسام هذا العدد على كذا او اقسامه ائيه و نحو ذاك كقولهم الاربعة المتناسبة اربعة اعداد نسبة اولها الى  
ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ثم اقول و هذا في النسبة العددية و اما في المقدار فيقال النسبة قياس كمية  
احد المقدارين الى كمية الآخر الى اخره لكن هذا ليس بجامع لجميع انواع النسب المقدارية كما سيتضح  
ذلك و الحد اجماع حدوده المتقدمون على ما ذكر في حاشية تحرير افليدس بانها آية قدر احد المقدارين  
المتجانسين عند الآخر و بقيد آية خرجت الاضافة في اللون و نحوه و تفسير هذا القول ان النسبة هي  
المعنى الذي في كمية المقادير الذي يسأل عنه باي شئ و قيل هي اضافة ما في القدرين مقدارين  
متجانسين و المقادير المتجانسة هي التي يمكن ان يفضل التضعيف على بعض كالخط مع الخط و  
السطح مع السطح و الجسم مع الجسم لا كالخط مع السطح او مع الجسم و نحوه فانه لا يفضل بالتضعيف  
و مآل القولين الى امر واحد • اعلم انه لما كانت الاعداد انما يتألف من الواحد فالنسب التي لبعضها  
الى بعض تكون لا محالة بحيث يعد كل المتساويين اما احدهما او ثالثا اقل منهما حتى الواحد و هي  
النسب العددية و المقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطح فلها اما بسبب عددية تقتضي تشارك  
تلك المقادير اربعة و خمسة و جذور اثنين و جذر ثمانية فان نسبة الاول الى الثاني كنسبة اثنين

الى الاربعة او نسب تختص بها وهى التى تكون بحيث لا يعد الملتصدين احدهما ولا شئى غيرهما وهو يقتضى التباين بين تلك المقادير كجذر عشرة وجذر مشرين والنسب المقدارية اعم من النسب العددية فاحفظ ذلك فانه عظيم النفع وبالجمله فالنسبة العددية منحصرة في نسبة الجزء او الاجزاء الى الكل وعكسه كما سلف بخلاف نسب المقادير فانها اعم فتأمل هكذا يستفاد من حواشي تحرير اقليدس \* التقسيم \* اعلم ان النسبة قد تكون بسيطة وقد تكون مؤلفة وقد تكون مساواة منتظمة و مضطربة قال في تحرير اقليدس وحاشيته ما حاصله ان المقادير اذا توالى سواء كانت على نسبة واحدة او لم تكن فان نسبة الطرفين متساوية للمؤلفة من النسب التى بين المتواليات كمقادير  $\overline{أ ب ج د}$  فان النسبة المؤلفة من النسب الثلاث التى بين  $\overline{أ ب}$  و  $\overline{ب ج}$  و  $\overline{ج د}$  هي متساوية للنسبة  $\overline{أ د}$  ونسبة الطرفين  $\overline{أ د}$  اذا اعتبرت من غير اعتبار الاوساط هي النسبة البسيطة واذا اعتبرت مع الاوساط فان اعتبرت من حيث تالفت منها هي المؤلفة وان اعتبرت من حيث تالفت معها لكن رفع اعتبار الاوساط من البين فهي نسبة المساواة ولا فرق بين النسبة البسيطة والمساواة الا بعدم اعتبار الاوساط في البسيطة مطلقا وعدم الاعتبار بعد وجوده في المساواة وبالجمله فنسبة السدس مثلا اذا اعتبرت كونها حاصلة من ضرب الثلث في النصف ومؤلفة منهما كانت نسبة مؤلفة وبعد اعتبار كونها مؤلفة منها اذا رفع اعتبار الاوساط من البين فهي نسبة المساواة واذا لم تعتبر كونها حاصلة من ضرب الثلث في النصف فهي نسبة بسيطة والنسبة المتداة هي الحاصلة بضربها في نفسها كنصف النصف الحاصل من ضرب النصف في نفسه والنسبة المثلثة هي الحاصلة من ضرب مربع تلك النسبة في تلك النسبة وعلى هذا القياس النسبة المربعة والمخمسة والمسدسة ونحوها والمثناة والمثلثة وغيرها اخص من المؤلفة مطلقا لانه كلما كانت الاجزاء المعتبرة اي النسب التى هي بين المقادير المتواليات كلها متساوية كانت المؤلفة متداة او مثلثة او غيرها والنسبة المؤلفة والنسبة المنقسمة قد ذكرنا في لفظ التاليف في فصل الغاء من باب الالف و لفظ التجزية في فصل الالف من باب الجيم ثم نسبة المساواة قد تكون منتظمة وقد تكون مضطربة فالمساواة المنتظمة هي ان تكون مؤلفة من اجزاء متساوية على الولاة اى الترتيب والتناظر كالمؤلفة في صدف من مقدار من نصف و ثلث و خمس و في صنف اخر من مقدار اخر كذلك على الترتيب والمساواة المضطربة هي ان تكون مؤلفة من اجزاء متساوية على التناظر لاعلى الولاة كالمؤلفة في صدف من نصف و ثلث و خمس و في صنف اخر من ثلث و نصف و خمس او من خمس و نصف و ثلث ونحو ذلك فالمنتظمة والمضطربة لا توجد الا عند كون الصنفين من المقادير بخلاف مطلق المساواة فان المعتبر في مطلق المساواة نسبة الاطراف دون الاوساط والنسب المتواليات ان يكون كل واحد من الحدود المتوسطة بين الطرفين مشتركا بين نسبتين من تلك النسب فاذا كانت المقادير ثلثة كانت النسب نسبتين واذا كانت اربعة كانت النسب ثلثا وعلى هذا المثال يكون عدد النسب ابدا اقل من عدد المقادير بواحد مثلا في المثال المذكور

اربعة مقادير والنسب ثلثة متوالية فان نسبة الطرفين كنسبة  $\bar{A}$  الى  $\bar{B}$  ونسبة  $\bar{B}$  الى  $\bar{C}$  ونسبة  $\bar{C}$  الى  $\bar{D}$  فمحدودها المتوسطة هي  $\bar{B}$  وكل منهما مشتركة بين نسبتيها فان  $\bar{B}$  مأخوذ في النسبة الاولى والثانية و  $\bar{C}$  مأخوذ بين الثانية والثالثة فاذا اخذ نسبة  $\bar{A}$  الى  $\bar{B}$  ونسبة  $\bar{C}$  الى  $\bar{D}$  كانت النسبتان غير متواليين لعدم اشتراك الحدود هذا وتسمى النسب المتوالية متصلة كما تسمى الغير المتوالية منفصلة ومن النسب المتصلة النسب التي بين الاجناس الجبرية وبين الاعداد الثلثة المتناسبة ومن المنفصلة النسب التي بين الاعداد الاربعة المتناسبة ثم عدد الاعداد المتناسبة ان كان فردا كالثلثة المتناسبة والخمسة المتناسبة تسمى تلك الاعداد متناسبة الفرد ونسبها لا تكون الا متصلة اى متوالية وان كان زوجا كالاربعة المتناسبة والستة المتناسبة تسمى متناسبة الزوج ونسبها قد تكون متصلة وقد تكون منفصلة وتناظر النسب وتناسبها وتشابهها هو الاتحاد فيها انتهى ما حاصلهما وهذا الذي ذكرنا هو في المقادير وعليه نقس البساطة والتاليف والمصاراة وغيرها في الاعداد واعلم ايضا ان ابدال النسبة ويصمى تبديل النسبة ايضا عندهم عبارة عن اعتبار نسبة المقدم الى المقدم والتالي الى التالي مثلا قسنا الخمسة الى العشرة فالخمس هينئذ مقدم والعشرة تال ثم قسنا الاربعة الى الثمانية فالاربعة مقدم والثمانية تال فاذا قسنا الخمسة المقدم الى الاربعة المقدم الآخرو قسنا العشرة التالي الى الثمانية التالي الآخر فهذا القياس يصمى بالابدال والتبديل وتفضيل النسبة عندهم اربعة اقسام الاول ان تعتبر نسبة فضل المقدم على التالي الى التالي وهذا هو المتعارف المشهور في الكتب مثلا المقدم ثمانية والتالي ستة وفضل المقدم على التالي اثنان فاذا اعتبرنا نسبة الاثنين الى الستة كان ذلك تفضيل النسبة والثاني ان تعتبر فضل التالي على المقدم الى المقدم والثالث ان تعتبر نسبة فضل المقدم على التالي الى المقدم والرابع ان تعتبر نسبة فضل التالي على المقدم الى التالي وقلب النسبة عندهم هو ان تعتبر نسبة المقدم الى فضله على التالي وامثلة الجميع ظاهرة هذا خلاصة ما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب وحاشيته وغيره في حاشية تحرير اقليدس القلب عكس التفضيل ولانرق بين ان ينسب المقدم الى التفاضل او التالي اليه او يكون الفضل للمقدم او للتالي كما في التفضيل انتهى • فقد بان من هذا ان القلب ايضا اربعة اقسام وعكس النسبة وخلافها عندهم جعل المقدم تاليا في النسبة والتالي مقدما فيها مثلا اذا كان المقدم ثمانية والتالي ستة فاذا قسنا الستة الى الثمانية فقد صار الامر بالعكس اى صار الستة مقدما والثمانية تاليا وتركيب النسبة عندهم هو اعتبار نسبة مجموع المقدم والتالي الى التالي قال في حاشية تحرير اقليدس لا فرق في التركيب بين ان ينسب المجموع الى المقدم والتالي انتهى وقدر النسبة قد مر ذكرها في فصل الرأء المهملة من باب القاف • ومنها ما هو قسم من العرض وهو عرض يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اى لا يتقرر معناه في الذهن الا مع ملاحظة الغير اى امر

خارج هذه ومن حاصله لا انه يتوقف عليه فخرج الاضافة فئة سواء كان مفهومه النسبة كالاضافة وتسمى بالجمعية المكونة ايضا او معروضا لها كالوقوع والملك والابن والتمنى والفعل والانفعال فاقسام النسبة سبعة وانما سمي نسبة لشدة اقتضاء مفهومه ايها وان لم يكن بعض اقسامه نفس النسبة هكذا ذكر شارح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته ومنها تعلق احدى الكلمتين بالآخرى وتسمى اسنادا ايضا فان كانت بحيث تفيد مخاطب فائدة تامة تسمى نسبة تامة واسنادا اصليا وهى اما نسبة ايجاب او سلب كما مر في الخبر اى القضية او غيرها كما فى الانشاء فان النسبة فى ضرب مثلا هى طلب الضرب وان كانت بحيث لا تفيد مخاطب فائدة تامة تسمى نسبة غير تامة واسنادا غير اصلي كالنسبة التقيدية فى الصفة والموصوف والمضاف والمضاف اليه هكذا يستفاد من المطول وهاشية فى بيان وجه الحصار علم المعاني فى الابواب الثمانية عقيب ذكر تعريف علم المعاني وقد مر فى لفظ الاسناد فى فصل الدال من باب السين المهملتين وفى لفظ المركب فى فصل البناء الموحدة من باب الراد المهملة ما يوضح هذا وهذا المعنى من مصطلحات اهل العربية كما ان المعنيين الآتين من مصطلحات اهل المعقول \* ومنها الوقوع واللاوقوع اى ثبوت شئى لشئى وتسمى نسبة ثبوتية و انتفاء شئى عن شئى وتسمى نسبة سلبية وغير ثبوتية وبعبارة اخرى هى الايجاب والسلب فانها قد يستعملان بمعنى الوقوع واللاوقوع اى ثبوت شئى لشئى وانتقائه عنه كما وقع فى حاشية العضد للتفتازاني والشئى الاول يسمى منسوبا ومحكوما به والشئى الثاني يسمى منسوبا اليه ومحكوما عليه وادراك تلك النسبة يسمى حكم ثم النسبة باعتبار كونها حالة بين الشئين و رابطة لاحدهما الى الآخر مع قطع النظر عن تعقل الشئين تسمى نسبة خارجية وهى جزء مدلول القضية الخارجية وباعتبار تعقلها بانها حالة بين الشئين تسمى نسبة ذهنية ومعقولة وهى جزء مدلول القضية المعقولة وكلاهما من الامور الاعتبارية كما مر فى لفظ الصدق فى فصل القاف من باب الصاد المهملة ومنها مورد الوقوع والامور والايجاب والسلب ويسمى نسبة حكمية ونسبة تقيدية والنسبة بين بين وهى رابطة بالعرض على ما قال المولوي عبد الحكيم فى حاشية القطبي فى روابط القضايا الرابط بالذات اى بلا واسطة هو الوقوع واللاوقوع واما النسبة الحكمية بمعنى مورد الوقوع واللاوقوع فانما هى رابطة بالعرض انتهى ثم النسبة بالمعنى الاول متفق عليها بين القدماء والمتأخرين وبالمعنى الثاني من تدقيقات متأخرى الفلاسفة قالوا اجزاء القضية اربعة للمحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والوقوع واللاوقوع قال ابو الفتح فى حاشية الجلالية فى محله فى القضايا فى بيان الروابط النزاع بين الفريقين ليس فى مجرد اثبات النسبة الحكمية وعدم اثباتها بل فى امر اخر ايضا هو معنى النسبة التى يتعلق بها الادراك الحكمي وهى الوقوع واللاوقوع فانها على راس التقدير صفتان للمحكوم ومعناها هما اتجاه المحكول مع الموضوع وعدم اتجاهه معه فمعنى



قولك زيد قائم ان مفهوم القائم متحد مع زيد ومعنى قولك زيد ليس بقائم انه ليس متحدا معه . وعلى راي المتأخرين صفتان للنسبة الحكمية وهى عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومعناهما المطابقة لما في نفس الامر وصددها فمعنى المثال الاول ان اتحاد القائم مع زيد مطابق لما في نفس الامر ومعنى المثال الثانى انه ليس مطابقا له وانت اذا تأملت علمت انه ليس في القضية بعد تصور الطرفين الادراك نسبة واحدة هى نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحادة معه او عدم اتحادة معه على وجه الاذعان وقد مر توضيح هذا في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة ثم للمشهور في تفهيم وقوع النسبة ولا توقعها على مذهب المتأخرين انهما به معنى مطابقتهما لما في نفس الامر وعدم مطابقتهما له كما مر ويؤيده كلام الشيخ في الشفاء حيث قال والتصديق هو ان يحصل في الذهن هذه الصورة مطابقة لما في نفس الامر والتكذيب يخالف ذلك ولا يخفى انه خلاف ما يتبادر من لفظ وقوع النسبة او لا توقعها ومن الغاظ القضايا والظاهر ان يفسر ثبوتها في نفس الامر بمعنى صحة انتزاعها عن الموضوع او المحمول او كليهما وعدم ثبوتها في نفس الامر بهذا المعنى ايضا انتهى •

المنسوب هو يطلق على معان منها ما مر قبل هذا ومنها الاسم الذي الحق اخره ياء مشددة ليدل على نسبته الى المجرد عنها نحو بغدادى اى منسوب الى بغداد وبهذا المعنى يستعمله النحاة واهل العربية واما قيل ليدل الى اخره لمخرج نحو الكرمي وورد على التعريف انه يقتضي ان يكون المنسوب هو المنسوب اليه وايضا هو الذي الحق اخره ياء مشددة ليدل على نسبته الى المجرد عنها لانها واحدان وجواب الاول انه لا يصدق على المنسوب اليه انه يدل على نسبته الى المجرد من الياء فانه هو المجرد من الياء واذا لم يصدق ما ذكر في تعريف احدهما على الآخر فكيف احدهما هو الآخر وجواب الثاني انه من الظاهر البين ان المراد بالحق بآخره ياء مشددة هو المركب من المنسوب اليه والياء المشددة والمجرد من الياء المشددة المنسوب كذا في الشافية وشروحه •

المناسبة هى عند المتكلمين والحكماء هى الاتحاد في النسبة وتسمى تناسباً ايضاً كزيد وعمر اذا تشاركا في نفع بذكر كذا في شرح المواقف وشرح حكمة العين في اقسام الوحدة وعدد اهل البديع وتسمى ايضاً بالناسب والتوفيق والائتلاف والتلفيق ومراعاة النظر جمع امور ما يلحاح به بالتضاد وبهذا القيد يخرج الطباق فان فيه المناسبة بالتضاد وهى ان يكون كل واحد من الامرين مقابلاً للآخر وذلك قد يكون بالجمع بين امرين كخروج الشمس والقمر بحسبان وقد يكون بالجمع بين امور ثلثة كقول المجتري • همزة كالقسي المعطافات بل الاشهر مجرية بل الزمار • جمع بين القوس والسهم والوتر وقد يكون بين اربعة كقول البغضى المحدثي الوزير ايها الوزير اسمعيلي الوعد شعبي التوفيق يوسفى المفرد محمدى الخلق وقد يكون بين اكثر منه ومنها اى من اثنا عشرة الظير ما يسميه بعضهم تهلية الاطراف وهو لى هتتم الكلام بما يناسب ابتداءه في المعنى والنسبة قد يكون ظاهراً

منه على كثرة الابصار وهو يدرك البصار وهو اللطيف الخبير فان اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالبصار  
والخبير يناسب كونه مدركا للبصار ان المدرك للشيء يكون خبيرا به وقد يكون خفيا نحو ان تعذبهم فانهم عبادك  
وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فان قوله تعالى وان تغفر لهم يوهم ان الفاصلة المغفور الرحيم لكن يعرف  
بعد التأمل ان الواجب هو العزيز الحكيم لانه لا يغفر لمن يستحق العذاب الا من ليس فوقه احد يرد عليه  
حكمه فهو العزيز اى الغالب ثم وجب ان يوصف بالحكيم على سبيل الاحتراز لتلايتهم انه خارج عن  
الحكمة لان الحكيم من يضع الشيء في محله اى ان تغفر لهم مع استحقاقهم العذاب فلا اعتراض عليك  
لاحد في ذلك والحكمة فيما فعلته وملتق بالتناسب ان يجمع بين معنيين غير متناسبين باغظين يكون لهما  
معنيان متناسبان وان لم يكونا مقصودين ههنا نحو الشمس والقمر بحمدان والنجم والشجر يسجدان اى  
يفقدان لله تعالى فالمراد بالنجم المبات الذي ينجم اى يظهر من الارض مما لا ملاق له كالبقول وهو  
بهذا المعنى لا يناسب الشمس والقمر لكنه قد يكون بمعنى الكوكب وهو مناسب لهما ولهذا يسمى  
مثل ذلك ايهام التناسب والنجم بالنسبة الى الشجر من التناسب حقيقة هكذا يستفاد من المطول  
وهو اشد ودر جامع الصنائع گوید فرق در میان تناسب که معنی است بمراعاة النظیر و در میان  
رعايت تناسب است که رعایت تناسب ان باشد که هر چه گوید بنسبت گوید که در اسمای ذات و صفات  
و افعال و حروف بر مبیل عموم است مثاله شعر لب لعلت جهاني کشت و خونها کرد این طرفه دمی  
بر زلف بر بندي دمی بر چشم غلطاني درین بیت بر بختن بر زلف و غلطانیدن بر چشم رعایت  
تناسب است و لازم است چه اگر گفتي بر زلف غلطاني معني حاصل شدی لیکن ترکیب غیر نسبت  
بودی و در تناسب بیشتر اسمای ذات آورد نست چرا که عبارت از جمع کردن میان امری با مناسب نه  
مضاد او مثاله شعر فرقدان گردست یابد سر نه در زبر پات این سخن داند کسی کش فرقدان آورده  
است درین بیت لفظ سر و پای و فرق اسمای ذات اند انتهى و اما عند الامولیین نفی اصول الحنفیة  
ان المناسبة هی الملائمة و هی موافقة الوصف اى العلة للحکم بان یصح اضافة الحکم الیه و لا یكون ثابتا  
عنده کافضة ثبوت الفرقة فی اسلام احد الزوجین الى ابناء الآخر لانه یناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ثابت  
عنده لان الاسلام عرف عامما للحقوق لا قاطعيا و کذا المحذور یصلح سببا للعقوبة و المباح سببا للعبادة  
لا العکس لعدم الملائمة و هذا معنی قولهم الملائمة ان یكون الوصف علی وفق ما جاء من الرسول صلی الله  
عليه و سلم و عن السلف فانهم كانوا یعالون باوصاف مناسبة و ملائمة لاحکام غیر نائبة عنها و یقابلها  
الطرد اعني وجود الحکم عند وجود الوصف من غیر اشتراط ملائمة و تاثیر او وجوده عند وجوده و عدمه عند  
عدمه علی اختلاف الرايین و الشایعية یجعلون المناسبة اعم من الملائمة و یقسمون المناصب الى ملائم  
و غیر ملائم و غرضها التبعی بانها وصف ظاهر من جهة حصول عقلا من ترتب الحکم علیه ما یصلح ان

يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مضرة او مجموعهما وذلك اما في الدنيا كالمعاملات او في الآخرة كاجاب الطاعات و تحريم المعاصي وغيره اخذ المناسبة بمعنى المناسبة تجاوزا والتحقق ان يقال ان المناسبة كون الوصف ظاهرا الى اخرة وأحترز بالظاهر عن الوصف الخفي وبالمنضبط عن غير المنضبط وهو المضطرب و بقوله عقلا عن الشبه و بقوله ما يصلح ان يكون مقصودا عن الوصف المستبقي في السدود عن الوصف المدار في الدوران وغيرهما من الاوصاف التي لا يكون اعتبارها لترتب ما يصلح كونه مقصودا عليه و نسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة و اندفاع مفسدة لتلايتهم ان المراد ما يكون مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدوران فسر بما يكون مقصودا للشارع من شرع الحكم نفيا كان او اثباتا سواء كان المقصود جانب منفعة للعبد او دفع مفسدة عنه فقد لزم الدوران لان ذلك اما يعرف بكونه مناسبا فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا والمصلحة للذة وطريقها والمفسدة الالم وطريقه مثاله القتل العمد العدوان ماله وصف مناسب لوجوب القصاص لانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص و هو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى و اكم في القصاص حية ثم ان كان الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود خفيا او غير منضبط لم يعتبر لانه لم يعلم فكيف يعلم به الحكم فالطريق حينئذ ان يعتبر وصف ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف الحكم فيوجد بوجوده و بعدم بعده سواء كانت الملازمة عملية او لا فيجعل ذلك الوصف الظاهر معروفا بالحكم مثلا وصف العمدية في القتل العمد العدوان خفي لان القصد و عدمه امر نفسي لا يدرك شيئا منه فيتعلق القصاص بما يلزم العمدية من افعال مخصوصة يقتضي في العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجراح في القتل و قال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلعه بالقبول اي اذا عرض على العقل ان هذا الحكم اما يشرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا او تكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا وهذا مريب من تفسير الآمدي لان تلقى العقول بالقبول في قوة ما يصلح مقصودا للعقلاء من ترتب الحكم عليه الا انه لم يصرح بالظهور و الانضباط و لعدم التصريح المذكور و لعدم كونه صالحا الا للناظر دون المناظر اذ بما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا عندني عدل عنه الآمدي و به يقول ابو زيد فانه قائل بامتناع التمسك بالمناسبة في مقام المناظرة و ان لم يمتنع في مقام النظر لان العاقل لا يكابر نفسه فيما يقتضي به عقله قيل هذا يرد على الآمدي ايضا لانه ذكر فريد العقل فاللناظر ان يمنع بانه لا يصلح في عقلي وقيل المناسب ما يجلب نفعا و يدفع ضررا و هو قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يقضي الى ما يجلب للاسنان نفعا او يدفع عنه ضررا والفرق بينهما ان المناسب على هذا القول نفى الجالب وعلى ما ذكره الامام المقتضي الى الجالب وقال الغزالي المراد بالمناسب

ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا اضيف اليه الحكم انتظم كالسكر الحرام الخمر فانه المناسبات لانه يزيل العقل هو ملاك التكليف بخلاف كونها مائعا ينفذ بالنزول ويحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب وأعلم ان هذه التعاريف انما هي على قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح ومن يابى عنه يقول المناسبات هو الملازم لافعال العقلاء في العادات أعلم ان المناسبات كما يطلق على ما مر من كون الوصف ظاهرا منضبطا الى اخره كذلك يطلق على معنى اخص من ذلك وهو تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء مناسبات بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا غيره اي كون الوصف بحيث تتعين عليته الى اخره نص على ذلك المحقق التفتازاني في حاشية العنبري وقال في التلويح المذكور في اصول الشافعية ان المناسبات هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل الى اخره وهذا على المسامحة حيث عرف المناسبات بتعريف المناسبات والا فالتحقيق ان المناسبات هو الوصف الذي يتعين عليته الى اخره فقولنا بمجرد ابداء المناسبات اي اظهار المناسبات بينها وبين الحكم والمراد المناسبات بالمعنى اللغوي لئلا يلزم الدور وبهذا خرج الطرد اذ ليس فيه مناسبات والسير والتقسيم اذ لا يعتبر فيه المناسبات ايضا وقولنا من ذات الاصل خرج الشبه لان مناسباته انما هي بالتبع وقولنا لا بنص ولا غيره يخرج اثبات العلة بهما فانه ليس بمناسبة مثاله الاسكار لتحريم الخمر فان النظر في نفس السكر وحكمه وصفه يعلم منه كون الاسكار مناسبا لشرع التحريم صيانة للعقل الشريف عن الزوال ويسمى بالحالة ايضا لانه بالنظر اليه يحال اي يظن انه علة و يسمى تخريج المناط ايضا لانه ابداء مناط الحكم اي علية وهو من احد مسالك اثبات العلة وانما كان هذا المعنى اخص لانه هو معنى المناسبات المرسل ولذا قال في التلويح قال الامام الغزالي من المصالح ما يشهد الشرع باعتبارها هي اصل في القياس وحجة ومنها ما يشهد ببطلانه وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر اذا اطلقنا المعنى المخيل والمناسبات في باب القياس اردنا به هذا الجنس \* التقسيم \* للمناسبات تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار انشاء الى المقصود ينقسم الى خمسة اقسام الاول ان يحصل المقصود منه يقينا كالبيع المحل الثاني ان يحصل ظنا كالقصاص لانزجار فان الممتنعين اكثر من المقدمين وهذان مما لا ينكرهما احد الثالث ان يكون حصوله وعدم حصوله متساويين كحد الخمر للزجر فان عدد الممتنع و المقدم متقاربان الرابع ان يكون نفي الحصول ارجح من الحصول كذاك الآيسة لتحصيل غرض التناسل فان عدد من لا ينتسل منهم اكثر من عدد من ينتسل وهذان قد انكروا والمختار الجواز الخامس ان يكون المقصود فائتا بالحكمة مثاله جعل الذكاح مظنة لحصول النطفة في الرحم فترقب عليه الحاق الولد بالاب فاذا تزوج مشرقى مغربية وقد عام عدم تلاقيهما فاتفق الجمهور على انه لا يعتبر وخالف في ذلك الحنفية نظرا الى ظاهر العلة وقيل لم ينقل احد من الحنفية في كتبهم جواز التعليل بوصف مع تيقن الخلوع المقصود وهذا المذال من قبيل ما يكون المقصود غالب

الحصول في صور الجنس وفي مثله يجوز التعليل اتفاقا ولا يشترط حصول المقصود في كل فرد <sup>والثاني</sup> باعتبار نفس المقصود فنقول المقاصد ضربان ضروري وهو ايضا ينقسم الى قسمين ضروري في اصله وهو اهل المقاصد كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فالدين كقتل الكافر المفضل وعقوبة الساعي الى البدع والنفس كالقصاص والنسل كالحد على الزنا والمال كعقوبة الخارق والمحارب اى قاطع الطريق ومكمل للضروري كتحريم قليل الخمر مع انه لا يزيل العقل الذي هو المقصود للتعميم والتكميل لان قليله يدعو الى كثيرة بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه الى ان يسكر وغير ضروري وهو ينقسم الى حاجي وغير حاجي والحاجي ايضا ينقسم الى قسمين حاجي في نفسه ومكمل للحاجي مثال الحاجي في نفسه البيع والاجارة ونحوها كالفرض فان المعاوضة وان ظلت ابها ضرورية لكن كل واحد منها ليس بحيث لو لم يشرع لادى الى فوات شئ من الضروريات الخمس واعلم ان هذه ليست في مرتبة واحدة فان الحاجة تشتد وتضعف وبعضها اكد من بعض وقد يكون بعضها ضروريا في بعض الصور كالاجارة في تربية الطفل الغني لا ام له ترضعه وكشراء المطموم والمأدوس فانه ضروري من قبيل حفظ النفس ولذلك لم يخل عنه شريعة وانما اطلقنا الحاجي عليها باعتبار الاغلب ومثال المكمل للحاجي وجوب رعاية مهر المثل والكفاة في الصغيرة فان اصل المقصود من شرع النكاح وان كان حاصل بدونهما لكنه اشد اعضاء الى دوام النكاح وهي من مكملات مقصود النكاح وغير الحاجي وهو ما لا حاجة اليه لكن فيه تحسين وتزيين كسلب العبد اهلية الشهادة وان كان ذا دين وعدالة لانحطاط رتبته عن الحر فلا يليق به المناصب الشريفة <sup>والثالث</sup> اعتبار الشارع الى مؤثر ملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا فالمعتبر اما ان يثبت اعتبارا بنفس او اجماع وهو المؤثر اولا بل يترتب الحكم على وفقه بان يثبت الحكم معه في المحل فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنفس او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم وتسميه الحنفية بالملائم المعدل وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنفس ولا باجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل فان ملئت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم في موضع اخر وعلى هذا فلا اشكال وبالجمل <sup>فالمؤثر</sup> وصف مناصب ثبت بنفس او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم كاحياء الارض بالنسبة الى ثملتها فانه يثبت تأثيره بالنفس وهو قوله عليه السلام من احبب ارضا ميتة فهي له <sup>والصغر</sup> بالنسبة الى ولاية المال فانه اعتبار عين الصغر في عين الولاية بالمال بالاجماع والملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنفس او اجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك يثبت بنفس او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه



في جنس الحكم فمثال تأثيره في الجنس ما يقال ثبت لأب ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت له عليها ولاية المال بجماع الصغر فالوصف الصغر وهو امر واحد ليس بجنس و الحكم الولاية وهو جنس تحته نوعان من التصرف وهما ولاية النكاح و ولاية المال و عين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فانه انما يثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث يثبت الولاية في الجملة و ان وقع الاختلاف في انه للصغر او للبكاره او لهما جميعا و مثال تأثير الجنس في العين ما يقال الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على السفر بجماع الحرج فالحكم رخصة وهو واحد و الوصف الحرج وهو جنس بجماع الحاصل بالسفر و بالمطر وهما نوعان مختلفان و قد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع للنص و الاجماع على اعتبار حرج السفر و لو في الحج فيها و اما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتب الحكم على وفقه ان لا نص ولا اجماع على علية نفس حرج السفر و مثال تأثير الجنس في الجنس ان يقال يجب القصاص في القتل بالمتقل قياسا على القتل بالمحدد لجامع كونها جنابة عمد عدوان فالحكم ايضا مطلق و هو القصاص و هو جنس بجماع القصاص في النفس و في الاطراف و في المال و قد اعتبر جنس الجنابة في جنس القصاص في النفس لا بالنص و الاجماع بل يترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر و وجهه ان لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك وحده او مع قيد كونه بالمحدد والغريب هو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتب الحكم على وفقه لكن لم يثبت بدس او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم مثاله ان يقال يحرم الذبيح قياسا على الخمر بجماع الاسكار على تقدير عدم فرض النص بالتعليل فيه لان الاسكار مناسبت للتحريم حفظا للعقل و علم ان الشارع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ولا جنسه في عين التحريم و لا جنسه في جنس التحريم ملولم يدل النص و هو قواه كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار عينه لكان غريبا و المرسل هو ما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا و بعبارة اخرى ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا اجماع ولا بترتب الحكم على وفقه و هو ينقسم الى ما علم الغاوة و الى ما لم يعلم الغاوة و الثاني اي ما لا يعلم الغاوة ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم و الى ما لا يعلم منه ذاك و هو الغريب فان كان غريبا او علم الغاوة فمردود اتفاقا و ان كان ملائما فقد قيل بقبوله والمختار انه مردود و قد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة ان تكون ضرورية لا حاجية و قطعية لا ظنية و كلية لا جزئية اما الاولان اي المؤثر و الملائم فمقبولان ونافعا فكل واحد من الملائم والغريب له معنيان هو باحدهما من الاقسام الاولى للمناسبت وبالاخر من اقسام المرسل فاقسام المرسل ثلاثة ما علم الغاوة و الملائم و الغريب و مثال ما علم الغاوة ايجاب صيام شهرين قبل العجز عن الاعتاق في كفارة الطهار بالنسبة الى من يحول عليه

التناسب • الأعداد المتناسبة الأربعة المتناسبة ( ١٣٧٢ ) الثلاثة المتناسبة النصب • التصاب • النقاب

الاعتناق درن الصيام فانه مناصب تحصيله لمقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز ثم اعتبار العين في العين او في الجنس او اعتبار الجنس في العين او في الجنس بحسب انراة او تركيبه الثاني او الثاني او الرباعي والنظر في ان الجنس قريب او بعيد او متوسط وان ثبوت ذلك بالنص او الاجماع او بمجرد ترتب الحكم على وفقه يفضي الى اتسام كثيرة و ايراد امثلة متعددة و قد اشير الى نبذ منها في التلويح هذا وقال الآمدي ان من القياس مؤثرا يكون علته منصومة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم او اثر جنس الوصف في جنس الحكم ويناسب هذا الاصطلاح ما وقع في التوضيح من ان المراد بالملائمة اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم الا انه خص الجنس بكونه اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبارها الشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم وقال الآمدي ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم هذا كاخلاصة ما في العضدي والتوضيح وغيرهما •

التناسب يطلق على معان كما عرفت في لفظ المناسبة •

الأعداد المناسبة هي المتحدة في النسبة بان يكون نسبة مقدم منها الى تاليه كنسبة جميع

المقدمات الى التوالي •

الأربعة المناسبة ما يكون نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها •

الثلاثة المناسبة ما كان نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها ويسمى متناسبة الفرد

ايضا كما مر في فصل العين من باب الراد المهمتين •

النصب بفتح النون والصاد وهو نوع من الاعراب حركة كان او حرفا وهو علامة المفعولية في الاسم ولا يطاق على الحركة البدائية ويسمى بالفضلة ايضا على ما في الموشح فملصوب الاحم ما اشتمل على علم المفعولية والملصوب مطلقا هو اللفظ المشتمل على النصب والملصوب على المدح والذم والترحيم هو المفعول به الذي حذف فعله لزوما لقصد المدح او الذم او الترحيم نحو الحمد لله الحميد اي امدح الحميد و اريد الحميد ونحو اتاني زيد الخبيث اي اذم الخبيث و اريده ونحو مررت بزيد المسكين اي اريد المسكين والملصوب على الاختصاص قد سبق في فصل الصاد المهمة من باب الخاء المعجمة •

النصاب بالكسر لغة الاصل وشرعا ما لا يجب فيما دونه زكاة من المال كما في الكرمانني كذا في

جامع الرموز في كتاب الزكاة •

النقاب بالكسر تخفيف القاف در لغت روي بحد را گویند ونزد صرفیه مانعی باشد که عاشق را از

معشوق باز دارد بحکم اراده معشوق که عاشق را هنوز استعداد تجلی دست نداده کذا في بعض الرسائل •  
النقباء من اقسام الولياء وقد مر ذكرهم في لفظ الصوفي نافلا عن مراة الاسرار •

التوبة بالفتح عند الاطباء هي زمان اخذ الحمى و قد سبق في لفظ الدور في فصل الراء من  
باب الدال المهملتين •

لِلنَّائِبَةِ لغة الحادثة والجمع الذوائب وشرعا ما يضرب السلطان على الرعية لمصلحتهم كاجر حفظ  
الطريق ونصب الدرب وابواب السكك وكربي الانهار واصلاح الربض وقيل ما ينزل من جبهة سلطان  
ولو بغير حق وتصح ضمان الذوائب اي الكفالة بها ولو بغير حق وعليه الفتوى كذا في جامع الرموز في كتاب  
الكفالة وفي البرجفندي هي نوعان الاول ما تكون بحق ككربي نهر مشترك وما وظف الامام على الناس  
عند الحاجة الى تجهيز الجيش لقتال المشركين او فداء اعماري المسلمين وقد خلا بيت المال عن  
المال وتصح الكفالة به والثاني ما يكون بغير حق كالجبايات في زماننا فقيل لا تصح الكفالة بها لان الكفالة  
التزام المطالبة بما هو على الاصيل شرعا وقيل تصح لان المعتبر في باب الكفالة المطالبة وعليه الفتوى  
وقيل الذوائب هي غير الموظفين مما يذوب غير راتبة واما الذائبة الموظفة الراتبة وهي المقاطعات  
الديوانية في كل شهرين او ثلثة او غيرها فتسمى بالفسمة وقيل الفسمة هي الذوائب وقيل القسمة اجرة  
قسمة الذوائب وقيل اجرة الكيال الذي يقسم الغلة اذا كان الخراج خراج مفاصة و ضمان القسمة ايضا صحيح •

الانابة عند السالكين هي الرجوع من الغفلة الى الذكر وقيل التوبة في الظاهري في الاعمال  
الظاهرة من المعاصي والانابة في الباطن اي في الافعال الباطنة مما بيده وبين الله كذا في مجمع السلوك  
وسبق في لفظ التوبة ايضا في فصل الباء الموحدة من باب التاء المتغاة الفوقانية وفي شرح القصيدة الغراضية  
الانابة الرجوع الى الله من كل شيء قال الشيخ شهاب الدين المذنب من ام يكن له مرجع سواه فيرجع  
اليه من رجوعه ثم يرجع من رجوع رجوعه فيبقى شيخا لا وصف له قائما بين يدي الحق تعالى مستغفرا  
في عين الجمع وقيل الانابة الرجوع منه اليه تعالى لا من شيء غيره فمن رجع من غيرة وقد ضيع الانابة  
انتهى • وفي خلاصة السلوك الانابة ترك الاصرار وملازمة الاستغفار وقيل الفرار من الخلق الى الحق •  
وقال اهل الكلام اخراج القلب عن ظلمات الشبهات وقيل الانابة على ثلثة اوجه انابة من السيئات الى  
الحسنات وانابة من كل ما سوى الله الى الله وانابة من الله الى الله وعن ابي القاسم انابة العبد  
ان يرجع الى ربه بنفسه وقلبه وروحه فانابة النفس ان يشغلها بخدمته وانابة القلب تخليته عما سواه  
وانابة الروح دوام الذكر حتى لا يذكر غيره ولا يتكفؤ الاباء وقال بعض اهل المعرفة الانابة هي الاخلاص في  
جميع الاحوال والانعال •

فصل التاء المثناة الفوقانية • النبات بالفتح وتخفيف الموحدة اسم بمعنى الذائبة لا مصدر

وينقسم الى شجر وهو ماله ساق والى نجم وهو ماله ساق له كما في شرح المذاهج وهرته الحكماء بانه مركب تام بذو النمو غير متحقق الحس والحركة الارادية فالمركب جنس والتام فصل عن المركب الغير التام كاشبه بذو الفياض وغيرهما من كائنات الجوارح والدم ونصل عن المعادن والقيد الاخير فصل عن الحيوان وقيد غير المتحقق لدفع ما قيل ان للنحلة احساسا حيث يشاهد ميل الانثى منها الى ذكر مخصوص وان كانت الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا يشاهد ميل عروقه الى الجانب الذي فيه الماء وانحرافها وصعودها الى الجدار المجاور لها وادفع ما قيل ان ذلك يوجد في كل انواع الذبذبات ولهذا بالغ بعض قدماء الحكماء حتى اثبت له ادراك الكليات لتلك المشاهدة وهذا ظاهر البطلان وبالجمله فقد اختلفوا فقيل هو حي لان الحيوة صفة هي مبدأ التمذية والتنمية وقيل لا لان الحيوة صفة هي مبدأ الحس والحركة ومنهم من ادعى تحقق الحس والحركة فيه مستندا بالامارات الظنية ومنهم من بالغ في اتصافه بادراك الكليات ثم كل من قيدي الحس والحركة الارادية غني عن الاخر وفائدة ذكرهما على ما مر في لفظ الحيوان •

**المنبت للحكم** عذد الاطباء دواء يعقد الدم الوارد الى الجراحة لحما كما في الموجز •

**النكتة بالضم** وسكون الكاف كما في الصراح هي الدقيقة وجمعها النكت سميت بذلك لتأثيرها في النفوس من نكت في الارض اذا ضرب فائريها بقصب او نحوه او لحصولها بحالة فكرية شبيهة بالنكت او مقارنة له غالبا ويقال لها اللطيفة اذا كان تأثيرها في النفس حيث تورث نوعا من الانبساط كذا ذكر الجاني في حاشية خطبة المطول •

**التنكيت بالكاف** كالنصرف هو عذد البلغاء ان يقصد المتكلم الى شئ بالذكريون غيره مما يسد مسده لاجل نكتة في المذكور ترجح محيئه على ما حواه كقوله تعالى و انه هو رب الشعري خص الشعري بالذكريون غيرها من المجوم وهو تعالى رب كل شئ لان العرب كان ظهر فيهم رجل يعرف بابن ابي كيشة عبد الشعري ودعا خلفا الى عبادتها فانزل الله تعالى و انه رب الشعري التي ادعيت فيها الربوبية كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

**النعته بالفتح** وسكون العين هو لغة الصفة وقيل النعت لا يستعمل الا في المدح والصفة تستعمل فيه وفي الذم ايضا فبيدهما عموم مطلق وهو عند النحاة يطلق على الوصف المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة قال في الراعي المبتدأ اسم ولو تقديرا مسند اليه مجرد عن العوامل اللفظية او نعت مسند رافع لظاهر غير مستتر وقع بعد حرف الاستفهام او ما الذاتية انتهى وعلى قسم من توارع الاسم ويسمى وصفا و صفة ايضا وعرف بانه تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقا بقولنا تابع احتراز عن غير التوارع كالحال وقولنا يدل على معنى الى اخره اي يدل بهيئته التركيبية على معنى دلالة مطلقة غير مقيدة بخصوصية مادة من المواد احتراز عن سائر التوارع ولا يرد عليه الجدل في مثل قولك اعجبني زيد علمه والمقطوف

في مثل قولك اعجبني زيد و علمه و لا التأكيد في مثل قولك جاءني اقوم كلهم لدلالة كلهم على معنى  
 الشمول في اقوم لان دلالة هذه التوابع في هذه الامثلة على حصول معنى في المتبوع انما هي لخصوص  
 موادها ملو جردت عن هذه المواد كما يقال اعجبني زيد غلامي او اعجبني زيد و غلامه او جاءني زيد نفسه  
 لا تجد لها دلالة على معنى في متبوعها بخلاف الصفة فان الهيئة التيركيبية بين الصفة و الموصوف يدل على  
 حصول معنى في متبوعها في أي مائة كانت و هو قسمان لانه اما ان يكون بحال الموصوف و ذاك بان  
 يجعل حال الموصوف و هيئته و صفاته و هو القياس و الكثير نحو مررت برجل حسن و اما ان يكون بحال سببه  
 أي متعلقه و يسمى نعتا سببيا و صفيا سببيا و ذلك بان يجعل حال متعلق الموصوف و صفيا للموصوف  
 لتنزه منزلة حاله و ذلك لانه لما وجد ذكر الاول في الثاني صار فعل الثاني كأنه فعل الاول نحو مررت برجل  
 حسن غلامه قال في الضوء شرح المصباح اعلم ان الشيء يوصف بخمسة اشياء الاول ما كان فعلا للموصوف او  
 لشيء هو من سببه نحو مررت برجل قائم اوقائم ابوه الثاني ما كان حلية من الموصوف او من شيء هو من  
 سببه نحو مررت برجل طويل او طويل ابوه الثالث ما كان غريرة و الفرق بين هذا و الاولين هو ان الصفات قد  
 تكون علاجا و قد تكون حلية فالعلاج ما كان من افعال الجوارح كالدهاب و القيام و القعود و غير ذلك و اما الحلية  
 فعلى ضربين احدهما ما يعرف بالعين كالطول و العصور و الحمرة و الزرقة و الثاني ما لم يكن للعين فيه  
 نصيب بل كان يعرف بالتجربة و النظر المتعلق بالقلب كالعلم و الجهل و الظرافة و الكرامة و هذا هو المعنى  
 بالغريزة اصطلاحا و لا مشاحة فيه الرابع النسبة نحو هاشمي و بصري و الاسم المكس اذا نسب اليه صار  
 وصفا فاذا قلت هاشم و بصرة لا يصح الوصف به فاذا نسبت اليه فقلت هاشمي انخرط في سلك  
 الصفات و جرى مجراها في لحوق علامة التابيث و التثنية و الجمع و تنزل منزلة حسن و شديد في  
 مشابهته اسم الفاعل الخامس ما وصف باسماء الاجناس بقومل ذو نحو مررت برجل ذي مال انتهى و  
 الصفة الجارية على من هي له عندهم ما جعل صفة لشيء في التركيب ولم يسند مع ذاك الى غيره  
 في ذلك التركيب فان كانت صفة لشيء حقيقة لكن جعل في التركيب صفة لشيء اخر و اسند اليه  
 سميت بالصفة الجارية على غير من هي له و المراد بالجريان ان يكون نعتا او حالا او صلة او خبرا •

**فصل الثاء المثلثة • الانتكاث بالكاف على انه مصدر من باب الافتعال دلغنت شكسته شدن**  
 مهد است و در اصطلاح منجمان نوعیست از انواع اتصالات گفته اند كه چون كوكب متوجه بنظر ياند نظر  
 يا محاسنه بيكي از عقدتين بود پيش از تمام اتصال يك كوكب راجع يا مستعجم يا بطي يا سريع شود و ان نظر  
 باتناظر يا محاسنه باطل شود يعنى كوكب بحد اتمام نظر ياتناظر يا محاسنه نرسد ان بطانرا انتكاث گويند و  
 با نيرين انتكاث نيفتد كذا في توضيح التقويم و در لفظ اتصال در فصل لام از باب واو نيز خواهد آمد •

**فصل الجيم • النتيجة بالبناء المثناة الفوقانية على وزن الفعيلة عند المنطقيين هو القول لازم**



من القياس و يسمى ردفا ايضا و قد سبق في فصل السين المهمة من باب القاف و نتيجته در اصطلاح<sup>١</sup> اهل رمل عبارتست از شكلي كه حاصل شود از ضرب شكلي در شكلي و انرا لسان الامر نیز گویند هكذا يفهم من سرخاب و فيرة •

**الانضاج** بكسر الهمزة و بالضاد المعجمة عند الاطباء هو ترقيق الغليظ و تغليظ الرقيق او تقطيع اللزج و المنضج بكسر الضاد عندهم دواء يصلح قوام الخلط و يهيئه للدفع فان كان غليظا يرققه باعتدال بمثل السكنجبين<sup>٢</sup> البزوي و ان كان رقيقا يغلظه فلذلك لا يجب ان يكون المنضج حارا كما سبق اليه و هم كثيرين فان قلت ان كان قوام الخلط رقيقا لا يحتاج الى منضج لسهولة اندفاع الرقيق قلت الخلط الرقيق قد ينتشر به جرم العضو فلا يندفع بسهولة فتشغل غلظ يسهل اندفاعه كذا في بحر الجواهر •

**فصل الحاء المهمة • النصيحة** بالصاد المهمة فعيلة مصدر نصح كالنصح بضم النون و قيل للنصيحة اسم مصدر و النصح مصدر و هما في اللغة بمعنى الاخلاص و التصفية من نصحت له القول و العمل اخلاصته و نصحت العمل صفيته و في الشرع اخلاص الراي من الغش للمنصوح و ايثار مصلحته و تسمى ديننا و اسلامنا ايضا كذا في فتح المبين شرح الاربعين في الحديث السابع قال النبي صلى الله عليه و سلم الدين النصيحة لله و لرسوله و لائمة المسلمين و عامتهم يعني دين نيك انديشي است مر خدای را بايمان اوردن بوي و مر پيغامبر را بتصديق او بجميع ما جاء به و مر امراء اسلام را باطاعت و اعانت ايشان در حق و اكاه كردن نزد غفلت برنق و علماء ائمه اجتهاد را بتكسين ظن در حق ايشان و مر عوام را بمهرباني و هدايت و تعليم دين و معي در آنچه مورد دهد ايشانرا و دفع آنچه زيان دارد ايشانرا كذا في ترجمة صحيح البخاري و في مجمع السلوك و اما ضد الحمد فالنصيحة و هي ارادة بقاء نعمة الله تعالى على اخيك المسلم مما له فيه صلاح •

**تنقيح المناط** بالقاف هو عند الاصوليين ان يثبت عدم عليية الفارق ليثبت عليية المشترك و الفارق الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع و المشترك هو الذي يوجد فيهما كذا في التوضيح قال في التلويح مآل التنقيح الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة و هي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق لا يصلح للعلية ميتبت الحكم بالمشترك و هو من احد مسالك العلية و لم يعتبره المحققية كما لم يعتبروا السبب و التقسيم و يجزئ ايضا في لفظ المناط و يسمى تنقيح المناط بالقياس في معنى الاصل ايضا •

**النكاح** بالمكر و تخفيف الكاف لغة حقيقة في العقد مجاز في الوطي و قيل بعكمه و عليه مشايخنا و قيل مشترك بينهما اشتراكا لفظيا و اما في اصطلاح اهل الشرع فهو عقد وضع لملك المتعة و المراد وضع الشارع لا وضع المتعاقدين له و لا يرد عليه ان العقود كالاشراء مثلا قد لا يكون الا لمتعة و هذا المعنى هو المراد في عرفهم لا ان الشارع نقله فانه لم يثبت و انما تكلم به الشارع على وفق اللغة فلذا هو مذهب ورد

في الكتاب و السلة مجرودا من القرائن فحمله على الوطى كذا في فتح القدير و في البرجذدي النكاح في اللغة الضم و الجمع و في الشرع اذا اطلق يراد به الوطى اذ في تلك الحالة الانضمام و الاجتماع وقد يراد به العقد اى مجموع الايجاب و القبول و الارتباط الحاصل مذهبهما كقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلن لان الوطى لا يتوقف على اذن اهل و في المغرب اصل النكاح الوطى ثم قيل للتزوج نكاح مجارا لانه سبب الوطى المباح و قيل النكاح عبارة عن الارتباط المذكور و الايجاب و القبول شرط له و اما على الاول اى على ان يراد به العقد فالاجاب و القبول من الاركان انتهى \*

**نكاح المتعة عندهم** ان يقول الرجل لامرأة متعيني بكذا دراهم مدة عشرة ايام او اياما او بلا ذكر المدة وهذا قد كان مباحا مرتين ايام خيبر و ايام فتح مكة ثم صارت منسوخة باجماع الصحابة و سنده حديث علي رضي الله عنه \*

**نكاح الموقت عندهم** صورته هو صورة المتعة الا انه لا يكون الا بلفظ التزوج او النكاح مع التوقيت كان يقول اتزوجك بكذا مدة كذا و هذا ايضا غير جائز و عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى اذا رقت وقتا لا يميشان اليه كمائة سنة او اكثر يكون صحيحا كذا في جامع الرموز \*

**فصل الخاء المعجمة • النسخ** بالفتح و سكون السين في اللغة يقال لمعدين احدهما الازالة يقال نسخت الشمس الظل و انتسخته اى ازلته و نسخت الرمح اثار القدم اى ازلتها و غيرتها و ثابتهما النقل يقال نسخت الكتاب و انتسخته اى نقلت ما فيه الى اخره و نسخت الحل بالحاء المهملة اى نقلتها من موضع الى موضع قال السجستاني النسخ ان يحول ما في السكبة من النحل و العسل الى اخرى غيرها و منه المناسخ و التناسخ في الميراث و هى ان تموت ورثة بعد ورثة سمي بذلك لانتقال المال من وارث الى وارث و منه التناسخ في الوراثة لانها تنتقل من بدن الى بدن و اختلف في حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو مشترك بينهما لفظا و قيل لأول و هو الازالة و النقل مجاز باسم اللازم اذ في الازالة نقل من حالة الى حالة و قيل الثاني و هو النقل و لازالة مجاز باسم الملزوم و عند الحكماء قسم من التناسخ و يفسر بنقل النفس الناطقة من بدن انساني الى بدن انساني اخر كما سيجي • و عند اهل البديع قسم من السرقة و يسمى انتحالا و قد سبق في فصل الفاف من باب السين المهمة • و عند اهل الشرع ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اى حكم الدليل الشرعي المتقدم فالدليل الشرعي المتأخر يسمى ناسخا و المتقدم يسمى منسوخا و اطلاق النسخ على الدليل مجاز لان النسخ حقيقة هو الله تعالى فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا و خرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية و المراد بخلاف حكمه ما يدافعه و ينانيه لا مجرد المغايرة كالصوم و الصلوة و ذكر الدليل ليشمل الكتاب و السنة قولا و فعلا و غير ذلك و خرج ما يكون بطريق الانشاء و الانهابة من القلوب من غير ان يرد دليل و دخل فيه

نسخ التلاوة فقط لأنه نسخ الأحكام المتعلقة بالتلاوة بالحقيقة كجواز الصلوة وحرمة القراءة والمس للجذب والخاص ونحو ذلك وإن لم تكن التلاوة نفسها حكماً مألواً لما كان الشارع عالماً بأن الحكم الأول موثقت إلى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضاً امدة الحكم بالنظر إلى الله تعالى ولما كان الحكم الأول مطلقاً من التابيد والتوفيت كان البقاء فيه أصلاً عندنا معاشراً الحنفية لجهلنا من مدته فالثاني يكون تبديلاً بالنسبة إلى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الأصل بقاؤه ولذا قيل في بعض الكتب وإما التبديل وهو النسخ فهو بيان انتهاء حكم شرعي مطلق عن التابيد والتوفيت بنص متأخر عن مورده وأحترز بالشرعي من غيره وبالمطلق عن الحكم الموثق بوقت خاص فإنه لا يصح نسخه قبل انتهائه فإن النسخ قبل تمام الوقت هدام على الله تعالى تعالى عن ذلك وبقيد متأخر خرج التخصيص وإهذا قيل أيضاً هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير إرادتها استمراره لولا بطريق التراخي وفوائد القيود ظاهرة وقال بعضهم هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يمكن رفعه إذ لا يتصور بطلانه لتحقيقه وما في المستقبل لم يثبت بعد وكيف يبطل فلا رفع حينئذ أيضاً ولذا مررنا من الرفع إلى الانتهاء لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعاق بالمستقبل يعني أنه لولا النسخ لكان في عقولنا ظن التعاق بالمستقبل فبالناسخ زال ذلك التعاق المظنون فمؤدى الرفع والانتهاء واحد وأعلم أن النسخ كما يطلق على ورود دليل شرعي إلى آخره كذلك يطلق على فعل الشارع والنظر إلى هذا عرفه من عرفه بالبيان والرفع وقد يطلق بمعنى النسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولا لكان ثابتاً مع تراخيه عنه ميل يرد عليه أن قول العدل نسخ حكم كذا يدخل في الحد مع أنه ليس نسخاً وإن فعل الرسول عليه الصلوة والسلام قد يكون نسخاً مع أنه يخرج عن الحد واجيب عنهما بأن المراد بالدال الدال بالذات وهو قول الله تعالى وخطابه وقول العدل وفعل الرسول إنما يدلان بالذات على ذلك القول فإن قيل فعلى هذا لا يكون قول الرسول نسخاً فليت يفرق بين قوله وفعله بانه وحى فكانه نفس قول الله تعالى بخلاف الفعل فإنه إنما يدل عليه قيل قوله لولا لكان ثابتاً بخروج قول العدل لأنه قد ارتفع الحكم بقول الشارع رواه العدل أم لا وموله مع تراخيه يخرج الغاية مثل صم إلى غروب الشمس والاستثناء ونحوهما واليه ذهب الإمام أيضاً حديث قال هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول ومعناه أن الحكم كان دائماً في علم الله تعالى وأما مشروطاً بشرط لا يعلمه إلا هو وأجل الدوام أن يظهر انتفاء ذلك الشرط فينقطع الحكم ويبطل وما ذلك إلا بتوقيفه تعالى آياه ماذا قال قوله دال عليه فذلك هو النسخ ويرد عليه أيضاً الإيرادان السابقان والجواب السابق والنظر إلى هذا أيضاً قال الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده أي مع تراخي ذلك النص عن مورده أي موضع ورود ذلك فخرج الغاية ونحوها ويرد عليه الإيرادان السابقان والجواب السابق

و ما لت المعتزلة ايضا هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه  
 لكن ثابتا و اعترض عليه بان المقيد بالمرة اذا فعل مرة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذي يفيد  
 تعييده بالمرة مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة  
 وهو قد حج مرة فان قوله مرة واحدة لفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص السابق زائل عن  
 المخاطب على وجه لولا ذلك اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص الذي يدفعه التقييد بالمرة  
 و اعلم ان جميع هذه التعاريف لا تتناول نسخ الذلولة اللهم الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة  
 بلفظ النظم كالجواز في الصلوة و حرمة القراءة على الجنب و الحائض و نحو ذلك كما عرفت سابقا  
 \* **التقسيم** \* في الاتقان النسخ اقسام الاول نسخ المأمور به قبل امتثاله وهو النسخ على الحقيقة كآية النجوى  
 الثاني ما نسخ مما كان شرعا لمن قبلنا كآية شرع القصاص و الدية او كان امر به امرا جمليا كنسخ التوجه الى  
 بيت المقدس بالكعبة و صوم عاشوراء برمضان و انما يسمى هذا نسخا تجاوزا الثالث ما امر به لسبب ثم  
 يزول السبب كالامر حذر الضعف و القلة بالصبر و الصبر ثم نسخ بانيجاب القتال و هذا في الحقيقة ليس  
 نسخا بل هو من اقسام المنسأ كما قال تعالى او انفسها مالم ينسخ هو الامر بالقتال الى ان يقوي المسلمون و  
 في حالة الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الاذى و بهذا يضعف ما ذكره كثيرون من ان الآيات في  
 ذلك منسوخة بآية السيف و ليس كذلك بل هي من المنسأ بمعنى ان كل امر ورد يجب امتثاله في وقت ما  
 لعله تقضي ذلك الحكم ثم يلتقل بانتقال تلك العلة الى حكم اخر وليس بنسخ انما النسخ الازالة للحكم  
 حتى لا يجوز امتثاله و ايضا النسخ في القرآن على ثلاثة اضراب ما نسخ تلاوته و حكمه معا قالت عائشة رضي الله  
 تعالى عنها و كان فيما انزل الله عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه و اله  
 وسلم و هن مما يقرأ من القرآن رواه الشيخان اي قارب النبي صلى الله عليه و اله وسلم الوفاة او ان التلاوة نسخت  
 ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه و اله وسلم فتوفي و بعض الناس يقرءوها  
 والضرب الثاني ما نسخ حكمه دون تلاوته نحو فل يا ايها الكافرون نسخت بآية القتال و الضرب الثالث ما نسخ  
 تلاوته دون حكمه نحو الشيخ و السنيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله انتهى \* **فائدة** \* محال النسخ حكم  
 شرعي قديمي لم يلحقه تايد و لا توفيف فتخرج الاحكام الحسية و العقلية و الاخبار عن الامور الماضية او الواقعة  
 في الحال او الاستقبال مما يودي بنسخه الى جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء مثل هذا حرام و ذلك  
 حلال و في الاتقان لا يقع النسخ الا في امر او نهى و لو بلفظ الخبر و اما الخبر الذي ليس بمعنى الطلب  
 فلا يدخله النسخ و هذه الوعد و الوعود فمن ادخل في كتاب النسخ كثيرا من آيات الاخبار و الوعد و الوعيد  
 فقد اخطأ \* **فائدة** \* شرط النسخ التمكن من الامتناع و لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة  
 فيصح قبل الفعل ان المقصود منه الفعل قبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه و الصلوة والسلام امر ليلة المعراج

بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من الفعل \* فائدة \* التناسخ اما الكتاب او السنة دون القياس و الاجماع فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او العكس هذا عند الحنفية وقال الشافعي رحمه الله تعالى بفساد الاخيرين وتوضيح المباحث يطلب من التوضيح والعصدي وغيرهما من كتب الاصول \*

**التناسخ** هو عند اهل الفرائض نقل نصيب بعض الورثة بموته قبل القسمة الى من يرث منه و يسمى مناسخة ايضا كما في الشريفي وطريق عمله مشهور مذكور في كتب علم الفرائض وعند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن الى بدن اخر اعلم ان اهل التناسخ المنكرين للمعاد الجسماني يقولون ان النفوس الناطقة انما تبقى مجردة عن الابدان اذا كانت كاملة بحيث لم يدق شئ من كمالاتها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق البدنية اى الجسمانية فتخلصت ووصلت الى عالم القدس واما النفوس التي بقي شئ من كمالاتها بالقوة فانها تتردد الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن اخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالاتها من علومها و اخلاقتها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان و يسمى هذا الانتقال نسخا و قيل ربما نزلت من البدن الانساني الى بدن حيوان يناسبه في الاوصاف كبदन الاسد للسباع والارنب للجبان و يسمى هذا الانتقال مسخا و قيل ربما نزلت الى الاجسام النباتية و يسمى رسخا و قيل الى الجمادية كالمعادن والبسائط و يسمى فسخا فالوا هذه التدرجات المذكورة هي مراتب العقوبات و اليها الاسارة بما ورد من الدرجات الضيقة في جهنم وقالوا ان النفس في جميع مراتب التدرجات المذكورة تتردد في الاجسام حتى تنتقل الى بدن الانسان وتتردد في الامم حتى ان تبلغ فيما هو كمالاتها من العلوم و الاخلاق فتتخلص من الابدان كلها و قد يقال النفوس الكاملة تتصل بعالم العفول و المتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية لبقاء حاجتها الى الاستكمال والفاضة بابدان حيوان يناسبه الى ان تتخلص من الظلمات و هذا كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و تهذيب الكلام و العلمي قال الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة الانعام ذهب القائلون بالتناسخ الى ان ارواح البشرية انكانت معيدة مطيعة لله تعالى موصوفة بالمعارف الحقة و الاخلاق الطاهرة فانها بعد موتها تنتقل الى ابدان الملوك وربما قالوا انها تنتقل الى مخالطة عالم الملائكة و اما ان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنتقل الى ابدان الحيوانات المناسبة لها و احتجوا بقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم لان لفظ الامانة يقتضي حصول المساراة في جميع الصفات الذاتية ثم ان القائلين بهذا القول زادوا عليه و قالوا ارواح الحيوانات كلها عارفة بربها و بما يحصل لها من السعادة و الشقارة و الله تعالى ارسل الى كل جنس منها رسولا من جنسها لانه يثبت بهذه الآيات ان الدواب و الطيور اسم ثم انه تعالى قال وان من امة الا فيها نذير فهذا تصريح بان لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا ارسل اليه و الجواب انه يكفي في حصول



المماثلة المسارة في بعض الذات فلا حاجة الى اثبات ما ذكره اهل التفاضل •

النفخة بالمنفخ وسكون الغاء هي ورم رحي يكون مقارنا لحس اللمس بان يكون صلبا •

المنفخ هو الشيء الذي في جوهره رطوبة غريبة فضلية غليظة فاذا فعل فيها الحرارة الغريزية استحالت ربحا ولم يتحلل لكثرتها وغلظها ويكون باقي اجزائه غذاء ودواء كاللوييا والزنجبيل فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلية في حقيقتها بل خارجة عنها وان كانت داخلية في حقيقة ذلك الجسم كذا في بحر الجواهر •

### فصل الدال المهمة \* النجدات بالجم فرقة من الخوارج اصحاب نجدة بن عامر المخمي قالوا

لا حاجة للذات الى الامام بل الواجب عليهم النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه اذا ارادوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها ووافقهم الازقة في تكفير علي واصحابه رضي الله عنهم وخالقهم في الاحكام الباقية واخلقوا في الجهالات في الفروع فمنهم من قال بانهم معذورون في مثل تلك الجهالات و تسمى عاذرية ومنهم من لا يقول بذلك كذا في شرح المواقف •

الند بالكسر والتشديد عند المتكلمين هو المثل في الذات والمخالف في الصفات قالوا الله تعالى منزلة عن الند كذا في شرح المواقف وفي التفسير الكبير الند المثل الملازم وعند اهل التصوف كل شئ يمنع العبد عن خدمة سيدة ومن جعلتها النفس والهوى كما قال تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه ومنها الخلق لاجل الرياسة ومنها الدنيا والاشيطان انتهى •

### الانتقاد بالقاف من باب الافتعال يقال نقدت الدراهم وانتقدتها اي اخرجت منها الزيف كما في

الصراح والنقدان يستعمل في عرف الفقهاء بمعنى الذهب والفضة والانتقاد عند المحدثين التعليل والمنقذ هو الحديث الذي فيه علة والمراد بالعلة هي العلة بالمعنى اللغوي فيشتمل الشاذ والمعلل فمن المنقذ ما يختلف فيه الرواية بالزيادة والنقص من رجال الاسناد فان اخرج صاحب الصحيح الطريق المزیدة وعلله الناقد بالطريق الناقصة فهو تعليل مردود وان اخرج صاحب الصحيح الطريق الناقصة وعلله الناقد بالطريق المزیدة تضمن اعتراضه دعوى انقطاع فيما صححه ومنه ما يختلف الرواية فيه بتغيير بعض الاسناد ومنه ما تفرد بعض الرواة فيه دون من هو اكثر عددا او ضبطا ممن لم يذكرها ومنه ما تفرد به بعضهم ممن ضعف منهم ومنه ما حكم فيه بالوهم على بعض الرواة ومنه ما اختلف فيه بتغيير بعض الناطقين هكذا يستفاد من بعض حواشي النخبة وفي الارشاد الساري توضيح لذلك وانتقاد نزد اهل تعميه عبارتهست از اشاره کردن بعضی از حروفها از برای تصرف کردن دران بوجهی از وجوه چنانکه اول و مفتوح و روى و سرو امثال ان گویند و حرف نخستین مراد دارند و اخرو آمد و نهایت و دامن و امثال ان بگریزند و حرف اخر کلمه قصد کنند و دل و میانه و مرکز و واسطه و مانند ان گویند و حروف وسط کلمه مراد دارند

چون فرد باشد چنانکه در معنی باسم شمس • شعر • گرد دست دهد بهایت امگندن حر • باشم سر سروران  
خورشید اسر • یعنی اگر همین را بیای شم اندازند شمس حاصل اید مثال دیگر معنی باسم نور خدا الله  
• شعر • چو بر تابد قدت صبر از صنوبر • پیایی لاله در راهت نهد حر • یعنی اگر لفظ صبر از صنوبر دور کنند  
نو باقی ماند و لاله در پای راه اندازند و مجموع جمع کنند نور الله حاصل اید و این عمل از اقسام افعال  
تسهیلی است کذا فی بعض الرسائل لمولانا عبد الرحمن الجاسمی •

**فصل الذال المعجمة • المناظرة بالموحدة** وهی ان يقول البائع للمشتري اذا نذبت المبيع  
اليك او يقول المشتري اذا نذته اليّ فقد وجب البيع كذا فی المغرب • وفي بعض كذب اللغة فی  
الحديث نهى عن المناظرة والذبذبان وهوان يقول الرجل لصاحبه انيذ اليّ الثوب و انيذه اليك ليجب البيع  
وقيل ان يحضر رجل القطيع من الغنم فينذ الحصاة فيقول لصاحبه ان ما اصاب الحجر فهو لي بكذا و  
هذا غدر وجهل لم يجز وهذه من البيوع في ايام الجاهلية •

**النفاذ بالفتح** و تخفيف الفاء كما فی الصراح عند اهل القوافي هو حركة الوصل كما فی عنوان  
الشرف و در رساله مولانا جامي گوید نفاذ حرکت وصل است و تتيكه لاحق شود بأن وصل خروج و حرکت  
خروج و مزيد را نیز نفاذ میگویند و حرکت نائرة را اگرچه کم است نفاذ گویند و هم چنین در منتخب  
تكميل الصناعات است و عند الأصوليين و الفقهاء هو ترتيب الاثر على التصرف كالمملك مثلا على البيع فبيع  
الفضولي مذموم لا نافذ كذا فی التوضيح و فی التلويح النافذ اعم من اللازم و المنعقد اعم من النافذ و لا يظهر  
فرق بين الصحيح و النافذ و فی البحر الرائق فی باب البيع الفاسد اما البع الجائر الذي لانهي فيه فثلثة  
نافذ لازم و نافذ ليس بلام و موقوف فالاول ما كان مشروعاً باصله و وصفه و لم يتعلق به حق الغير و لا خيار  
فيه و الثاني ما لم يتعلق به حق الغير و فيه خيار و الموقوف ما يتعلق به حق الغير و هو اما ملك الغير  
او حق بالمبيع لغير المالك فعلى هذا الموقوف قسم من الصحيح و منهم من جعله قميحاً له فانه قسم  
البيع الى صحيح و باطل و فاسد و موقوف و الاول هو الحق اذ لا يضر توقفه على الاجازة كوقوف  
البيع الذي فيه الخيار على اسقاطه •

**فصل الراء المهملة • التناثر بالناء المثلثة لغة** مصدر من باب التفاعل بمعنى السقوط • و عند  
الاطباء هو سقوط الشعر لضعف نباته كما يكون عقيب الامراض المتطاولة فيقل البخار المتولد منه الشعر او  
ينعدم بسبب تقليل الغذاء و بسبب ان الطبيعة اشتغلت بمقاومة المرض من تدبير الشعر و حفظه عن  
التناثر و قد يفرق بين التناثر و التمرط بان التناثر يكون متفرقا و التمرط ياخذ موضعاً مجتمعاً كذا  
في بحر الجواهر •

**النجارية** بالجمع فرقة من كبار الفرق الاسمية اصحاب محمد بن الحسين النجاشي و هم موافقون لاهل

السنة في خلق الافعال و ان الاستطاعة مع الفعل و ان العبد يكتسب فعله و موافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية و حدوث الكلام و هم ثلث فرق البرغوثية و الزعفرانية و المستدركة كذا في شرح المواقف •

**النذر بالفتح** و يكون النذر المهمة نذر عروضيان عبارت است از انداختن هر دو سبب و تاي مفعولات بودن پس لا بماند بجای او فع نهند که دو حرف اول میزان است و بعضی بجای سبب خفیف که از رکنی باقی ماند فل نهند چرا که دو حرف میزان است و فل در کلام عرب بمعنی فلان می آید و فع مستعمل نیست و ان رکن را که درو نحر واقع شود منحور گویند کذا في عروض سيفي •

**النذر بالذال** المهمة هو عند الصرفيين ما قل وجوده سواء كان مخالفا للقياس اولا و قد سبق في لفظ الشاذ في فصل الذال من باب الشين المعجمتين •

**النذر بالفتح** و يكون الذال المهمة هو لغة الوعد بخير او شر و شرعا الوعد بخير و حدة بعضهم بانه التزام قرينة غير لازمة باصل الشرع و هو ضربان نذر لجاج بفتح اللام و هو كان يقول ان كلمته فله علي صوم او عتق و هو ما اخرج مخرج اليمين سمي لجاجا لوقوعه حال الغضب و اللجاج و نذر تدبر بان يلتزم قرينة ان حدثت نعمة او ذهبت نعمة كان يقول ان شفي مريض فله علي كذا او يقول فعلي كذا يسمى تدبرا لانه طلب البر والتقرب الى الله تعالى و هو قسمان معلق و سماه الرافي و غيره نذر مجازاة و غير معلق كذا في شرح المنهاج فتاوى الشافعية و قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى وما انفقم من نفقة او نذرتم من نذر الآية النذر ما التزمه الانسان باجابه على نفسه يقال نذر يذنر و اصله من الخوف لان الانسان انما يفقد على نفسه خوف التقصير في الامر المهم عنده و نذرت القوم انذارا بالتحذيف و في الشريعة على ضربين مفسر و غير مفسر فالمفسر ان يقول نذرت لله على عتق رقبة و لله علي حج نهنا يلزم الوفاء به و لا يجزيه غيره و غير المفسر ان يقول نذرت لله على ان لا افعل كذا ثم يفعله او يقول لله علي نذر من غير تسميته فيلزم فيه كفارة يمين لقوله عليه الصلوة والسلام من نذر نذرا و سمي فعليه ما سمي و من نذر نذرا لم يسم فعليه كفارة يمين انتهى و في جامع الرموز في فصل الاعتكاف النذر ايجاب على النفس مما ليس عليها بالقول و لو اكتفى بالقلب لم يلزمه و في البحر الرائق و حواشي الهداية ما حاصله ان الاصل ان النذر لا يصح الا بشرط منها ان يكون الواجب من جنسه شرعا لم يصح النذر بعبادة المريض و تشييع الجنائز و منها ان يكون مقصودا لا وسيلة فلم يصح النذر بالوضوء و سجدة التلاوة و الاغتسال و دخول المسجد و مسح المصحف و الاذان و بناء الرباطات و المساجد و غير ذلك لانها فربات غير مقصودة و منها ان لا يكون واجبا في الحال و ثاني الحال فلم يصح بصلوة الظهر و غيرها من المفروضات و منها ان لا يكون مستحيل الكون فلو نذر صوم امس او اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره به و منها ان لا يكون النذر بمعصية فانه يحرم عليه الوفاء به و لا بمباح فلا يلزم الوفاء بنذر مباح من اكل و شرب و لبس و جماع و طلاق و منها

ان يكون لله تعالى لا للمخلوق فلم يصح اذا قال لبعض الصالحين يا سيدي فلان ان رد غائبني او عوفي مريضني او قضيت حاجتي فلان من الطعام او الذهب كذا فانه باطل لكونه نذرا للمخلوق اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مريضني او رددت غائبني او قضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين بباب الامام الشامي او الامام ابي الليث ونحو ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله تعالى ومصرف النذر هو الفقير فما يوجد من الدراهم والشمع والزيت وغيرها وينقل الى قبور الارباب تقربا اليهم فحرام باجماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها الى الفقراء الاحياء قولا واحدا \*

**النشر بالفتح** وسكون الشين المعجمة عند اهل العربية قد سبق في لفظ الملف في فصل الماء من باب اللام و بفتح تبين عندهم ضد النظم كما يجيء في فصل الميم ويروى بالذاء المثناة ايضا في هذا المعنى و يقال له المنشور ايضا ودر جمع الصنائع مى ارد كلام يا منظوم است و يا منشور و منشور بر سه قسم است مرجزو مسجع و عاري مرجزان است كه وزن شعر دارد اما قافية ندارد و مسجع انكه قافيه دارد اما وزن ندارد و عاري ان است كه از بن هر دو عاري است يعني نه وزن دارد و نه قافيه قافيه بي وزن شعر نيست چنانكه وزن بي قافيه شعر نيست \*

**المنشور** عند اهل العربية ما مر قبيل هذا وعند اهل الهندسة و الحساب الشكل المجسم الذي يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع و مثلثان و الجمع المناشير و قد يراد به قطعة من كرة مصمتة او مجوفة قد فصات بسطحيين مستويين متوازيين هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الحادي عشر من الادب الثاني \*

**الانتشار** هو مصدر من باب الامتعال و هو عند الاطباء صيرورة الثقبة العنيدية اوسع مما هي عليه في الطبع و يطلق ايضا على نعوذ الذكر و انتفاخ عصبه الدابة من تعب و هو عيب كذا في بحر الجواهر و يجيء في لفظ الاتساع ذكره ايضا \*

**المنتشرة** هي عند المنطقيين قضية موجبة مركبة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت غير معين من اوقات وجود الموضوع لا دائما بحسب الذات و المراد بعدم التعيين عنهم اعتبارا لا اعتبارا عدمه سواء كانت موجبة كقولنا بالضرورة كل انسان متنفس في وقت ما لا دائما فالجزء الاول منتشرة مطلقة و الثاني سالبة مطلقة عامة و هو مفهوم اللادوام او سالبة كقولنا بالضرورة لا شئ من الانسان يمتنع في وقت ما لا دائما فالجزء الاول منها منتشرة مطلقة سالبة و الثاني موجبة مطلقة عامة و هو مفهوم اللادوام و المنتشرة المطلقة قضية موجبة بسيطة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت ما و المطلقة المنتشرة هي التي حكم فيها بالنسبة بالفعل في وقت ما و الفرق بينها و بين المنتشرة المطلقة هو العموم و الخصوص لانه اذا صدق ثبوت المحمول للموضوع بالضرورة في وقت ما صدق ثبوت المحمول له

بالفعل في رقت ما بعكس كذا في شرح الشمسية وقد سبق ما يوضح ذلك في ذكر الضرورة الوفتية •  
**الفرد المنتشر هو الفرد الغير المعين كما يجيى في بيان الذكرة •**

**المنصورية** الصاد المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا هل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسماني مما لا ينكر كظهور جبرئيل في صورة البشر في الخير وظهور الشيطان في صورته في الشر ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم و كانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار فلما ظهر الحق بصورته و دطق لمسانهم و اخذ بايديهم و من ههنا اطلعنا الآلهة على الائمة الا يرى ان الذي قاتل المشركين و عليا قاتل المنافقين فان الذي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر كذا في شرح المواقف •

**المنصورية** فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي منصور العجل نسب هو نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا ان الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء و مسح الله راسه بيده و قال يا نبي اذهب فبلع عني ثم انزله الى الارض و هو الكسف المذكور في قوله تعالى و ان يرد كسعا من السماء الآية و كان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب و قالوا الرسل لا نزعط ابدا و الجنة رجل امرنا بموالاته و النار رجل امرنا ببغضه و هو ضد الاسام و خصمه كابي بكر و عمر و العرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم و المحرمات اسماء رجال امرنا ببغضهم و مقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع التكليف عنه كذا في شرح المواقف •

**نصرة الداخل** بالاضافة عند اهل الرمل اسم شكل مخصوص صورته هكذا و نصره الخارج بالاضافة اسم شكل مخصوص عندهم و صورته هكذا •

**النصارى** بالالف المقصورة قوم عيسى على نبينا و عليه السلام و الضالون مدم ثلاث فرق فمنهم من قال ان عيسى ابن الله و هؤلاء هم المسمون بالملكية و منهم من قال ان عيسى هو الله نزل و اخذ ابن ادم و كان يعنى تصور بصورة ادم ثم رجع الى تعالىه و هؤلاء يسمون باليعاقبة و منهم من قال ان الله في نفسه عبارة عن ثلاثة عن اب و هو الروح القدس و عن ام و هى مريم و عن ابن و هو عيسى كذا في الانسان الكامل في باب الثوراة •

**النظر بفتح** الذون و الظاء المعجمة في اللغة نكريستن در چيزي بتامل يقال نظرت الى شئ كذا في الصراح و عند المتجمين كون الشئيين على وضع مخصوص في الغلث فان اجتمع الكوكبان غير الشمس و القمر في جزء واحد من اجزاء ملك البروج يسمى قرانا و مقارفة و ان كان احد الكوكبين المحتميين في جزء واحد شمسا و الآخر كوكبا من الخمسة المتحدرة يسمى احترافا و ان كان احدهما شمسا و الآخر قمرًا يسمى اجتماعا و ان لم يجتمع الكوكبان في جزء واحد فان كان ابعد بينهما حدس الملك بان تكون مسافة



ما بينهما ستين درجة من فلک البروج كان يكون احدهما في اول الحمل و الآخر في اول الجوزاء يسمى نظر تسديس وان كان البعد بينهما ربع الفلك اي تسعين درجة يسمى نظر التربيع وان كان البعد بينهما ثلث الفلك اي مائة وعشرين درجة يسمى نظر التثليث وان كان البعد بينهما نصف الفلك اي مائة وثمانين درجة يسمى مقابلة والمقابلين اي الشمس والنمر يسمى استقبالا ونظرات القمر تسمى استزاجات وممازجات قمر ومقارنة الكواكب بعقدة القمر تسمى مجاورة وان لم يكن البعد بينهما كذلك فلا نظر بينهما اعلم ان نظر كل برج الى ثلثه هو التسديس الايمن والى الحادى عشر هو التسديس الايسر والى خامسة التثليث الايمن والى تاسعة التثليث الايسر والى رابعة التربيع الايمن والى عاشره التربيع الايسر ولجدي ما يتعلق بهذا في لفظ الاتصال في فصل الام من باب الواو بدانك عبد العلي الهرجندى در شرح زيج الغ بيكي ميگوبد انظار سوى نظر مقابله دو قسم اند يکى برتوالي و انرا انظار اولى خوانند بجهت انکه حرکات کواکب باين جانب است پس گویند که اول اين انظار وقوع مى يابد و ديگرى برخلاف توالي و انرا انظار ثانیه گویند و انظار اولى را يسرى گویند و انظار ثانیه را يمنى چه اهل احکام فلک را چون انسان مستلقى توهم کرده اند که سرار بجانب قطب شمال باشد وقسي اين انظار گاهى از منطقه البروج اعتبار کنند و نظرات که در دتر تقويم مى نوبسند بنابرین اعتبار است و گاهى از معدل النهار و انرا در احکام مواليد معتبر دارند و انرا مطارج شعاعات و مطارج انوار نيز گویند و تخصيص مطرج شعاع باين مواضع بجهت انست که اثار از وقوع شعاع درين مواضع بظهور مى اید چه صحت ان بتجارب بسيار معلوم شده و الاشعاع انها بجمع اجزاء فلک ميرسد انتهى کلامه \* و نظرات بيوت و اشکال و نقاط در علم رمل بهمين طور ميگيرند مگر انکه بجاي اجزاء فلک البروج بيوت رمل ملاحظه ميکنند و بجای کواکب اشکال بانقاط اعتبار نه ايند و اما نند غيرهم کالمنطقيين نقيل هو الفكر و قيل غيره و قد سبق في فصل הראء المهملة من باب الفاء و قال القاضي الباء لاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن والمراد بالفكر انتقال النفس في المعاني انتقا بالقصد فان ما لا يكون انتقالا بالقصد كالحس و اكثر حديث النفس لا يسمى فكرا و ذلك الانتقال الفكري قد يكون بطالب العلم او الظن فيسمى نظرا و قد لا يكون كذلك فلا يسمى به فالفكر جنس له و ما بعده فصل له و كلمة او لتقسيم المحدود دون احد و حامله ان قسما من المحدود حده هذا اي الفكر الذي يطلب به علم و قسما اخر حده ذاك اي الفكر الذي يطلب به ظن فلا يرد ان التريد الابهام فثلاثي التحديد و المراد بغلبة الظن هو اصل الظن و انما زيد لفظ الغلبة تنبيها على ان الرجحان ماخوذ في حقيقته فان ماهية الظن هي الاعتقاد الراجح فلا يرد ان غلبة الظن غير اصل الظن فيخرج هذه ما يطلب به اهل الظن و المراد بطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون و عدمها فان المقصود الاصلي كالمعمل في الاجتهادات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم النفسي شليط

على ظن المجتهد كونه مستفاداً من الدليل بحسب العمل به عليه من غير التفات الى مطابقته وعد مطابقته  
 سيما عند من يقول باصابة كل مجتهد و اذا بثات المجتهد المخطئ فلا يرد ان الظن الغير المطابق جهل  
 فيلزم ان يكون الجهل مطلوباً و هو ممتنع اذ لا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقاً طلب الاخص  
 والذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل وهذا التعريف يتناول النظر في التصور وفي التصديق  
 لان التصور مندرج في العلم وكذا التصديق اليقيني مندرج فيه فيتناول القطعي باعتبار مادته و صورته  
 كالنظر القياسي البرهاني والظني من حيث المادة كالنظر القياسي الخطابي ومن حيث الصورة  
 كالاستقراء والتمثيل وكذا يتناول النظر الصحيح والفاقد العلم ان للنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرون  
 انه اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة وهم ارباب الدعايم الغائلون بالتعليم والتعلم يقولون ان النظر ترتيب  
 امور معلومة للتادي الى مجهول وبعبارة اخرى ترتيب علوم الخ اذ العلم والمعلوم متحدان والترتيب  
 فعل اختياري لابد له من علة غائية فالباعث على ذلك الفعل التادي الى المجهول يقينا او ظناً واحتمالاً  
 فهو الفكر فخرج عنه المقدمة الواحدة لان الترتيب فيها ليس للتادي بل لتحصيل المقدمة وكذا خرج اجزاء  
 النظر وترتيب الطرفين والنسبة الحكمية او بعضها في القضية التحصيل الوقوع والادوم المجهول وكذا خرج  
 التنبهات وكذا خرج الحدس لانه سائح المبادئ المرتبة دفعة من غير اختيار سواء كان بعد طلب اولاً وايضاً  
 ليس له غاية لعدم الاختيار فيه ودخل فيه ترتيب المقدمات المشكوكة المناسبة بوجود غرض التادي احتمالاً  
 وكذا التعليم لانه فكر بمعونة الغير وكذا الحد والرسم الكاملان الا ان الاول موصل الى الكنه والتادي الى  
 الوجه لكنه يخرج عنه التعريف بالفصل والخاتمة وحدهما وكون كل منهما قليلاً نافصاً كما هو حال ابن سينا  
 لا يفي العليل لان احد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراد التامة والنافصة قل استعملنا  
 او كثر او لهذا غير البعض هذا التعريف فقال هو تحصيل امر او ترتيب امور المتادي الى المجهول وكذا دخل  
 فيه قياسا المساواة والاستلزام بواسطة عكس التقيض وان اخرجوهما عن القياس لعدم المزوم لذاته وكذا  
 النظر في الدليل الثاني لان المقصود منه العلم بوجه دلالة وهو مجهول وانما قيل للتادي ولم يقل بحيث  
 يؤدي ليشتمل النظر الفاسد صورة او مادة فيشتمل المغاطات المصادفة للبدهييات كالتشكيك المذكور في  
 نفس الزوم ونحوه لان الغرض منها التصديق لاحكام الكاذبة وان لم يحصل ذلك وغير البعض هذا التعريف  
 لما مر فقال النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره والمراد بالعقل النفس لان الملاحظة فعلها  
 وان المجردات علمها حضوري لا حصوي والمتبادر من الملاحظة ما يكون بقصد واختيار فخرج الحدس  
 ثم الملاحظة لاجل تحصيل الغير تقضي ان يكون ذلك لتحصيل غاية مترتبة عليه في الجملة فلا يرد النقص  
 بالملاحظة التي عند الحركة الاولى والثانية اذ لا يترتب عليه التحصيل لملا بل انما يترتب على الملاحظة التي  
 هي من ابتدء الحركة الاولى الى انتهاء الحركة الثانية نعم يترتب على الملاحظة بالحركة الاولى في التعريف بالمفرد

وهي فرد منه فتدبر فظاهر شمول هذا التعريف أيضا لجميع الأقسام وأما من يرى أن النظر مجرد التوجه إلى المطلوب الإدراكي بناء على أن المبدأ عام الغرض نمتى توجهنا إلى المطلوب أيا من غير أن يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات فمنهم من جعله عديميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة عن حصول المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المقولات أي المطلوب وتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد يقال كما أن الإدراك بالبصر يتوقف على أمور ثلاثة مواجهة البصر وتقليب الحدقة نحو طلبا لرويته وإزالة الغشاوة المانعة من الإبصار كذلك الإدراك بالبصيرة يتوقف على أمور ثلاثة التوجه نحو المطلوب أي في الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز المبصر عن غيره بمواجهة البصر وتحديق العقل نحو طلبا لإدراكه أي التوجه التام إليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة إلى المبصر وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة فإن دلت الاستعانة بالمعلومات بديهة فكيف يذكرها قلت لعله بقول أن احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فإنه يفيد قطع الالتفات إلى غير المطلوب ولذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهند وأهل الرياضة والظاهر هو مذهب أرباب التعاليم فيل والتحقق الذي يرفع النزاع من المتقدمين والمتأخرين هو أن الاتفاق واقع على أن النظر والفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات ولا شك أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة أيا كانت ذاتيات في الحدود واللوازم الشاملة في الرسوم والحدود الوسطى في الاقترانيات وقضية الملازمة في الشرطيات ولا شك أيضا في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فإذا حصل لنا شعور بأمر تصوري أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه أكمل سواء فلنا أن ذلك الوجه هو المطلوب أو أن المطلوب ذلك الأمر بهذا الوجه فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزنة عنده منتقلا من معلوم إلى معلوم آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبدايه ثم أيضا لابد أن يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي إلى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الأولى منهما هو المطاوب المشعور بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها الترتيب ومنتهاها المطاوب المشعور به على الوجه الأكمل فالحركة الأولى تحصل المادة أي ما هو بمنزلة المادة أعنى مبادي المطاوب التي يوجد معها الفكر بالقوة والحركة الثانية تحصل الصورة أي ما هو بمنزلة الصورة أعنى الترتيب الذي يوجد معه الفكر بالفعل والأفكر عرض لا مادة ولا صورة فذهب المحققون إلى أن الفعل المتوسط بين المعلوم والمجهول لاستحصال هو مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية إذ به يتوصل إلى المجهول توملا اختياريا للصناعة الميزانية فيه مدخل تام فهو النظر بخلاف

الترتيب المذكور اللازم له بواحدة الجزء الثاني ان ليس له مدخل تام لانه بمنزلة الصورة فقط و ذهب المتأخرون الى ان النظر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مبادئه يدور عليه وجودا و عدسا و اما الحركتان فهما خارجتان عن الفكر والنظر والا ان الثانية لازمة له لاتوجد بدونه قطعا و الاولى لا تلزمه بل هي اكثرى الوقوع معه ان سنوح المبادي المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل المطلوب قليل فالنزاع بين الفريقين انما هو في اطلاق لفظ النظر لا بحسب المعنى ان كلا الفريقين لا ينكران ان مجموع الحركتين فعل صادر من النفس متوسط بين المعلوم و المجهول في الاستحصال كما لا ينكران الترتيب اللازم للحركة الثانية كذلك مع الاتفاق بينهما على ان النظيرين امران من هذا القبيل و مختار الاوائل اليدق بصناعة الميزان ثم ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب و تجريدين الذهن عن الغفلات و تحديد العقل نحو المعقولات فتأمل حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات بالوفاز و حقيقة النظر هي الحركتان و ان لا نزاع بينهم بحيث يظهر له ثمرة في صورة من الصور اعلم ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر بقاء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات قال السيد السند في حواشي العنودي ان قلت ما ذا اراد القاضي بالنظر المعروف بما ذكره مجموع الحركتين كما هو راي القدماء ام الحركة الثانية كما ذهب اليه المتأخرون قلت الظاهر هما على معنى الاول ان به يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها انتهى و فيه اشارة الى جواز حمله على المعنى الثاني \* فائدة \* المشهور ان النظر و الفكر يختصان بالمعقولات الصرفة لا يجريان في غيرها و الظاهر جريانها في غيرها ايضا كقولك هذا جسم لانه شاغل للحيز و كل شاغل للحيز جسم كذا ذكر ابو الفتح في حاشية الجلاية للتهذيب و بقي ههنا اباحت فمن ارادها فليرجع الى حواشي شرح المطالع في تعريف المنطق \* التقسيم \* ينقسم النظر الى صحيح يودي الى المطلوب و فاسد لا يودي اليه و الصحة و الفساد صنفان عارضان للنظر حقيقة لا مجازا عند المتأخرين فان الترتيب الذي هو فعل الناظر يتعلق بشيئين احدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة وهو المعلومات التي يقع فيها الترتيب و الثاني بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل و هو تلك الهيئة المترتبة عليها فاذا اتصف كل منهما بما هو صحتة في نفسه اتصف الترتيب بالصحة التي هي صفته و الا فلا بخلاف ما اذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة اعني المطلوب المشعور به بوجه الى منتهاها اعني الوجه المجهول و ليست بالقوة عند حصول المعلوم و بالفعل عند حصول الهيئة فلا يكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة و الصورة بل بترتيب ما لاجله الحركة اعني حصول المعلومات المناسبة و الهيئة المنتجة و بخلاف ما اذا كان النظر عبارة عن التوجه المذكور فان المعلوم السابقة لمدخل لها في التداية حينئذ فلا يكون صحتة بصحة المادة و الصورة ايضا قيل يرد على التعريفين قولنا زيد حمار و كل حمار جسم فانه يدخل في الصحيح

مع انه فاحد المادة أقول لانسلم تاديتة الى المطلوب فان حقيقة القياس على مامرح به السيد السند في حواشي المضدي ومط مستلزم لاكبر ثابت للاصغر وهذا لا يثبت الوسط لامغر فلا اندراج فلا تادية في نفس الامر نعم انه يودي بعد تسليم المقدمتين ومنهم من قسم النظر الى جلي وخفي وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان فجلاؤه وخفائه اما هو بالنظر الى بيانه وكشفه للمنظور فيه وهو لا يجامعه اصلا لكونه معدا له فلا يتصف بصفاته حقيقة بل مجازا فما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي وهذا نظر خفي فمحمول على التجوز \* فائدة \* لا اختلاف في اداة النظر الصحيح الظن بالمطلوب و اما في انادته العلم به فقد اختلف فيه نا جمهور على انه يفيد العلم وانكرا البعض وهم طوائف الاولى من انكر انادته للعلم مطلقا وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ و بانه لا طريق للعلم سوى الحسن الثانية المهندسون قالوا انه يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات دون الاهيات والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخذ بذاته تعالى وصفاته و افعاله الثالثة الملاحظة قالوا انه لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا الى معرفته تعالى ويدفع الشبهات عنا \* فائدة \* اختلف في كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح فمذهب الشيخ الاشعري انه بالعادة بذاء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة و انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة توجيه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخاق بعضها عقيب بعض كالحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء ومذهب المعتزلة انه بالتوايد و ذلك انهم اثبتوا لبعض الحوادث موثرا غير الله تعالى وقالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة اى بلا واسطة فعل اخر منه و اما بالتوليد اى بتوسطه و النظر فعل للمبعد واقع بمباشرة يتولد منه فعل اخر هو العلم ومذهب الحكماء انه بسبب الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا و هو العقل الفعال او الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول موجب عندهم عام الفيض و يتوقف حصول الفيض على استعداد خاص يستدعيه ذلك الفيض و الاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد ذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اى لزوما عقليا ومذهب الامام الرازي انه واجب اى لازم عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالوا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توايد ونقل في شرح المقاصد عن الامام الفراهي انه مذهب اكثر اصحابنا والقول بالعادة مذهب البعض \* فائدة \* شرط النظر في انادته العلم اما مطلقا صحيحا كان او فاسدا فبعد الحيوة امران وجود العقل الذي هو مناط التكليف و غده وهو ما يناقذه فمذه ما هو عام يضاد النظر و غيره وهو كل ما هو ضد الادراك من النوم والغفلة ونحوهما و مذهب ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب و الجهل المركب به ان هاتيهما



لا يتمكن من النظر فيه واما العلم بالمطلوب من وجه اخر فلا بد فيه ليتمكن طلبه ومن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا و يطلب دليلا اخر فهو ينظر في وجه دلالة الدليل الثاني وهو غير معلوم و اما الشرط للنظر الصحيح بخصوصه فامر ان يكون النظر في الدليل لا في الشبهة و ان يكون من جهة دلالة على المدلول • فائدة • النظر في معرفته تعالى واجب اجماعا منا ومن المتعزلة واختلف في طريق ثبوت هذا الوجوب فعندنا هو السمع وعند المعتزلة العقل اعلم ان اول ما يجب على المكاف عند الاكثرين ومنهم الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف وقيل هو النظر فيها لان المعرفة واجبة اتفانا والنظر قبلها وهو مذهب جمهور المعتزلة وقيل هو اول جزء من اجزاء النظر وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر وقال ابو هاشم اول الواجبات الشك وهذا مردود بلاشبهة • فائدة • القائلون بان النظر الصحيح يفيد العلم اختلفوا في الفاسد فقال الرازي انه يفيدة مطلقا والمختار عند الجمهور هو الصواب انه لا يفيدة مطلقا والجمع على ان الفساد ان كان من المادة فقط استازمه والا فلا وان شئت توضيح تلك الابحاث فارجع الى شرح المواقف وشرح الطوالع •

**النظري** بياذ النسبة يطلق على مقابل الضروي ويسمى كسبيا و مطلوبها ايضا وقد سبق في فصل الرأ المهمة من باب الضاد المعجمة وعلى مقابل العملي وقد سبق في المقدمة •

**علم النظر والاستدال** هو علم الكلام وقد سبق في المقدمة •

**النظير** كالمكرم عند اهل العربية يطلق على المثال مجازا وحقيقة على اسم مذهبه وقد سبق في فصل الام من باب الميم •

**نظيرة الانقلاب** الصيفي والشتوي مرت في تفسير دائرة معدل النهار في فصل الرأ من باب الدال المهملتين •

**النظائر** قال اهل العربية الفرق بين النظائر والوجوه ان الوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان كلفظ الامة والنظائر كالالفاظ المتواطئة وقيل النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني وضعف انه لو ارد هذا لكان الجميع في الالفاظ المشتركة وهم يذكرون في الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة فيجعلون الوجوه نوعا لاقسام والنظائر نوعا اخر قد جعل بعضهم ذلك من انواع المعجزات المقران حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف الى عشرين وجها واكثر وقل ولا يوجد ذلك في كلام البشر ولذلك تفضيل في القران •

**المناظرة** هي علم يعرف به كيفية اداب اثبات المطلوب ونفيه او نفي دايله مع الخصم كما في الرشيدية والآداب الطرق وموضوع هذا العلم البحث وتطلق المناظرة ايضا في اصطلاح اهل هذا العلم على النظر من الجانبين في النسبة بين الشئيين اظهرا للصواب وقيل توجه الخصمين في النسبة بين الشئيين اظهرا للصواب اي توجه المتخاصمين الذين مطلب احدهما غير مطلب الآخر اذا توجهها في النسبة وان كان

ذلك التوجه في النفس كما كان للحكماء الاشرافيين وكان غرضهما من ذلك اظهار الحق و الصواب يسمى ذلك التوجه بحسب الاصطلاح مناظرة و بحثا كما في الرشيدية ايضا •

**المناظر** كمساجد جمع منظر اسم ظرف و علم المناظر علم يعرف به كيفية مقدار الاشياء بسبب قربها و بعدها عن نظر الناظر كذا ذكر القاضي الرومي في الحواشي المعلقة على شرح الملخص في الهيئة •

**اختلاف المناظر** قد سبق في لفظ الاختلاف في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة •

**التناظر** نزل منجمان انرا اتصال طبيعي نيز نامند و بجاي اتصالات نظر بكار برند و اين نوع است تسديس و تربيع و مقابلة و نسبت او دو نوع است اول نسبت موافقت مطالع دريم نسبت درازي روز و شب و اين چنان بود كه بعد در كوكب از دو نقطه اعتدال برابر اتفاق افتد مثلا چون كوكبي در بيستم درجه حمل بود و كوكبي در دهم درجه حوت ميان هر دو تسديس است كه اين هر دو درجه موافق اند در مطالع بجهت انكه بعد هر دو از اول حمل مساري است بر توالي حمل و برخلاف توالي حوت پس چون دو كوكب درين دو جزو باشند بجاي نظر تسديس نشيند و همچنين ثور و دلو در مطالع موافق اند ثور بر توالي و دلو بر خلاف توالي و اين تربيع بود و اجزاء جوزا با جدي موافق اند بر توالي و اين بجاي مقابلة نشيند و اگر ابتدای ان قسمت از ميزان كنند حكم همين باشد ان اجزاء را كه موافق باشند در درازي روز بعد ايشان از دو نقطه انقلاب برابر باشد چنانكه اجزاء سرطان تا جوزا بر خلاف توالي و اجزاء جوزا تا سرطان بر توالي پس كوكبي در بيستم درجه سرطان باشد و ديگري در دهم درجه جوزا ميان هر دو تسديس باشد و همچنين اسد را با ثور و سنبله را با حمل و ميزان را با حوت و عقرب را با دلو و قوس را با جدي و اگر از نقطه جدي ابتدا گيرند همين حكم دارد اين در شجرة گفته بدانكه بودن دو كوكب در دو طرف دو نقطه اعتدالين ببعد متساوي مسمى است بتناظر مطالعي و بودن دو كوكب در دو طرف دو نقطه انقلابين ببعد متساوي مسمى است بتناظر زمانبي اين در توضيح التقويم گفته و تناظر مطالعي را اتفاق قوت نيز نامند و تناظر زمانی را اتفاق طيقت نيز كويند كذا في كفاية التعليم •

**التناظر** بالفاء عند اهل المعاني يطلق على وصف في الكلمة يوجب ثقلها على اللسان سواء كان لتناظر نفس الحروف او لتناظر كيفياتها او لهما فقالان بالتفاء الساكنين مشتمل على تناظر الحروف من حيث كيفياتها نعم هو داخل في مخالفة القياس ايضا و من التناظر ما هو يوجب التناهي في الثقل نحو الهجوع بكسر الهاء و فتح الخاء المعجمة بمعنى الذبت الاسود في قول اعرابي سئل عن ناقته فقال تركتها ترعى الهجوع و منه ما هو دون ذلك نحو مستشزرات في قول امرأ القيس • مصراع • غدا نره مستشزرات الى العلن • اي مرتفعات الى العلن و تناظر الكلمات ان تكون الكلمات بسبب اجتماعها ثقيلة على اللسان اما في نهاية الثقل

كقول الشاعر • مصراع • وليس قرب قبر حرب قبر • فان التنافر ليس في قرب ولا في قبريل عند اجتماعهما حصل على اللسان ثقل جدا واما دون ذلك كقول ابي تمام • مصراع • كريم متى امدحه امدحه والورى معي • فان في امدحه من ثقل لما بين الحاء والهاء من القرب لكن لا الى حد يخرج به الكلمة عن الفصاحة فاذا تكرر كمل الثقل الى بلغ حدا لا يتحملة الفصيح وذلك لانه تكرر اجتماع الحاء والهاء وادى الى اجتماع حروف الحلق الا ان التنافر لم يحصل فيه من حروف كلمة واحدة فلم يعد في تنافر الحروف فافهم و التنافر مطلقا سواء كان تنافر الحروف او تنافر الكلمات مغل بالفصاحة وزعم بعضهم ان من التنافر جمع كلمة مع كلمة اخرى غير مناسبة لها كجمع سطل مع فنديل ومسجد بالنسبة الى الحمامي مثلا وهو هو لانه لا يوجب الثقل على اللسان فهو انما يخل بالبلاغة دون الفصاحة اعلم ان مرجع معرفة تنافر الحروف والكلمات هو احسن لكن لا اعتماد على كل حس بل الحاكم الفاذ الحكم حس العربي الذي له سليقة في الفصاحة او كاسب الذوق السليم من ممارسة التكلم بالفصيح والتحفظ عن التكلم بغير الفصيح وليس التنافر لكامل تباعد الحروف بحسب المخارج والا كان مرجعة الى علم المخارج ولا لقربه كذلك ولا لاختلاف الحروف في الارصاف من الجهر والهمس الى غير ذلك والا كان المرجع ضبط اقسام الحروف و اياك ان تذهب الى شئ منها اذ الكل مبني على الغفلة عن تعيين مرجع التنافر وعن كثير من المركبات الفصيحة الملتئمة من المتباعدات نحو علم وفرح والملئمة من المتقاربات نحو جيش وشجي ومن مال الى ان اجتماع المتقاربات المخارج سبب للتنافر لزمه عدم فصاحة الم اعهده و الجواب عنه بان فصاحة الكلام لا تتوقف على فصاحة جميع كلماته بل على فصاحة الاكثر بحيث يكون غير الفصيح مغموزا فيه مستورا على الذائقة لفصاحة الكلمات الكثيرة كما تستر الحلاوة الشديدة المرارة القليلة و بعدم فصاحة كلمة من ذلك الكلام لا يخرج عن الفصاحة كما ان الكلام العربي لا يخرج عن كونه عربيا بوقوع كلمة عجمية فيه تكلف جدا من غير داع هكذا يستفاد من المطول والاطول في تعريف الفصاحة •

**النكرة بالفتح وكسر الكاف ضد المعرفة كما ان التذكير ضد التعريف وقد سبق في فصل الغاء من**

**باب العين المهملة •**

**المنكر بضم الميم و فتح الكاف المخففة عند المحدثين مقابل المعروف وقد سبق في فصل الغاء**

**من باب العين المهملة وقال البعض المنكر بمعنى الشاذ والحق الفرق بينهما كما مر في فصل الذال من**

**باب الشين المعجمتين •**

**الإنكار عند المنجمين نوع من الاتصال كما يجيء في فصل اللام من باب الواو •**

**الإنكاري عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع المنكر للحكم كما قال تعالى حكاية عن رجل**

**عيسى عليه السلام ان كذبوا في المرة الاولى انا اليكم مرملون ويجب التاكيد هنا بحسب الإنكار قوة و ضعفا**

هكذا يستفاد من الاطول في باب الاسناد الخبري •

**النور** بالضم ومكون الولاية اسم للكيفية العارضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة كالارض ومن خاصيته ان يصير المرئيات بحسبه متجلية منكشفة ولهذا قيل في تعريفه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره كذا في كشف المزدوي فعلى هذا هو يرادف الضوء وقد يقال النور يختص بالمزير بالواسطة كالقمر والضوء بالمضيئ بالذات وقد سبق في فصل الالف من باب الضاد المعجمة وقال الصوفية النور عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره في نفسه و اظاهرة لغيره في العلم والعين ويسمى شمسا ايضا كذا في شرح الفصوص في الفص اليوسفية ودر مجمع السلوك مى ارد بدانكه نور احد حقيقي ذات و وجه ونفس دارد نظر بهستي اين نور ديگر و نظر بدين نور كه عام است تمام موجودات را ديگر و نظر بمجموع هر دو مرتبه ديگر چون اين هر سه نظر را دانستي دريافتي هستي ذات نور است و عموم اين نور تمام موجودات را مرتبه وجه اين نور است و مجموع هستي هر دو مرتبه نفس اين نور است و صفات اين نور در مرتبه ذات اند و اسامي اين نور در مرتبه وجه اند و افعال اين نور در مرتبه نفس اند اى عزيز اين نور عام است تمام موجودات را و بقاء موجودات ازين نور است هيچ ذره از ذرات موجودات نيست كه نور خداي بآن محيط نيست اين عموم و احاطه را وجه اين نور گويند پس بهر كه روى اوردى بوجه اين نور روى اوردى فايضا تولوا فثم وجه الله هر كه بدین نور حقيقي رسيد جميع كارهاى او بانجام رسيد و اينرا صاحب علم ظاهري نداند عارف كامل بايد كه بداند هر كه بوجه خداي رسيد خداي را ميپرستد اما مشرك است و ما يؤمن اكثرهم بالله الا هم مشركون و هر كه بذات خداي رسيد خداي را ميپرستد اما موحد است انتهى وقال الحكماء الاشراقيون لاشيئ اغنى عن التعريف من النور فان النور هو الظهور او زيادته والظهور اما ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول و النفوس او هيات نورانية قائمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا لان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور بالنسبة الى الخفاء والنور الى الظلمة فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء بالنسبة الى الظهور و من الظلمة الى النور فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار ثم النور هو الضوء بالحقيقة و ان كان يطلق مجازا على الواضح عند العقل باعتبار ان الواضح ظاهر عند العقل فيكون نورا فالشيئ ينقسم الى نور و ضوء في حقيقة نفسه اى في ذاته و الى ما ليس بنور و ضوء في حقيقة نفسه و هو الظلمة فان الظلمة هي عدم النور على ما هو راي المتقدمين من الحكماء فالهواء عندهم مظلم وقال المشاءون ان الظلمة عدم النور فيما من شافه ان يستمره يكون الهواء مظلما عندهم لامتناع النور عليه لشفيفه و الاول هو الحق فان من فتح العين في الليلة الظلمانية و لم ير شيئا سمي ما عنده مظلم جدارا كان او هواء او غيرها و النور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره و يسمى بالنور العارض و النور العرضي و الهيئة و هو ما لا يقوم بذاتها بل تقتقر الى محل يقوم به مواد كان محله

الاجسام الخيرة كالشمس والقمر او المجردة و الى ما ليس هيئة لغيره بل هو قائم بذاته و يسمى بالنور المجرد و النور المكف و هو اما فقير و محتاج كالعقول و النفوس و اما غني مطلق لا انتفاع فيه بوجه من الوجوه اذ ليس وراءه نور و هو الحق سبحانه و يسمى نور الانوار لان جميع الانوار منه و النور المحيط لاحاطته جميعها و كمال اشراقه و نفوذه فيها لاطفه و النور القيوم لقيام الجميع به و النور المقدس اى المنزه عن جميع صفات النقص حتى الامكان و النور الاعظم الاعلى ان لا اعظم و لا اعلى منه و نور النهار لانه يستر جميع الانوار كالشمس يستر جميع الكواكب و النور الاسفهدك هو مدمر الملك و هو نفسه الناطقة سمي به لان الاسفهد باللسان الفيلوي زعيم الجيش و راسه و النفس الناطقة رئيس البدن و ما فيه من القوى ثم ما ليس بذور في حقيقة نفسه اعنى الظامة ينفسم الى مستغن عن المحل و هو الجوهر الفاسق اى الجوهر الجسماني المظالم في ذاته فانه من حيث الجسمية مظلم لانور فيه اذ نوريته ليست من ذاته بل من غيره كهيئة نورية حاصلة فيه من الغبر و الى ما هو هيئة لغيره و هو ما لا يستغني عن المحل و هو الهيئة الظلمانية و هو المقولات التسع العرضية سوى النور العارض هذا كله خلاصة ما في شرح اشراق الحكمة •

**النائرة** نزد شعراى عجم حرفيست كه بمزبد پيوندند و اذرا نائر نيز گوبند خواه يكي باشد همانند شين درين بيت • شعر • اين دل كه بدست تو مهر دستمش • بازده اي جان كه نبردستمش • و روي اينجا دال است و وصل سيدن و خروج تا و مزبد ميم و نائرة شين و خواه بيشتر چون ميم و شين درين بيت • شعر • اين دل كه بدست تو سپردستيمش • اي جان بده اكزون كه نبردستيمش • و رعابت تكرار نائرة مطلقا در قوافي واجب است هكذا في منتخب تكميل الصفاة •

**النهر** بالفتح و مكون الهاء و فتحها بمعني جوى الانهار الجمع كما في الصراح في جامع الرموز في كتاب احياء الموات في شرح قوله لاحريم للنهر النهر المجرى الواسع للماء فانه موق السافية و هي فوق الجدول كما في المغرب فهو مجرى كبير لا يحتاج الى الكري في كل حين انتهى كلامه و في البرجندي في شرح هذا القول النهر في الاصل المجرى الواسع للماء و المراد بهذا مطلق مجرى الماء اذا كان على وجه الارض انتهى كلامه و قوله اذا كان على وجه الارض احتراز عن الغداة و انما مجرى الماء تحت الارض قال الفقهاء هو قسمان عام و خاص فالنهر العام عند ابي حنيفة و محمد رحمهما الله ما يجري فيه السفن و قد اطلق في الاصل ذكر السفن و قيل اريد بها اصغر السفن قدجلة و فرات نهر عام و الخاص بخلافه و عند ابي يوسف رحمه الله النهر الخاص ما يسقى منه قراخان او ثلثة او دستان او ثلثة و ما زاد على هذا فهو عام كما في الكافي و القراح قطعة من الارض لا مجرى لها و ذكر شيخ الاسلام ان المشايخ اختلفوا فيه فقيل الخاص ما يتفرق ماؤه بين الشركاء و لا يبقى اذا انتهى الى اخر الارضي و لا يكون له منفذ الى المغاور التي



لجماعة المسلمين والعلم ما يتفرق ويبقى وله منفذ وعامة المشايخ على أنه ما كان شركاؤه لا يحصون والخاص ما كان شركاؤه جمعا يحصى واختلفوا فيما لا يحصى فقل ما يحصى هو أربعون وقيل مائة وقيل خمسمائة وقال بعض مشايخنا ان الامح انه مفوض الى مجتهد في زمانه وهذا اقوال اخر يطلب من شرح مختصر الوقاية في كتاب الشفعة •

**النهار بالفتح** لغة ضوء رافع ممتد من الطلوع الى الغروب وعرفنا زمان هذا الضوء وشرعا من الصبح الى المغرب كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم ويجيء ايضا في لفظ اليوم في فصل الميم من باب الياء التحدانية •

**قوس النهار** سبق في فصل السين المهمة من باب القاف •

**فصل الزاء المعجمة • التنجيز بالجيم** مصدر من باب التفعيل وهو في اللغة التعجيل وفي

الشرعة ايقاع الطلاق في الحال كذا في جامع الرموز في فصل شرط صحة الطلاق •

**الناشرة** هي في اصطلاح الفقهاء المرأة التي خرجت من منزل الزوج ومنعت نفسها منه بغير

حق كذا في المسكني شرح الكنز في باب النفقة •

**فصل السين المهمة • النجس بفتح النون** والجيم عند الفقهاء عين النجاسة وبكر الجيم وتنجس

الذون ما لا يكون طاهرا واما في اللغة فهما متساويان يقال نجس الشيئ نجسا فهو نجس ونجس كذا في شرح الوقاية وهكذا في خزنة الروايات حيث قال النجس بكسر الجيم هو الشيئ الذي اصابته النجاسة والنجس بالفتح ما استعذ به كما في الشاهان انتهى والنجس بفتح السين على قسمين خفيف وغليظ فالنجاسة الغليظة ما ورد في نجاستها نص ولم يعارضه نص اخر اختلف الناس فيه او اتفقوا لان الاختلاف بذء على الاجتهاد الذي لا يكون حجة في مقابلة النص ون عارضه نص اخر فهي خفيفة اتفقوا او اختلفوا لان النص يؤثر في تخفيف الحكم وان لم يعمل به وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما ما اتفقوا في نجاسته فهي غليظة وما ساء الاجتهاد في طهارته فهي خفيفة لان الاجتهاد في حق وجوب العمل كالنص وحى الخزنة النجاسة الغليظة ما ثبت نجاستها بدليل مقطوع به فالنجاسة الخفيفة ما ثبت نجاستها بدليل ظني كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية •

**الناسوت** عند الصونية هي محل اللاهوت كما مر في فصل الواد من باب اللام وتطلق ايضا على

عالم الشهادة اى الدنيا وقد مر في لفظ الجبروت في فصل الراء المهمة من باب الجيم •

**النفس بالفتح** ومكون الفاء عند اهل الرمل اسم للجماعة اهل رمل جماعت را نفس ونفس

كل نامند ونيز نفس را بر عنصر اب اطلاق مي كنند و اب اول را نفس اول گویند و اب دوم را نفس دوم پس اب عتبة داخل نفس هفتم باشد و در جدول ادوار طالب و مطلوب گذشته است بتفصيل از

دائرة ابدح و سكن و النفس يطلق عند الحكماء بـ "شتراب اللفظي" على الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله و هو على قسمين نفس فلكية و نفس انسانية و على ما ليس بمجرد بل قوة مادية و هو على قسمين ايضا نفس نباتية و نفس حيوانية هكذا يستفاد من تهذيب الكلام و يجعل النفس الارضية اسما للنفس النباتية و الحيوانية و الانسانية و النفس الفلكية تسمى بالنفس السماوية ايضا فالنفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي التي من حيث يتولد و يتغذى و ينمو فالكمال جنس بمعنى ما يتم به الشيء و قد سبق في محله و بقيد اول خرج الكمالات الثانية كالعلم و القدرة و غيرها من توابع الكمال الاول و بقيد الجسم خرج كمالات المجردات و بقيد طبيعي خرج صور الجسم الصناعي كصور السرير و الكرسي و بقيد التي خرج صور العناصر اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الآلات و كذا الصور المعدنية فلا يقي صفة الكمال اى كمال اول الي اى ذو آلة و يجوز جرة على انه صفة الجسم اى جسم مشتمل على الآلة بان يكون له آلات مختلفة يصدر عنها هذه الافعال من التغذية و التنمية و توأيد المثل و هذا اظهر لعدم الفصل بين الصفة و الموصوف على التقديرين فليس المراد بالآلي ان الجسم ذو اجزاء متخالفة فقط بل يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية و النامية فان آلات النفس بالذات هى القوى و بتوسطها الاعضاء و قيل الاولى ان لا يراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي فقط بل يراد به ما يقابل الجسم التعليمي و الصناعي معا لئلا يفتقر الى اخراج الكمال الاول للجسم التعليمي الى قيد اخر و منهم من رفع طبيعيا صفة الكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الحيوان كما فى السرير و الصندوق و وكر الطير و قد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه لكن الظاهر حينئذ ان يقال كمال اول طبيعي لجسم التي الخ و بقيد الحيثية خرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحيتين كالنفس الحيوانية و الانسانية و الفلكية اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان الشيء اذا صار حيوانا تكون نفسه النباتية باقية فيه و تلك الافعال صادرة عنها لا عن النفس الحيوانية و الافعال الحيوانية من الحس و الحركة الارادية صادرة عن النفس الحيوانية و المحققون على ان الافعال المذكورة فى النفس النباتية صادرة فى الحيوان عن النفس الحيوانية و تبطل النفس النباتية عند فيضان النفس الحيوانية فعلى هذا بعض افعال النفس الحيوانية بالاختيار و بعضها بلا اختيار و لا يخفى ما فيه من التامل فعلى المذهب الاول لاجابة الى زيادة قيد فقط و على المذهب الثاني لابد من زيادته و اذا قال البعض هى كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يتولد و يزيد و يغتذى فقط و الحصر اضاني بالنسبة الى ما يحس و يتحرك بالارادة فلا يرد ان افعال النفس النباتية غير منحصرة فيما ذكر بل لابد مع ذلك ايضا من جهة ما يتصور و يجذب و يضم و يمسك و يدفع لكن بقي ههنا بحث من وجوه الاول ان التعريف صادق على صورة الذئبة التى بها تصوير مبدأ للتغذية و التنمية و كذا على الصورة للحمية و العظمية و غيرها مع انه لا يقال لها نفس نباتية و الا يلزم ان تكون هذه الاشياء نباتا و الجواب ان عدم اطلاق

النفس النباتية عليها انما هو في عرف العام و اما في عرف الخاص فمجرد اطلاقها عليها و اطلاق الغبات على تلك الاجسام ايضا جائز اصطلاحا الثاني انه صادق على الصور النوعية للمبانيط الموجودة في المركبات النباتية و الجواب ان تلك الصور ليست كمالات اولية بالنسبة الى المركبات اذ الكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته بان يكون سببا قريبا لحصول النوع و جزءا اخيرا له و ما هو بمنزلة تلك الصور ليست كذلك بالنسبة الى المركبات الثالث انه يكفي ان يقال كمال اول من حيث يتغذى و ينمو و يتولد بل يكفي ان يقال كمال من حيث ينمو و باقي القيود مستدرک اذ الكمال الثاني و كمال الجسم الصناعي و غير الآلي ليس من جهة ما ينمو و الجواب ان قيود التعريف قد تكون للاحتراز و قد تكون للتحقيق و بعض هذه القيود للاحتراز و بعضها للتحقيق و النفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية و يتحرك بالارادة و القيد الاخير لاجراء النفس النباتية و الانسانية و الفلكية اقول و المراد ان يكون منشأ تمييز ذلك الكمال عن الكمالات الاخر هو هذين الامرين اعني ادراك الجزئيات الجسمانية و الحركة الارادية لا غير فينطبق التعريف على المذهبين المذكورين و لا يرد ما قيل من انه ان اردت الآلي من جهة هذين الامرين فقط فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية على مذهب المحققين لانها الية من جهة الانفعال النباتية ايضا و ان اردت الآلي من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة و اردت عليه انه غير جامع لعدم صدقه على النفس الحيوانية في الانسان لانها ليست مدركة عند المحققين بل المدرك للكليات و الجزئيات مطلقا هو النفس الناطقة و اجيب بان المراد بالمدرك اعم من ان يكون مدركا بالحقيقة او يكون وسيلة للادراك و النفس الحيوانية وسيلة لادراك النفس الناطقة للجزئيات الجسمانية و لا يرد القوي المدركة الظاهرة و الباطنة لان هذه القوي ليست من قبيل الكمال الاول لانها كما مر عبارة عن الجزء الاخير للنوع او ما هو بمنزلة \* و النفس الانسانية و تسمى بالنفس الناطقة و الروح ايضا كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الامور الكلية و الجزئية المجردة و يفعل الانفعال الفكرية و الحدسية و قد سبق ان المراد بالكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته بان يكون سببا قريبا لتحقيقه و جزءا اخيرا له و ما هو بمنزلة و النفس الناطقة بالنسبة الى بدن الانسان من قبيل الثاني ثم قولهم كمال اول لجسم طبيعي الي مشترك بين النفوس الثلاثة و باقي القيود في التعريفات لاجراء بعضها عن بعض و اما النفوس الفلكية فمخرجة عن هذا لان السماويات لاتفعل بواسطة الآلات على ما هو المشهور من ان لكل فلک من الخارج المركز و الحوامل و التدوير و الممثلات نفسا على حدة على سبيل الاستقلال و اما على رأي من يقول ان الكواكب و التدوير و الخارج المركز هي الاعضاء و الآلات للنفس المدبرة للفلک الكلي فالنفوس لافلاك الكلية فقط فداخلة فيه الا انه لايشتمل القدر المذكور لنفس الفلك الاعظم عندهم ايضا فاجراها عن تعريف النفس النباتية على رايهم بقيد الحيثية المذكورة في تعريف النفس النباتية و من تعريف النفس الناطقة بقيد و يفعل الانفعال الفكرية و اما اخراجها عن تعريف

النفس الحيوانية بعبق ما يدرك الجزئيات الجسمانية لان النفوس الفلكية مجردة والمجرد لا يدرك الجزئي المادي \* والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك و حركة دائمين يتبعان تعقلا كليا خاصة بالفعل وهذا مبني على المذهب المشهور و عليك بالتأمل فيما سبق حتى يحصل تعريف النفس الفلكية على المذهب الغير المشهور ايضا أعلم أنهم قالوا ان النفس الفلكية مجردة عن المادة وقوابعها مدركة للكميات والجزئيات المجردة وقالوا حركات الافلاك ارادية وكلما يصدر عنه الحركة الجزئية الارادية فيرتسم فيه الصغير والكبير ولا شئ من المجردات كذلك فليس المباشر القريب لتحريك الفلك جوهرًا مجردًا بل لابد لهذا من قوة جسمانية اخرى فائضة عن المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك و تسمى تلك القوة الفائضة نفسا منطبعة ونسبتها الى الفلك كنسبة الخيال اليها في ان كلا منهما محل ارتسام الصورة الجزئية الا ان الخيال مختص بالدماغ والنفس المنطبعة سارية في الفلك كله لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض في العملية و الى هذا ذهب الامام الرازي وقال المحقق الطوسي ذاك شئ لم يذهب اليه احد قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين هو الاله لهما والحق ان له نفسا مجردة وقوة خيالية وهذا مراد الامام غاية ما في الباب انه عبر عن القوة الخيالية بالنفس المنطبعة والمشائون على ان للفلك نفسا منطبعة لا غير فان الظاهر من مذهبهم ان المباشر لتحريك الافلاك قوة جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته و ان الجوهر المجرد الذي يستكمل به نفسه عقل غير مباشر لتحريك والتبيين الرئيس على ان له نفسا مجردة لا غير وقال ان النفس الكلية هي ذات ارادة عقلية وذات ارادة جزئية وقال ان لكل فلك نفسا مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فتقوم بها وهي تدرك المعقولات بالذات وتدرک الجزئيات بجسم الفلك وتحريك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكاته كالاخيل بالنسبة الى نفوسنا وابداننا فان المدرك حقيقة هو النفس والخيال الاله واسطة ادراكه فالمباشر على هذا هو النفس الا انها بواسطة الآلة وتحقيقه في شرح الاشارات ثم أعلم ان عدد النفوس الفلكية المحركة الافلاك على المذهب المشهور هو عدد الافلاك والكواكب جميعا وعلى المذهب الغير المشهور تسعة بعدد الافلاك الكلية فانهم قالوا كل كوكب منها يغزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق تلك النفس بالكوكب اولا وبافلاكه ثانيا كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه بعد ذلك بتوسطة وفيل لجميع الافلاك نفس واحدة تتعلق بالمحيط والباقية بالواسطة \* فائدة \* في المباحث المشرقية الشبي قد يكون له في ذاته وجوهرة اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم اخر كالفاعل والمنفعل والابن والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار الاضافة كالراس واليد والجناح فمقتضى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود والنفس في بعض الاشياء كالنسان قد تتجرد عن البدن

و لا تتعلق به لكن لا يتناول اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناول اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل فما ذكر في تعريف النفس ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف البني من حيث انه باني و ان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان

**\* فائدة \*** قيل اطلاق النفس على النفوس الارضية و السمائية ليس بحسب اشتراك اللفظ فان الافعال الصادرة عن صور انواع الاجسام منها ما يصدر من ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون الفعل الصادر عنه على وتيرة واحدة كما للملاك و الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما للانسان و الحيوانات ومنها ما لا يصدر عن ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة السخرية كما يكون للبسائط العنصرية من الميل الى المركز او المحيط و الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما يكون للذرات و الحيوان من افعال القوة التي توجب الزيادة في الاقطار المختلفة و القوة السخرية خصت باسم الطبيعة و البراقى باسم النفس و اطلاق اسم النفس عليها لا يمكن الا بالاشتراك لانه لو امتصر على انها مبدأ فعل ما او قوة يصدر منها امر ما يصير كل قوة طبيعية نفسانية و ليس كذلك و ان فسرتها بانها التي تكون مع ذلك ماعلة بالقصد خرجت النفس النباتية و ان نفرض وقوع الافعال على جهات مختلفة فيخرج النفس الفلكية و كذا لا يشتمل للجميع قواهم النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة اي ما يمكن ان يصدر عن الاحياء و لا يكون الصدور عنهم دائما بل قد يكون بالقوة لانه يخرج بقيد آلي النفوس الفلكية لان افعالها لا تصدر بواسطة الآلة على المذهب المشهور و على المذهب الغير المشهور بالقيد الاخير لان النفوس الفلكية و ان كانت كمالات او اية لاجسام طبيعية الية على هذا المذهب لكنها ليس يصدر عنها افعال حيوة بالقوة اصلا بل يصدر منها افعال الحيوة كالحركة الارادية مثلا دائما و اعترض عليه ايضا بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية و ان اريد اعم من ذلك فان اريد جميعها خرج النفس النباتية و الحيوانية و ان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط و المعدنية اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء و اجيب بان المراد البعض و صور المعدنية و البسائط خارجة بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بلا توسط آلة بينية و بين اثارها هذا لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افعال ليس على وتيرة واحدة عادمة للارادة و لا خفاء في انه معنى شامل للنفوس كلها على المذهبين لان ما يكون مبدأ لافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ لافاعيل مختلفة و هو النفس الارضية او يكون مبدأ لافاعيل لا على وتيرة واحدة عادمة للارادة بل يكون مختلفة و مع الارادة على رأي وعلى وتيرة واحدة و مع الارادة على الصحيح **\* فائدة \*** النفس لها اعتبارات ثلثة و اسماء بحسبها فانها من حيث هي مبدأ الازار قوة و بالقياس



FOI

اسواقابل احياء الآية و لا شك ان البدن ميت فالحى شيعى الحرم فائز له هو النفس والى انى قوله تعالى الخلق يعرضون عليها غدرا وعشيا والمعرض عليها ليس البدن الميت فان تعذيب الجمان محال والمثلث قوله تعالى يا ايها النفس مطمئنة ارجعي الى ربك الآيه و البدن الميت غير راجع ولا مخاطب و الرابع قوله عليه السلام اذا حمل الميت على نعشه يرفرف روحه فوق النعش و يقول يا اهلي ويا ودي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيري الحديث فالمررف غير المررف فوته والجواب ان الادلة تدل على المغايرة بيدها وبين البدن لاعلى تجردها واحتج النافون للتجرد ايضا بوجود منها ان المشار اليه بانا وهو معنى النفس بوصف بارصاف الجسم فكيف تكون مجردة و ان شئت التوضيح فارجع الى شرح المواقف و شرح التجريد وغيرهما ثم المنكرون للتجرد اختلفوا فى النفس الناطقة على اقوال سبقت فى لفظ الروح فى فصل الحاء من باب الراء المهمتين و لفظ الانسان و لفظ السر اعلم ان صاحب الانسان الكامل قال انفس فى اصطلاح الصوفية خمسة اضرب حيوانية و امارة و ملهمة و لوامة و مطمئنة وكلها اسماء الروح اذ ليس حقيقة النفس الا الروح وليس حقيقة الروح الا الحق فافهم فالنفس الحيوانية تسمى بالروح باعتبار تدبيرها للبدن فقط و اما الفلاسفيون فالنفس الحيوانية عندهم هو الدم الجارى فى العروق وليس هذا بمذهبنا ثم النفس الامارة تسمى بها باعتبار ما يانيتها من المقنضيات الطبيعية الشهوانية لانها مك فى الذات الحيوانية و عدم المبالاة بالاوامر والنواهي ثم النفس الملهمة تسمى بها باعتبار ما يلهمها الله من الخير فكلما تفعله من الخير هو بالالهام الالهى و كلما تفعله من الشر هو بالافتضاء الطبيعى و ذلك الافتضاء منها بمثابة الامر لها بالفعل فكانها هي الامارة لنفسها يفعل تلك المقنضيات فلذا سميت اماراة و للالهام الالهى سميت ملهمة ثم النفس اللوامة سميت بها لاعتبار اخذها فى الرجوع والانفلاق فكانها تلوم نفسها عن الخوض فى تلك المهالك و اذا سميت لوامة ثم النفس مطمئنة سميت بها لاعتبار سكونها الى الحق و اطمينانها به و ذلك اذا قطع الافعال المذمومة والخواطر المذمومة مطلقا فانه متى لم ينقطع عنها الخواطر المذمومة لا تسمى مطمئنة بل هى لوامة ثم اذا ظهر على جسدها آثار الروحانية من طي الارض و علم الغيب و امثال ذلك فليس لها الا اسم الروح ثم اذ انقطعت الخواطر المحمودة كما انقطعت المذمومة وانصفت بالاوصاف الالهية و تحققت بالحقائق الذاتية فاسم العارف اسم معروف و صفاته صفاته و ذاته ذاته انتهى وقال فى مجمع السلوك نفس لوامة نزديك بعضى مر كافر را باشد كه بر نفس خوديش ملامت كند و گويد يا ليتني قدمت لحيوتي و بعضى گویند مر كافر و مومن هر دو را باشد زیراكه در حديث است فرداى قيامت هر نفس لوامه باشد ملامت كند خود خود شود فاسقان گویند چرا نسق و زیدیم صالحان گویند چرا صلاح زیاده نكرديم انتهى وقد سبق ايضا فى لفظ الخلق فى فصل العاقل من كتاب

الجماد المعجمة معنى النفس الامارة واللوامة والمطمئنة ناقلا من التلويح • فائدة • النفس الناطقة  
 حادثة اتفاق عليه المليون ان لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في  
 انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فذهب بعضهم الى انها تحدث معه لقوله تعالى ثم انشأنا خلقا  
 اخر المراد بالانشاء اضافة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلوة والسلام خلى الارواح قبل  
 الاجساد بالقي عام و غاية هذه الاداة اظن اما الآية فلجواز ان يكون المراد بالانشاء جعل النفس متعانة  
 به فيلزم حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها و اما الحديث فلا نه خبر واحد فيعارضه الآية وهي مقطوعة المتى  
 مظنونة الدلالة والحديث بالعكس فكل رجحان فيدققان و اما الحكماء فاهم قد اختلفوا في حدوثها  
 فقال به ارسطو ومن تبعه وقال شرط حدوثها حدوث البدن ومنعه من قبله و قالوا بقديمها ثم القائلون بحدوثها  
 يقولون ان عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الآخر فلا تعلق نفس واحدة الا ببدن  
 واحد وهذا بخلاف مذهب القائلين بالتناسخ • فائدة • اتفاق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها  
 لا تغنى بغناء البدن اما عند اهل الشرع فبدالات النصوص و اما عند الحكماء فبناء على استنادها الى  
 القديم استقلال او بشرط حادث في الحدوث دون البقاء وعلى انها غير مادية و كل ما يقبل العدم  
 فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم • فائدة • مدرك الجزئيات عند الاشاعرة هو النفس لانها الحاكمة بها و  
 عليها ولها السمع والبصائر وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار للجمرة وافتها قوة له و القول بانها لا تدرك  
 الجزئيات الا بالآلات يرفع النزاع الا انه يقتضي ان لا يدعى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات والشرعية  
 بخلافه و قد سبق في لفظ الادراك • فائدة • ذهب جمع من الحكماء كارسطو اتباعه الى ان النفوس  
 البشرية متحدة بالذات و اما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الازجة والادوات و ذهب بعضهم الى  
 انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحتها انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل يشبه ان  
 يكون قوله عليه الصلوة والسلام الذاس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف  
 منها ائتلف وما تذاكر منها اختلف اشارة الى هذا قال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا و اما  
 بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الماهية  
 فالظاهر انه لم يقل به احد كذا في شرح التجريد و اكثر هذه موضحة فيه •

نفس الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته فالامر هو الشيء بنفسه فاذا قلت مثلا الشيء  
 موجود في نفس الامر كان معناه انه موجود في حد ذاته ومعنى كونه موجودا في حد ذاته ان وجوده ليس  
 باعتبار المتبصر وفرض الفارض حواء كان فرضا اختراعها او انزعاعيا بل لقطع النظر عن كل فرض واعتبار  
 كانه موجودا وذلك الوجود اما وجود اصلي اي خارجي او وجود ظلي اي ذهني فنفس الامر يتناول  
 الخارج والذهني لكنها اعم من الخارج مطلقا ان كل ما هو موجود في الخارج فهو في نفس الامر قطعاً ومن

النفس • نفس الانتصاب • النفيس ( ١٤٠٥ ) • النفاس • النفوس • الناقوس

الذهن من وجهه ان ليس كلما هو في الذهن يكون في نفس الامر فانه اذا اعتقد كون الخمسة زوجا كان كاذبا فير مطابق النفس الامر مع كونه ذهنيا لثبوته في الذهن وقد يقال معنى كونه موجودا في نفس الامر ان وجوده ليس متعلقا بفرض اختراعي سواء كان متعلقا بفرض انزاعي او لم يكن فالعلوم الحقيقية موجودة في نفس الامر بكل المعنيين والعلوم الاصلاحية المتعلقة بالفرض الانزاعي موجودة في نفس الامر بالمعنى الثاني دون الاول فالمعنى الثاني اعم مطلقا من الاول هكذا يستفاد من بعض حواشي التجريد والعلمى ويجبى ما يتعلق بهذا في لفظ الوجود ايضا وهو بهذا المعنى ايضا ام مطلقا من الخارج ومن وجهه من الذهن كما لا يخفى وفي شرح المطالع قدما المنطقيين لم يفرقوا بين الخارج ونفس الامر •

النفس بفتحين در لغت بمعنى دم ودر اصطلاح صوفيه توزيح قلبهت بمطالب غيوب كه نازل است از حضرت محبوب تبارك و تعالى كذا في لطائف اللغات •

نفس الانصباف بفتحين هو عند اطباء ان لا تتأى النفس للشخص الا بانتصاب الرقبة و مدها فينفتح المجرى و سببه مادة غليظة او دم كذا في الموجز و سماه صاحب بحر الجواهر بالنفس المنتصب ثم قال و النفس المنتصف هو ان يكون الآنة في نصف الرئة و النصف الآخر مالم •

النفيس كالكریم مقابل الخسيس وقد سبق في فصل السيد المهمة من باب الخاء المعجمة •

النفاس بالكسر في اللغة مصدر نفست المرأة بضم النون و فتحتها اذا ولدت فهي نفساء و هن نفاس ماخوذ من النفس بمعنى الدم و هي ماخوذة من النفس التي هي اسم لجملة البدن التي قوامها بالدم كذا في المغرب و في اشربة دم يعقب الولد اي خروج دم حقيقي او حكمي نفى العبارة تسامح اختيار لاتباع اكثر السلف و بالتعميم دخل الطهر المتخلل في مدة النفاس و كذا دخل نفاس من ولدت و لم تر دمًا و هذا قول ابي حنيفة رحمه الله و به اخذ اكثر المشايخ و قال ابو يوسف رحمه الله انها لم تصر نفساء و به اخذ بعض المشايخ و يعقب بضم القاف بمعنى يتبع اى يتبع خروج ذاك الدم ولدا حارجا من القبل سواء كان صحيحا او منقطعا فلو خرج اقل الولد لم تصر نفساء بخلاف ما اذا خرج اكثر و هذا عند ابي حنيفة رحمه الله و عن الشيخين بعض الولد و عن محمد الراس و نصف البدن او الرجلان او اكثر من النصف و عنه جميع البدن كما في المحيط و لو خرج من السرة لم تكن نفساء و ان سال منها الدم كذا في جامع الرموز •

النفوس بالكسر و سكون القاف عند اطباء وجع يعرض في نواحي القدم و مفصل الكعب

و الاصبع لاميما الابهام كذا في شرح القانونية و بحر الجواهر •

الناقوس نرد صوفيه باد گرد مقام تفرقه را گویند كذا في بعض الرماثل و در كشف اللغات ميگویند ناقوس

در اصطلاح متصوفه عبارت از انتباه است كه بسوي توبت و انابت و عبادت خوانند و نیز جذبه كه از حق تعالى خبر كند و از نفس خلاص دهد و بطاعت و قناعت دعوت كند و از جواب غفلت بيدار سازد •

الألكيس بالكاف نزد اهل رمل اسم شكلى است بدينصوت ٢٢٢ واينرا منكوسي نيز ميگويند •  
**فصل الشين المعجمة • النجش** ، بفتح النون والجيم او سكونها وهولقة الانارة وشرعا الزيادة  
 في النمن لرغبة المشتري بان يقول اليس هذا ماكنت اطلب منك بكذا وهو اكثر مما اشتراه وهذا  
 حرام كذا في جامع الرموز في بيان البيوع الباطلة والعاسدة •

**الانتفش** بالغاء هو ان تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويدخلها الهواء او جسم غريب كالقطن  
 المنفوش و يقابله الاندماج وقد سبق في لفظ التخلخل في فصل اللام من باب الخاء المعجمة •

**فصل الصاد المهملة • النص** بالفتح والتشديد هو في عرف الصوايين يطابق على معان الاول  
 كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا حقيقة او مجازا عاما او خاصا  
 اعتبارا منهم للغالب لان عامة ماورد من صاحب الشرع نصوص وهذا المعنى هو المراد بالنصوص في  
 قولهم عبارة النص و اشارة النص و دلالة النص و اقتضاء النص كذا في كشف البرذوي بقوله من الكتاب  
 والسنة بيان لقوله ملفوظ وليس المقصود حصر ذلك الملفوظ فيهما بدليل ان عبارة النص واخواتها  
 لا يختص بالكتاب والسنة وهذا وقع في العضدي ان الكتاب والسنة والجماع كلها يشترك في المتن  
 اي ما يتضمنه الثلاثة من امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم ونحوها  
 و الثاني ما ذكر الشامي نانه سمي الظاهر نصا فهو منطوق على اللغة والنص في اللغة بمعنى  
 الظهور يقول العرب نصت الظبية رأسها اذا رفعت و اظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر وهو  
 اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب  
 ظاهر ونص و الثالث وهو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمس مثلا  
 نانه نص في معناه لا يحتمل شيئا اخر كلما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة سمي بالاضافة  
 الى معناه نصا في طرفي الاثبات والذفي اعني في اثبات المسمى ونفي ما لا يطابق عليه الاسم فعلى  
 هذا حده اللفظ اندي يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص و يجوز ان يكون  
 اللفظ الواحد نصا و ظاهرا ومجمل لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لا الى معنى واحد والراح ما لا يتطرق اليه  
 احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ من كونه نصا فكان  
 شرط النص بالمعنى الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا وبالمعنى الرابع ان لا يترق اليه احتمال  
 مخصوص وهو المعتضد بدليل فلا حرج في اطلاق النص على هذه المعاني لكن اطلاق الثالث اوجه  
 و اشهر و من الاشتباه بالظاهر ابعد وهذه المعاني الثلاثة الاخيرة ذكرها الغراني في المستصفى قال في  
 كشف البرذوي فظهر بما ذكرها الغراني ان موجب النص والظاهر على التفسير الذي اختاره متناخنا  
 ظني امند اصحاب الشامي و اما على التفسير الذي اختاره فقطعي فالمعبر انتهى فمتناخنا اي العنصرية



أخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال الناشئ من دليل لهذا المعنى الواقع متوافقا لمفاهيمهم والشأن في  
أخذ القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال أصلا على ما عرفت في لفظ الظاهر في نفس الصيغة ثم الصيغة قالوا  
النص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم فما قيل ان النص ما دل على معنى دلالة قطعية  
يمكن ان يحمل على المعنى الأشهر الثالث و ان يحمل على المعنى الثاني بناء على اختلاف معنى  
القطعي قيل ان النص هو الذي لا يحتمل التأويل فيحمل على المعنى الأشهر بل سيق الكلام له قال  
في كشف البرزخي وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظفوا ان ليس بين قوله  
تعالى وانكحوا الأياصى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع  
كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع و ان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح  
معد التعارض كالتجربين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالهرة او التواتر  
او غيرهما من المعاني بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقريضة قطعية تنضم اليه  
سبانا لو سبانا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربوا لم يفهم من ظاهر الكلام  
بل بسياق وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وعرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما و  
ان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فانى يتماثلون ولم يعرف هذا بدون تاك القرينة بان قيل ابتداء  
احل الله البيع وحرم الربوا ويؤكد ما ذكرنا ما مال شمس الأئمة و اما النص فما ازداد بيانا بقريضة تقترب  
باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة و اليه اشار القاضي في  
اثناء كلامه و قال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام و قال الامام اللامشي  
رحمه الله النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله و اريد بالاسماع باقتران صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله  
تعالى احل الله البيع نص في التفرقة بين البيع والربوا حيث يريد بالاسماع ذلك بقريضة دعوى المصلحة  
و اما قولهم بمعنى في المتكلم في نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذي به ازداد النص  
وضوحا على الظاهر ليس له صبغة في الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو  
الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل بالقرينة السابقة التي تدل  
على ان قصد المتكلم هو التفرقة و لو ازداد وضوحا بمعنى يدل عليه صيغة يصير مفسرا فيكون هذا احترازا  
عن المفسر انتهى و قد سبق في لفظ الظاهر ايضا ما يوضح هذا فمرجع هذه المعاني التي ذكرها المحقق الى  
المعنى الرابع كما لا يخفى والخامس الكتاب والصلة قال المحقق التفتازاني في حاشية المصنف في نسخة  
النسخ كما يراد بالنص ما يقابل الظاهر كذلك يراد به ما يقابل الاجماع والقياس وهو الكتاب والجملة  
انتهى و لابد ههنا من بيان معاني عبارة النص واخواته لاقتراحها في المصنف اليه اعني لفظ النص الظاهر  
عبارة النص دلالة على المعنى مطابقة او تضامنا مع سياق الكلام له و عبارة النص على المعنى

بالانضمام مع عدم حياق الكلام له وسمى الشاعري العبارة بالمنطوق الصريح وجعل الإشارة من اقسام المنطوق  
 الغير الصريح يدل عليه ما وقع في كشف البزدوي من ان عامة الامويين من اصحاب الشاعري قسموا  
 دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وجمعوا ما سماه الجعفي عبارة وإشارة واقتضاء من قبيل المنطوق اعلم  
 ان دلالة الكلام على المعنى على ثلث مراتب الاولى ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى مقصودا  
 اصليا كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع والثانية ان يدل على معنى  
 ولا يكون مقصودا اصليا بل انما يكون لغرض اتمام معنى اخر كاباحة النكاح في تلك الآية والثالثة ان يدل  
 على معنى وهو من لوازم المعنى المقصود كانه قد بيع الكلب من قوله عليه الصلوة والسلام ان من السميت  
 لمن الكلب فالقسم الاول مسوق اليه والقسم الثالث ليس مسوقا اصلا والمتوسط مسوق من جهة ان المتكلم  
 قصد الى التلغظ لامادة معناه غير مسوق من جهة ان المتكلم انما ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلي  
 اذ لا يفتنى ذلك الا به فوضح الفرق من القسمين الاخيرين وهوان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا  
 في السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا  
 من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهوم مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن لان يدل على  
 مفهوم مقيدا بكونه مقصودا اصليا كما في الظاهر والنص فدخل القسم المتوسط ههنا في السوق ولم يدخل  
 في الظاهر والنص فاذ تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية كان استدلالا بعبارة  
 النص لا باشارته فيدخل الظاهر والنص في عبارة النص وهذا على راي من ذهب الى المباينة بين  
 الظاهر والنص واما من يجعل الظاهر اعم من النص فيقول بتساوي الظاهر والعبارة ودخول النص في  
 العبارة وقيل بالفرق بان السوق وعدم السوق في النص والظاهر يتعلقان بالمتكلم وهما في العبارة  
 والإشارة يتعلقان بالسامع والحكم يختلف بحسب اختلاف المتعلق وبان العبارة اعم من النص لان النص  
 المسوق لحكم يسمى عبارة سواء كان محتملا للتخصيص والتاويل او لم يكن محتملا وسواء احتمل الذسخ  
 اولا واما تصنيفه نصا فمشرط بشرط ان يكون احتمال التاويل والتخصيص فيه ثابتا لانه اذا انقطع هذا  
 الاحتمال يسمى مفعرا وبان النظم المسوق بالنظر الى نفس الكلام يسمى نصا وبالنظر الى استدلال  
 المحتمل به يسمى عبارة فالنص والعبارة وان كان كلا واحد منهما واحدا لكن باختلاف الاعتبار يختلف اسمهما  
 فسمى نصا باعتبار الكلام وسمى عبارة باعتبار استدلال المحتمل به وكذا في الظاهر تسميته اشارة باعتبار  
 المحتمل وتسميته ظاهرا باعتبار اخر وبالجمل فعبارة النص دلالة على المعنى المسوق له وإشارة النص  
 دلالة على المعنى الغير المسوق له ودلالة النص دلالة على حكم ثبت بمعناه اي بمعنى النص لغة لا  
 اجتهدا ولا استنباطا ويصحبها عامة الامويين لخصوص الخطاب اي معناه وقد يسمى لحن الخطاب اي معناه  
 ويصحبها نفس الخطاب الشاعري مفهوم الموانعة فقولهم لغة تميز اي تميز بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعي

ليس المراد المعنى الذي يوجب ظاهر اللفظ فان ذلك من قبيل العبارة بل المعنى الذي يوجب اللفظ كالقلم  
من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب ولو  
قيل دلالة الذم ما يعرفه اهل اللغة بالتأويل في معاني اللغة صيغاتها وحقيقتها فان الحكم انما يثبت بالدلالة  
اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرفت ان المقصود من تحريم القاذف والنهري قوله تعالى  
ولا تقل لهما اف ولا تنهرا كما كلف الذي عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احذرهما فيثبت الحكم في الضرب  
والشتم بطريق التنبيه ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم القاذف تحريم الضرب والشتم ان لا تقول والله ما قلت  
بفلان اف وقد ضربته ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعاً كما في تحريم القاذف فالدلالة قطعية واذا  
احتمل ان يكون غيره هو المقصود فهي ظنية كما في ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فان قول المائل والقص  
اهلي في نهار رمضان وقع عن الجناية التي هي معنى الواقعة في هذا الوقت لعموم الوقاع فانه ليس بجناية في  
نفسه والجواب وهو قوله عليه الصلوة والسلام اعتق رقبة الخ وقع من حكم الجناية ثابتاً بالحكم بالمعنى وهو في  
هذين امي الاكل والشرب اظهر ان الشوق اليهما اعظم ولما ترقف ثبوت الحكم من الدلالة على معرفة المعنى  
ولا بد في معرفته من نوع نظر ظن بعض الحنفية وبعض اصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس جلي  
فقالوا لما توقف على ما ذكرنا وقد وجد اصل كالتأنيف مثلا وخرج كالضرب وعلته موثرة كالذي يكون  
قياسا الا انه لما كان ظاهرا صميذا جليا وليس على مذهب الجمهور كما ظنوا لان الاصل في القياس الشرعي  
لا يكون جزءاً من الفرع اجماعاً و ههنا قد يكون كما لو قال السيد لعبده لاتعط زيدا ذرة فانه يدل على منع  
اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه ولا دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يعرف ويفهم  
من لا تقل لهما اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا فعلم انها من الدلالات القطعية وليس  
بقياس فقولهم لا اجتهدا ولا استنبطا اشارة الى نفي كونها قياسا وبعضهم عرفت الدلالة بانها فهم غير المنطوق  
من المنطوق بسباق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي واما  
دلالة الافتضاء فهي دلالة اللفظ على معنى خارج يترقب عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد سبق  
في فصل ايراد التحتمية من باب القاف ويجيء في لفظ المنطوق ايضا في فصل القاف اعلم ان المفهوم  
مما سبق ان دلالة الاشارة التزام لا غير وقيل دلالة الاشارة اما تضمن او التزام كما سبق في فصل الراد المهمة  
من باب الشين المعجمة قال صدر الشريعة في التوضيح العبارة و الاشارة كلاهما دلالة اللفظ على المعنى  
مطابقة او تضمن او التزاما واما الفرق بالسوق وعدمه واراد بالسوق ما اريد منه في النص وقال ان  
المعنى الذي يدل عليه اللفظ اما ان يكون عين الموضوع له او جزءا او لازما احتاطوا ولا يكون كذلك  
واقول اما ان يكون فوق الكلام له فتسمى دلالة عليه عبارة او اشارة والذاني ان كان المعنى لازما  
للموضوع له فالدلالة افتضاء والا فان كان يوجد في ذلالت المعنى علة يفهم كل من يعرف اللفظ بوضع

فهذه اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها بدلالة النص و الافة دلالة اصلا و التمسك بمثله فاحد و انما جعلوا اللازم المتأخر عبارة او اعارة و العزم المتقدم انتضاء لن دلالة المنزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالة على اللازم الغير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لدلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا معاويا لان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعالها و اما المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة و لا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول ان قيل ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له و لا جزؤه و لا زماله بدلالة اللفظ عليه و ثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ في الثلاث قلت اللازم المنقسم الى المتقدم و المتأخر هو اللازم لباوسطة علة الحكم فلا ينافيه كون الثابت بالدلالة ايضا لازما لكن بواسطتها •

**النقص بالفتح** و هو كون القاف عند اهل العروض اجتماع العصب و الكف كذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخسي •

**الناقص** عند الصرفيين هو اللفظ الذي لامة فقط حرف علة و يسمى بالمنقوص و معتل اللام و ذي الاربعة ايضا فان كانت لام الكلمة راوا سمي نافعا راويا كدعا فان اصله دعو وان كانت ياء سمي ناقصا يائيا كرمى فان اصله رمي و قيد فقط لاجراج اللغيف و يطلق الناقص ايضا على اسم ذي حروفين كمن و ما و كم في القاموس كم اسم ناقص مبني على السكون هكذا ذكر المولي عصام الدين في حاشية الفوائد للضيائية في بحث الكنايات و عند المحاسبين هو العدد الذي مجموع اجزائه المفردة ناقص منه كالاربعة و قد سبق في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين المهملة و يطلق ايضا على قسم من المضروب و على العدد المستثنى و يسمى بالمنفي ايضا • و عند اهل البديع يطلق على قسم من التجنيس و عدد الحكماء يطلق على ما لا يكون حاصلا له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته بل يحتاج في تحصيلها الى اخر كالنفوس الناطقة و قد سبق في لفظ الكامل في فصل اللام من باب الكاف • و يطلق ايضا على قسم من المركب و هو المركب الذي لا يكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به و قد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

**المنقوص** نزد صرفيان ناقص را گویند و نزد شعرا ركني را گویند كه دران نقص واقع شود و بمعني ديكر بنز اطلاق كند و انچنان است كه اگر در شعري از اول مصراعهاى او كلمة برداري و باقي مانده را وزن و معني درصحت باشد وزن او از شعري ديكر شود مثاله • شعر • درد هجر آمد و بفزود مرا • صبر و غم • صبر و ارام شد از جانم بادوست بهم • اين از بحر رمل مخبون است و اگر كلمة درد و صبر دور كنني رهايي بود و اين لاحق است بمنقول كذا في مجمع الصنائع •

**فصل الضاد المعجزة \* النقص** بالنقض وسكون القاف لغة الكسر وتمد أهل النظر يطلق على معان ثلاثة كما في الرشيدية الأول نقض الطرد وهو ان يوجد الوصف الذي يندفع عنه منع عدم الحكم فيه وحاصله انتفاء المدلول مع وجود الدليل وذلك يكون بوجهين احدهما ان يوجد الدليل في صورة ولم يوجد المدلول فيها وثانيهما ان يوجد ولا يوجد مدلوله املا ويعبر عن المعنى الاول بتخالف المدلول عن الدليل وعن الثاني باستلزام المدلول المحال على تقدير تحققه وهذا هو المعنى من التعريف المشهور للنقض وهو تخلف الحكم عن الدليل فان المراد بالتخلف الانتفاء وبالحكم المدلول ويسمى نقضا اجماليا ايضا اذ اني انه كما يطلق لفظ مطلق للنقض على المعنى المذكور يطلق النقص المقيد بقيد الاجمال عليه ايضا بخلاف المنع فانه لا يطلق عليه الا مقيدا بالتفصيلي كما في الرشيدية ويسميه اهل الاصول بالمناقضة وبالتناقض ايضا كذا في بعض شروح الحاشي مثاله خروج المجاسة علة لانتقاض الرضوء فنقض بخروج القليل من النجاسة فانه لا ينقض الرضوء وجواب النقص بارب طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقص والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم من العلة في صورة النقص والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقال الغرض التصورية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالنسوبة حاصلة لكل حال وان شئت التوضيح فارجع الى التوضيح اعلم ان من لم يجوز تخصيص العلة اخذ تخلف الحكم اعم من ان يكون لمانع او لغير مانع وقال ان تيسر الدفع بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة النقص مانع فقد بطلت العلة وان وجد المانع فلا فان عدم المانع جزء للعلة او شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقص مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها ومن جوز تخصيص العلة وقال العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع اخذ قيد لا لمانع وقال المناقضة هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلن علة للمانع المخرج تخصيص العلة عن المناقضة بخلاف من لم يجوز فانه اي تخصيص العلة عادة مناقضة والثاني نقض المعارف اما طردا واما عكسا والثالث المناقضة وهي عندهم عبارة عن منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل سواء كان المنع مع السند او بدونه وتسمى منعها و نقضا تفصيليا ايضا قالوا اذا استدلل المستدل على مطلوب بدليل فالتخصم ان منع مقدمة معينة من مقدماته او كواحدة منها على التعيين فذاك يسمى منعها ومناقضة و نقضا تفصيليا ولا يحتاج في ذلك الى شاهد فان المرء بالمنع منعها عن الثبوت بان طلب دليلا على ثبوتها وذلك لا يقتضي شهادتها وان منع مقدمة غير معينة بان يقول ليس لديك بجميع مقدماته ~~معينة~~ و معناه ان فيه خلة فذلك يسمى نقضا اجماليا ولا بد هناك من شاهد لانه لو اعتبر مجرد دعوى صحة الدليل عليها يلزم انتفاء جانب المظاهرة وحضور الشاهد في تخلف الحكم او استلزامه المحال ولهذا وقع في الشريعة النقص للاجمالي ~~بطل~~ الدليل



بعد تمامه متممها بشاهد يدل على عدم استحقاقه للاستدلال به وهو اي عدم استحقاقه استلزامه فسادا ما  
 وان لم يمنع شيئا من المقدمات لا معينة ولا غير معينة بل اورد دليلا مقابلا لدليل المستدل دالا على  
 نقيض مدعىه فذلك الايراد المخصوص يسمى معارضة هكذا ذكر السيد السند و المولى عبد الحكيم في  
 حاشية عرج الشمسية و هذا المعنى اخص من المعنى الاول لانه قسم منه فان النقض بالمعنى الاول  
 يشتمل التفصيلي والاجمالي و علم مما ذكر ان للنقض الجمالي معنيين احدهما اعم من الآخر •

**المناقضة عند اصوليين** عبارة عن النقض و عند اهل النظر عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء  
 كان مع السند او بدونه كذا في التلويح فواقع في الرشيدية من ان النقض كما يطلق على الخلف المذكور  
 كذاك يطلق على نقض المعارف طردا او عكسا و كذاك على المناقضة و عرف المناقضة بطلب الدليل  
 على مقدمة معينة يدل على جواز اطلاق لفظ النقض على المناقضة في اصطلاح اهل النظر لا العكس اي  
 لا يدل على جواز اطلاق لفظ المناقضة على النقض بمعنى الخلف لا يتوهم التدافع بيانه و بين كلام التلويح  
 و قال صاحب التوضيح تارة ابطال دليل المعلل يسمى مناقضة و تارة اذا علل المعلل فلامعترض ان يمنع  
 مقدمات دليله و يسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمعنه سندا يسمى مناقضة كما اذا قلت ما ذكرت لا يصلح  
 دليلا لانه طرد مجرد من غير تأثير و عند البلغاء عبارة عن تعليق امر على مستحيل اشارة الى استحالة وقوعه  
 كقوله تعالى و لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن •

**النقيض** قال العلماء النقيضان الامران المتماعلان بالذات اي الامران اللذان يتماعلان ويتدافعان  
 بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر و بالعكس كالانجاب و السلب فانه اذا  
 تحقق الانجاب بين الشيئين انتفى السلب و بالعكس و على هذا لا يكون للتصور نقيض اذ لا يستلزم  
 تحقق صورة انتفاء الاخرى فان صورتني الانسان و الا انسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر  
 نصبتهم الى شئ فانه تحصل قضيتان متتاميتان صدقا ان لم يجعل راجعا الى النسبة بل اعتبر جزء منه  
 و ان جعل راجعا اليها كانتا متتاميتين صدقا و كذبا و كذا الحال في التصورات التقييدية و الاشائية لا تدافع  
 بينها الا بملاحظة وقوع تلك النسبة و ارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين في المفردين فان علمت ان مفهوم  
 نجدة الانسان الى زيد و مفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور و بينهما تناقض صدقا و كذبا فيكون  
 كل منهما نقيضا لاخر فقلت ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه الة و رابطة بين الطرفين فالتناقض  
 بينهما من التناقض في القضايا و ان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات و حمل على زيد كقواك  
 زيد منسوب اليه الانسان و ليس نُسب اليه الانسان فهو راجع الى تناقض القضايا ايضا لان زيدا منسوب  
 اليه الانفصال و زيد انساني لا مرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا و حمل عليه و قص عليه  
 السلب و هذا هو الاعتبار في قول المنطقيين اني انما انقض للتصورات محمول على العجاء باعتبار

انه لو اعتبر النسبة بينها حصل التناقض بيلها اما في الصدق فقط واما في الصدق والكذب معا ولهذا  
 مرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى  
 وقيل النقيضان المتضاميان اي الامران اذا كان كل منهما ذاتيا لآخر لذاته سواء كان تمناع في التحقق  
 والافتقار كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان ذلك اشد بعدا  
 مما سواه كما في التصورات فعلى هذا يكون للتصور نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شئى رنعه والمراد  
 بالرفع ما يستفاد من كلمة لا وليس وغيرهما لا المعنى المصدري كما يخفى ههنا ذكر مولانا عبد الحكيم  
 وقال السيد السند في حاشية شرح المطالع في بحث النسب ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور  
 له نقيض الا بان يضم اليه كلمة النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية النبعاد ويصير رفع المفهوم في  
 نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئى فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه عليه  
 والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى \* معلّم من هذا ان النقيض في التصور متحقق  
 بقسميه اعني رنعه في نفسه ورنعه عن شئى بالاعتبارين واما في التصديقات فلا يتحقق الا القسم الاول  
 اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شئى وان معنى قوله نقيض كل شئى رنعه مواد كان رنعه في نفسه  
 او رنعه عن شئى انه ان اعتبر ذلك الشئى في نفسه كان نقيضه رنعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شئى كان  
 نقيضه رنعه عن ذاك الشئى فلا يرد ما قيل ان قوله رنعه عن شئى يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان  
 مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض لاثباته فيل ههنا لا يصدق على نقيض السلب واجيب  
 بانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الاجاب باعتباره لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب  
 ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضها رفع الاجاب الكلي وما مرهوا  
 في القضايا الموجبة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك او لازما مساويا وان كان النقيض  
 حقيقة هو رفع ذلك السيى والارجح ان يقال رفع كل شئى نقيضه على ما ذكر السيد السند في حاشية  
 المضدي لانه حينئذ يكون الحكم بالعام على الخاص فيجوز ان يكون النقيض غير الرفع وهو الاجاب ههنا  
 ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم في تعريف العلم وفي حاشية القطبي قال  
 ابو الفتح في حاشية الحاشية الجالية في بحث النسب قالوا نقيض الشئى رنعه اي نقيض صدق الشئى  
 رفع صدقه عنه وكذا نقيض القضية المشتملة على ذلك الصدق قضية مشتملة على هذا الرفع والاول في  
 التصورات والثاني في التصديقات وعلى التقديرين يكون التناقض من الطرفين قطعا ولا يمكن اجتماعهما  
 ولا ارتفاعهما مطلقا وربما يطلق النقيض على المركب من مفهوم و نفي منضم اليه من غير اعتبار صدق  
 فيه بالقياس الى ذلك المفهوم وعلى ذلك المفهوم بالقياس الى ذلك المركب كالانسان والا انسان وهذان  
 المتناقضان لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما من الموجودات لكن يمكن ارتفاعهما من المعدومات

**التناقض** هو عند الأصوليين تقابل الدائليين المتساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه. ويسمى بالتعارض والمعارضة أيضا وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهمة مع بيان الفرق بينه وبين النقص وعَدَّ المنطقيين يطلق على تناقض المفردات وتناقض القضايا إما بالاشتراك اللفظي أو الحقيقة والمجاز بان يكون التناقض الحقيقي ما هو في القضايا وإطلاقه على ما في المفردات على سبيل المجاز المشهور وبهذا صرح السيد الشريف في تصانيفه ويؤيده ما اشتهر فيما بينهم ان التصور لنقيض له هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلاية فتناقض المفردتين اختلافهما بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته حمل احدهما وعدم حمل الآخر وتناقض القضيتين اختلافهما بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى والاختلاف جنس يتناول الاختلاف بين القضيتين مطلقا وبين المفردتين وبين مفرد وقضية وبإضافته الى ضمير القضيتين خرج الاختلاف الواقع بين غير القضيتين وتعييده بالاجاب والسلب يخرج الاختلاف بالاتصال والانفصال والكلية والجزئية والعدول والتحصيل وقولنا بحيث يقتضي يخرج الاختلاف بالاجاب والسلب بحيث لا يقتضي صدق احدهما وكذب الاخرى نحو زيد حاكم وزيد ليس بمتحرك وقولنا لذاته اى صورته يخرج الاختلاف الواقع بالاجاب والسلب بحيث يقتضي صدق احدهما وكذب الاخرى لكن الذات الاختلاف بل بخصوصية المادة كما في اجاب الشئى وسلب لازمه المساوى نحو زيد انسان وزيد ليس بناطق لا يقال امثال هذا الاختلاف خرجت بقيد الاجاب والسلب لانها اختلافات بغير الاجاب والسلب فيكون قيد لذاته مستدركا لانا نقول كل قيد قيد به تعريف اما يخرج ما ينافي ذلك لا ما يغايره والا لم يمكن ايراد قيدين في تعريف مائة لو اورد قيدان اخرج كل منهما الآخر يلزم جمع متضاميين في تعريف وانه محال وايضا لو اخرج هذا القيد كل اختلاف بغير الاجاب والسلب خرج عن التعريف الاختلاف في الكم والجهة الذى هو شرط وبطلانه ظاهر ثم انه ربما يقع في عباراتهم اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى وحينئذ يكون لذاته عائدا الى الصدق لالى الاختلاف اذ لا معنى له ويرد عليه الكليتان كقولنا كل ج ب ولا شئى من ج ب فان صدق الاول يقتضي كذب الثاني وبالعكس ويمكن ان يجاب عنه بان اقتضاء صدق احدى الكليتين كذب الاخرى لذاته بل بواحدة اهمالها على نقيض يعنى كل كلية من الاجاب والسلب يشتمل الجزئية من جنسه فالموجبة الكلية مشتملة على نقيض السالبة الكلية وهو الموجبة الجزئية الاخرى فقد رجع العبارة الى معنى واحد فيل لا يصح التعريف لان سلب السلب نقيض السلب وليس مختلفين بالاجاب والسلب فلا يكون التناقض منحصرا بين الاجاب والسلب وايضا فعلى هذا يلزم ان يكون للسلب نقيضان الاجاب وسلب السلب واجاب عنه المحقق الدواني ان السلب ان اخذ بمعنى رفع الاجاب فنقيضه الاجاب فليس سلب السلب نقيضا له

لأنه في قوة السالبة السالبة الممحمول وهي لا تكون نقيضا للسالبة و ان اخذ بمعنى ثبوت السلب يكون في قوة الموجبة السالبة الممحمول فيكون نقيضه سلب السلب الذي هو في قوة السالبة السالبة الممحمول و لا يكون الايجاب نقيضا له فعلى هذا لا يلزم ان يكون للسلب نقيضان بل لكل اعتبار نقيض و يكون التناقض منحصرا بين الايجاب والسلب و قال مولانا عبد الحكيم في حاشيته القطبي لا يشتبه على عاقل ان النسبة بين الشئيين في نفس الامر اما بالثبوت او بالسلب لان التصديق بان الشئى اما ان يكون او لا يكون بديهي و لى و ليس في نفس الامر النسبة بين شئيين هي سلب السلب انما هو مجرد اعتبار عقل و تعبير عن النسبة الايجابية بما يلزمه فلا مغايرة بين الايجاب و سلب السلب في نفس الامر لاتحادهما فيما صدقا عليه انما هي في العقل فلا يلزم ان يكون لشئى واحد نقيضان و ان لا يكون التناقض منحصرا بينهما فعلى هذا معنى قولهم نقيض كل شئى رفعه ان نقيض كل شئى وجودى اى ما لا يكون مفهومه سلب شئى رفعه و اذا كان الرفع نقيضا له يكون ذلك الشئى الوجودى ايضا نقيضا له و هذا هو المستفاد من تعريف التناقض لان الاختلاف بالايجاب والسلب الذي يقتضى لذاته صدق احدهما و كذب الاخرى انما يتحقق اذا كان السلب رفعاً لذلك الايجاب بعينه لانتفاء الواسطة بينهما حينئذ و كون التناقض بينهما بالذات \* فائدة \* اشتراطوا في التناقض ثمانى وحدات وحدة الموضوع و الممحمول و الزمان و المكان و الشرط و الاضافة و الجزء و الكل و القوة و الفعل و اكتفى الفارابى بالثلاثة الاول و يمكن رد الكل الى وحدة النسبة الحكمية لاختلافها عند اختلافه و يعتبر اختلاف الجهة في الموجهة و في المحصورات اختلاف الكم ايضا •

**فصل الطاء المهملة • المستنبط** اسم مفعول است استنبط و ان نزل شعرا نام صنعتى است و انجنان بوضع رميدة كه بيتى نويسد رامت بعده زير هر لفظي بيتي نويسد مثاله • شعر • بزركا بعالم نديدم كسى • بجز تو شجاع و سخي و جواد • زمانه همى گويمت • كذا في جامع الصنائع ازبى بيت چند ابيات برآيد •

بزركا بعالم نديدم زمانه • بجز تو شجاع و سخي زمانه

بزركا زمانه همى گويمت • بجز تو زمانه همى گويمت

**النقطة** بالضم و سكون القاف عند المهندسين هي شئى ذو وضع يمكن ان يشار اليه بالاشارة الحسية غير منقسم اصلا لاطول و لاعرضا و لاعمقا لا بالفعل ولا بالتوهم و لا يرد الجوهر الفرد لانهم غير قائلين به و اما من يقول به فيقول هو عرض ذو وضع الخ كذا في شرح اشكال التاميس في المقدمة و نقطة المجازاة عند اهل الهيئة قد سبق في لفظ معدل المسير في فصل اللام من باب العين المهملة • و نقطة المشرق عندهم و تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي و بالاعتدال الربيعي و بمطلع الاعتدال ايضا و نقطة المغرب و تسمى بمغرب الاعتدال و مغرب الاعتدال و نقطة الاعتدال الخريفي و تسمى بالاعتدال الخريفي و نقطة الانقلاب الصيفي

الملقوطة • المناط • التنازع ( ١٣١٥ ' ) النزاع اللفظي و المعنوي • المنتقع • النوع

و الشتوي مبقت في بيان دائرة البروج و نقطة الشمال و نقطة الجنوب مبقتا في دائرة نصف النهار في فصل  
الراء من باب الدال المهملتين و نقطة الطالع و نقطة الغارب قد مبقتا في لفظ السميت في التاء المثناة الصواني  
من باب السين المهملة •

الملقوطة نزد شعراء كلاميست كه كاتب يا شاعر او را انشا كذا بوجهي كه جميع حروف او ملقوطة  
بود و اين از اقسام حذف است كذا في مجمع الصنائع •

المناط هو عند الاصوليين العلة قالوا النظر والاجتهاد في مناط الحكم اى علة اما في تحقيقه او تنقيحه  
او تخريجه فتحقيق المناط هو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفة تلك العلة  
بنص او اجماع او استنباط مثلا العدالة علة لوجوب قبول الشهادة فليتها له بالاجماع فاثبات وجودها في  
شخص معين بالنظر والاجتهاد هو تحقيق المناط و لا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة  
معلومة بنص او اجماع و اما التنقيح فهو النظر في تعيين مادل النصوص على كونها علة من غير تعيين بحذف  
الوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار ومثاله يجيء في لفظ التنبيه في فصل الهاء وهذا النوع و ان  
اقربه اكثر منكريمي القياس فهو دون الاول و اما التخريج فهو النظر في اثبات علية الحكم الثابت بنص او اجماع  
بمجرد الاستنباط بان يستخرج المجتهد العلة برائه وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين و لهذا انكره كثير  
من الناس هكذا في التلويح وغيره •

فصل العين المهملة • التنازع بالزاء المعجمة عند النحاة هو توجه العاملين او اكثر الى  
معمل واحد باختلاف الجهة او باتحادها هكذا يستفاد من الهداد حاشية الكافية وغيرها •

النزاع اللفظي و المعنوي قد ذكرنا في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم •  
المنتقع على صيغة اعم الفاعل من الانتفاع بالقاف مر تفسيره في لفظ البلة في فصل اللام من  
باب الباء الموحدة •

النوع بالفتح و سكون الواو هو عند الاصوليين كلي مقول على كثيرين متفقين بالاعراض دون الحقائق  
كرجل كذا في نور الانوار شرح المنار و قد سبق في لفظ الجنس في فصل السين المهملة من باب الجيم و عند  
الملطقيين يطلق بالاشتراك على معان الاول الجهة و القضية التي تشتمل على النوع تسمى مذوعة و  
موجبة و ربامية و يجيء في فصل الهاء من باب الوار الثاني الكاي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط  
في جواب ما هو و يسمى نوعا حقيقيا كالانسان فانه مقول على زيد و عمرو و بكر وغيرها في جواب ما هو و  
هذه ليست مختلفة بالحقائق بل بالعدد و لفظ الكلي مستدرك و حشو للاستغناء عنه بذكر المقول على كثيرين  
و المراد بالمقول على كثيرين اعم من المقول على كثيرين في الخارج او في الذهن اذ لو خص بالاول لخرج  
عن التعريف الانواع المنحصرة في شخص واحد كالهنس و المعذومة كالغفاء و يعم الفعل واقوة ايضا و قولنا



بالمعاد فقط يخرج الجنس والفرق العام وفصول الجذاس وخواصها وقولنا في جواب ما هو الجنس الفصل  
والخصائص الساملة الثالث الكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو قولنا وبسمين  
نوعا اضافيا للكلي يجب ان يحفظ عليه لئلا يخلو الحد عن الجنس و **المخرج** الشخص قيل هذا انما يصح  
اذا لم يعتبر قيد اذلية فاذا سئل من زيد وفرس معين بما هما اجيب بالحيوان الا انه ليس مقولا عليهما قولنا ولما  
لا حاجة في اخراجه الى قيد الكلي وقولنا يقال عليه وعلى غيره الجنس يخرج الكليات الغير المندرجة  
تحت جنس مطلقا كالماهيات البسيطة التي لا يحمل عليها جنس املا وتحت جنس لتلك الكليات  
كما هو اظهر وعلى الاول كان قولنا في جواب ما هو مخرجا لفصول الانواع وخواصها اذ الجنس يقال  
عليها لكن لا في جواب ما هو وعلى الثاني لم يكن مخرجا لسبب ان تلك الامور مخرجة بالقيد السابق  
لكونها سائط على مركبة من اجزاء متضاربة ولا جنس لها يقال عليها **واما** قيد الاولى فيزعم الامام الاحتراز عن  
الدفع مقيما الى الجنس البعيد فانه ليس نوعا له بل للقريب ورد عليه ما احب الكشف بان هذا مغالغ لكلام القوم  
حيث حكموا بان نوع الانواع نوع لجميع ما يوقه من الاجناس بل الاولى ان يكون ذلك احترازا عن الصنف  
وهو النوع المقيد بقيد مخصصة كلية كالرومي والزبي اذ لا يحمل عليه جنس من الاجناس بالذات بل هو  
بواسطة حمل النوع عليه بخلاف المقيس الى الجنس البعيد مانه يحمل عليه بعض الاجناس اعني القريب  
بالذات وحاصله انه يجب الاحتراز عن الصنف بهذا القيد ولا يجوز الاحتراز به عن النوع المذكور وورد هذا يلزم  
احد الامر ان اما ترك الاحتراز به عن الصنف فيبطل حكمه الاول واما وجوب الاحتراز به عن النوع بالقياس  
الى الجنس البعيد فيبطل حكمه الثاني فاحد حكميه باطل مطعا لانه ان اعتبر في النوع ان يكون الجنس  
مقولا عليه بواسطة الامر الثاني لزم ضرورة خروج النوع بالقياس الى الجنس الدمد عنه فان قول الجنس  
البعد عليه بواسطة قول الجنس القريب وان لم يعتبر ذاك لم يخرج الصنف عن الحد ويلزم الامر الاول  
فالصواب ان يقال في التعريف ان النوع اضافي اخص كلابين معوان في جواب ما هو ويرد ان حسنا لوميل  
الكلي الاخص من الكليين المتقوين في جواب ما هو واما كل حسنا لاشتماله جميع امراء المحدود مع  
اخراج الصنف اذ لا يقال في جواب ما هو والمراد كونها مقولتين في ذلك الجواب على شئ واحد لا يرد  
ما قيل من ان اخص الكليين المقولين في جواب ما هو قد لا يكون نوعا لاعمهما كالضحك والماشي فانهما  
يقالان في الجواب على هذا الضاحك والماشي وذلك الضاحك والماشي وليس الضاحك نوعا  
للماشي ووجه ازدياد الحسن في الثاني منهما التصريح بما هو المراد فان العبارة الاولى تشمل  
ان يفهم منها بالتمجيد الى ذينك الكليين حتى يكون اخص من كل واحد منهما وان يفهم انهما مختلفان  
عموما وخصوصا وخصهما النوع الاضافي وهو المراد والعبارة الثانية مريضة فيه \* فائدة \* النسبة بين  
النوعين العموم والخصوص من وجه فانهما يتصادقان معا في النوع السامل ويصدق النوع الحقيقي فقط

في البسائط والاضافي فقط في الاجناس المتوحطة ومنهم من ذهب الى ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي محتجا بان كل حقيقي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات العشرة لانحصار الممكنات فيها وهي اجناس فكل حقيقي اضافي \* فائدة \* كل من الحقيقي والاضافي له مراتب او مرتبة اما النوع الاضافي بالنسبة الى مثله فمراتبه اربعة على قياس مراتب الجنس لانه اما ان يكون اعم الانواع وهو النوع العالي كالجسم او اخصها وهو السائل كالانسان او اعم من بعض واخص من بعض وهو المتوسط كالجسم النامي والحيوان او مابيننا للكل وهو النوع المفرد كالعقل ان فلنا انه ليس بجنس والجوهر جنس له الا ان السائل هذا يسمى نوع الانواع وفي مراتب الاجناس يسمى العالي بجنس الاجناس لان نوعية النوع بالقياس الى ما فوقه و جنسية الجنس بالقياس الى ما تحته و مراتب الاضافي بالقياس الى الحقيقي اثنتان لانه يمتدح ان يكون فوقه نوع حقيقي فان كان تحته نوع حقيقي فهو العالي و الا فهو المفرد و اما الحقيقي بالاضافة الى مثله فليس له من المراتب الا مرتبة الامراد اذ لو كان فوقه او تحته نوع يلزم كون الحقيقي فوق نوع وهو محال و اما الحقيقي بالنسبة الى الاضافي فله مرتبتان اما مفرد او سائل لامتناع ان يكون تحته نوع فان كان نوع فهو سائل و الا فمفرد اعلم ان الجنس العالي يباين جميع مراتب النوع و النوع السائل يباين جميع مراتب الجنس و بين كل واحد من الباقين من النوع عموم من وجه و توضيح المباحث مع التحقيق يطلب من شرح المطالع و حاشيته السيد المذد \*

المنوع عندهم يطلق على الفصل لان الفصل يجعل النوع نوعا كذا في شرح هداية الحكمة في فصل الكلبي و الحزني و اتمونة هي الموجهة كما عرفت \*

فصل الفاء • المنشف ناشين المعجزة دوائي است كه چون رطوبت ان بر عضو معد نفوذ كند در مسامات عضو و اثران ظاهر شود در جاد چون نوره هكدا في بحر الجواهر \*

النصف بالكسر و سكون الصاد نيمة و نصف النهار عند اهل الهيئة هي دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي معدل النهار و قد سبق \* و خط نصف النهار سبق في لفظ الخط \* و نصف الدار الحادث يسمى بنصف نهار الامق الحادث ايضا عندهم دائرة عظيمة تمر بقطبي معدل النهار و بقطبي الامق الحادث كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية اچمه ميذني و النصف الشرقي و الغربي من الامق مر في فصل القاف من باب الالف \* و قد سبق ايضا بيان النصف المقبل و المنحدر في لفظ الصعود في فصل الدال من باب الصاد المهملتين \* و يسمى النصف المقبل بالنصف الشرقي من العلك و النصف الصاعد و يسمى النصف المنحدر بالنصف الغربي منه و النصف الهابط \*

\* التنصيف عند المحاسبين هو اخراج نصف اعداد و طريقه معروف في كذب الحساب \*

**المنصف** على انه اهم مفعول من التصنيف عند اصحابه هو العدد الحاصل من عمل التصنيف كالاربعة الحاصلة من تصنيف الثمانية ويصمى ايضا حاصل التصنيف ونصفاً ويطلق ايضاً على العدد الذي تريد تصنيفه كالثمانية في المثال المذكور • ولقد افقاه هو ما طبع من ماء العنب حتى ذهب نصفه وبقي نصفه وغلا واشتد كذا في البرجندي في كتاب الغصب • وقد سبق في لفظ الطاء ايضاً في ناقص باب الطاء المهمة •

**فصل القاف • تنسيق الصفات** عند اهل البديع هو تعقيب موصوف بصفات متواليه كقوله تعالى انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً الى الله وسراجاً منيراً كذا في المطول في اخر من البديع • **مطف النسق** عند النحاة هو المطف بالسرف كما مر •

**النطق** بالضم و سكون الطاء يطلق على النطق الخارجى و هو اللفظ وعلى النطق الداخلى الذي هو ادراك الكليات وعلى مصدر ذلك الفعل و هو اللسان وعلى مظهر هذا الانفعال اى الادراك و هو الغفص الناطقة كذا في شرح المطالع في تعريف المنطق وفي بديع الميزان في بيان الذسب ما حاصله ان المراد بالنطق في قولهم الانسان حيوان ناطق هو القوة الموجودة في جنان الانسان التي ينفقش فيها المعاني و لاخفاء في اثها لا توجد في البهائم و الملائكة و المجنى انفق الجنان في الجن و الملائكة و لقد انتقاش المعاني في البهائم انتهى •

**الناطق** عند السبعية هو الرسول على ما مر في فصل العين من باب السين المهملتين • **النطاق** بالكسر لغة كل ما يشد به ومطك و المنطقة اخص و هى ما يكون شد الوسط به متعارفاً وفي اصطلاح اهل الهيئة يطلق على بعض الدائرة مائهم قسموا التداوير و الاملاك الخارجة المراكز الى اربعة اقسام و سمو كل قسم منها نطاقاً و نطاقات الخارجة المراكز تسمى نطاقات اوجية و نطاقات التداوير نطاقات تدويرية كما في توضيح التقويم و المناسب ان يطلق النطاق على تمام الدائرة المسماة بالمنطقة لكنهم اطلقوه على البعض منها تسمية للجزء باسم الكل كذا ذكر العلي البرجندي وتوضيح ذلك انهم قسموا الانلاك الخارجة المراكز و التداوير اى كل واحد منها على اربعة اقسام مختلفة في العظم و الصغر و سمو كل واحد منها نطاقاً اثنان منها سفليان متساويان واثنان منها علويان متساويان و اختلغوا في مبادي هذه الاقسام فمنهم من اعتبر الابعاد من مركز العالم بذاء على ان مقتضى خروج المركز تحقق ابعاد مختلفة بالقياس الى مركز العالم و التدوير ايضاً يقتضي ذلك فيقسم معتبر الابعاد الخارج المراكز بسططين يخرج احدهما من مركز العالم الى البعدين الأبعد و الأقرب اى الارج و الحضيض و الخط الآخر يمر بالمدين الوسطين بحسب المصانة و هما نقطتان متقابلتان على محيط الخارج فيما بين الارج و الحضيض حيث يستوي الخطان الخارج احدهما من مركز العالم و الآخر من مركز الخارج المنتهيان الى اية نقطة كانت من النقطتين وذلك ان الخط الخارج من مركز العالم

الى لوج الخارج اكبر من نصف قطر الخارج بما بين المركزين و الخط الخارج منه الى حضيضه اصغر من نصف قطره بما بين المركزين فلا مسالة بين الودج و الحضيض من الجهتين نقطتان يكون الخط الخارج من مركز العالم الى ايتهما كانت مساويا لنصف قطر الخارج من مركز الخارج اليها بالضرورة و يمر هذا الخط المار بالبطين الاوسطين بحسب المسافة عند منتصف ما بين مركزي العالم و الخارج ان يحدث هناك في كل جهة مثلث قائم الزاوية لكون الخط المذكور عمودا على الخط المار بالودج و الحضيض والمثلثان يشتركان في احد ضلعي القائمة و يتساويان في الضلع الآخر فيتساوى وتر القائمة و يقسم معتبر الابعاد التدوير بخطين يخرج احدهما من مركز الحامل مارا بحضيض التدوير و مركزه الى ذروته و الآخر يمر بنقطتي التقاطع بين منطقتي التدوير و الحامل فابعد بين مركز الحامل و الذروة نصف قطر منطقة الحامل مع نصف قطر منطقة التدوير و بينه و بين الحضيض نصف قطر منطقة الحامل الا نصف قطر منطقة التدوير و بينه و بين كل واحد من نقطتي التقاطع بين النقطتين نصف قطر الحامل فهذا البعد متوسط بين البعدين الاولين و منهم من اعتبر في تقسيم الذئقات اختلاف محير الكواكب في الحركات اذ الغرض الاولي من اثبات الخارج و التدوير انضباط احوال حركات الكواكب في السرعة و البطوء و المتوسط بينهما فقسم هذا المعتبر الخارج المركز بخطين احدهما من مركز العالم الى اوج الخارج و حضيضه بمثل ما مر بعينه لان الودج و الحضيض كما انهما البعد البعد و الاقرب كذلك هما موضعا غاية البطوء و السرعة في الحركة و الخط الآخر يمر بحديث يكون هناك زاوية التعديل اعظم مما في حائر الاحوال و ذلك الموضع بين جانبي الودج و الحضيض على بعد تسعين جزء منه من اجزاء ملكة البروج فهذا الخط يمر بمركز العالم قاطعا للخط الاول على قوائم و طرفاء يسميان بالبعدين الاوسطين بحسب المصدر لان السير هناك متوسط في غاية السرعة و البطوء و قسم التدوير بخطين يخرج احدهما من مركز الحامل و يمر بذروة التدوير و حضيضه بمثل ما مر لما عرفت و الآخر هو العمود على الاول و ينتهي طرفاه الى نقطتي التماس بين محيط منطقة التدوير و بين خطين يخرجان الى ذلك المحيط من مركز الحامل و هاتان النقطتان تسميان بالبعدين الاوسطين بحسب المسير لتوسط الحركة في السرعة و البطوء عندهما و هاتان النقطتان تحت نقطتي التقاطع بين محيطي منطقتي التدوير و الحامل المعتبر في التقسيم الاول و هناك اي عند كل واحدة من نقطتي التماس غاية التعديل ايضا من جهة التدوير فالقسمان العلويان اعظم من السفليين على التقسيمين الا ان العلويين على التقسيم الثاني اعظم منهما على التقسيم الاول و لا خلاف في مبدأ قسمين منها لانهما الودج و الحضيض في الخارج و الذروة و الحضيض في التدوير و انما الخلاف في مبدأ القسمين الآخرين الذين اعتبر من البعد الاوسط فالنطاق الاول هو ما يصل اليه الكوكب بعد مجاوزته اوج الخارج او ذروة التدوير و النطاق الثاني و الثالث و الرابع على التوالي حركة الكوكب من الودج و الذروة سواء كانت على غير التوالي البروج كحركة القمر على التدوير او على التوالي كما في ماعداها و

كذا انطاق الاول من الحاصل ما يصل اليه التدوير بعد مجازته اوج الحاصل والثاني والثالث والرابع على التوالي حركته على محيط الحاصل فما دام الكوكب او مركز التدوير يتحرك في انطاق الاول والثاني فهو هابط وفي الآخرين صاعد وفي الاول والرابع مستعل وفي الثاني والثالث منخفص اعلم ان اعتبار خروج الخطتين المماثلين لمحيط التدوير من مركز الحاصل مذهب صاحب الملخص وقد يقع فيه صاحب التبصرة والجمهور اعتمدوا خرجهما من مركز العالم قال عبد العلي البرجندي انما خالف الجمهور لانه يلزم على ما ذكرنا عدم كون الفطامين العلويين ولا السفليين متساويين لان الذرة المرئية والحضيض المرئي لا يكونان غالبا على منتصف القطعتين البعيدة والقريبة توضيحه انا اذا اخرجنا خطا من مركز الحاصل الى مركز التدوير قطع منطقة التدوير في الاعلى والسفل ولا يتغير هذان التقاطعان بقرب مركز التدوير وبعده عن مركز العالم وهما منتصف القطعتين البعيدة والقريبة من التدوير ثم اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير فتقاطعه مع اعلى التدوير هو الذرة المرئية ومع اسفله هو الحضيض المرئي فان كان مركز التدوير في الارجح والحضيض كانت الذرة والحضيض المرئيان في منتصف القطعتين المذكورتين وان لم يكونا كذلك لم يكونا على المنتصف بل في احد جانبيه وبحسب اختلاف ابعاد مركز التدوير عن مركز العالم يختلف بعد الذرة والحضيض عن المنتصفتين فتختلف المقادير النطاقات •

**المنطق** بفتح الميم اسم لعلم من العلوم المدونة و يسمى بعلم الميزان ايضا وقد سبق في المقدمة •  
**المنطقة** بالكسر كمر بند كما في مدار الاصل هي عند اهل الهيئة دمرة عظيمة حادثة على سطح الكرة المتحركة على نفسها وتسمى منطقة حركة الكرة ايضا وقد سبق بيانها في ظ القطب • ومنطقة الفلك الاعظم تسمى معدل النهار ونطاق الفلك الاعظم ايضا • ومنطقة ملاك البرج تسمى منطقة البروج ومنطقة الحركة الذاتية وفلك البروج ايضا ونطاق البروج ايضا كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي وقد تطلق المنطقة ويراد بها منطقة البروج بدليل اطلاق صاحب المواقف في بيان الدوائر المظفة مع ارادته منها منطقة البرج •

**المنطوق** هو عند المهندسين المنطق كما سيجي وعند الاصويين خلاف المفهوم قالوا اللفظ اذا اعتبر بحسب دلالة فقد تكون دلالة بالمنطوق وقد تكون بالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق امي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم اولا فيعم الصريح وغير الصريح فان احكم في غير الصريح وان لم يذكر ولم ينطق به لكنه من احوال المذكور والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله ثم المنطوق على قسمين صريح وهو ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن وغير صريح وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالتزام وغير الصريح ينقسم الى دلالة انضمام وايماء واسارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم فذا يت بحكم الاستقراء



قسمان أحدهما ان يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه ويسمى دلالة لاقتضاء أما الصدق فنحورزع  
عن امتي الخطأ والنصيان اي مواخذة الخطاء والنحيان اذ لو لم يقدر لمواخذة ونحوها لكان كاذبا لانهما  
لم يرنا وأما الصحة العقلية فنحو واسأل القرية اذ لو لم يقدر هل القرية لم يصح عقلا لان موال القرية لا يصح  
عقلا ؛ أما الصحة الشرعية فنحو قول القائل اعتق عبدك عني بالف لانه يستدعي تقدير الملك اي اجعله ملكا  
اي على الف لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا وثانيهما ان يقترون بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا  
اي يقترون الملفوظ الذي هو مقصود للمتكلم بحكم اي وصف لو لم يكن ذاك الحكم اي الوصف لتعليل ذلك  
المقصود لكان اقترانه به بعيدا فيفهم منه التعليل و يدل عليه و ان لم يصرح به ويسمى تنبيها و ايماء كما  
يجيء و ان لم يكن مقصودا للمتكلم سمي دلالة اشارة كقوله عليه الصلوة والسلام في النساء انهن ناقصات عقل و  
دين فقليل و ما نقصان دينهن قال يمكن احدهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فدل على ان  
اكثر الحيض خمسة عشر يوما و كذا اقل الطهر و لا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث انه  
قصد المبالغة في نقصان دينهن و المبالغة تقتضي ذكر اكثر مما يتعلق به الفرض فلو كان زمان ترك  
الصلوة وهو زمان الحيض اكثر من ذلك او زمان الصلوة وهو زمان الطهر اقل من ذلك لذكره و بالجملة فالمنطوق  
يشتمل الصريح و غير الصريح فدلالة لا تقل لهما اف على تحريم التانيف منطوق صريح و على تحريم الضرب  
مفهوم و دلالة يمكن احدهن شطر دهرها لا تصلي على ان اكثر الحيض و اقل الطهر خمسة عشر يوما  
منطوق غير صريح هذا لكن بين المفهوم و غير الصريح من المنطوق محل تأمل أعلم ان المنطوق و المفهوم  
من اقسام الدلالة لكن عبارات القوم صريحة في كونهما من اقسام المدلول كما قال الآمدي المنطوق ما فهم  
من اللفظ نطقا اي في محل النطق و المفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق و هكذا وقع في الاتقان  
ثم صاحب الاتقان قسم المنطوق وقال انه اناد المنطوق معنى لا يحتمل غيره فالنص او مع احتمال غيره  
احتمالا مرجوحا فالظاهر انتهى وقد يقال ان لفظ ما ههنا مصدرية فالمنطوق ان يدل اللفظ اي دلالة اللفظ  
على معنى في محل النطق اي يكون ذلك المعنى حكما للمذكور و المفهوم ان يدل اللفظ على معنى لا  
في محل النطق بان يكون المعنى حكما لغير المذكور و المنطوق الصريح ما وضع اللفظ له اي دلالة اللفظ على  
ما وضع له و غير الصريح دلالة على ما لم يوضع له هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للتفتازاني • **فائدة •**  
قال بعضهم الالفاظ اما ان تدل بمنطوقها او بفحواها و مفهومها او باقتضائها و ضرورتها او بمعقولها المستنبط  
منها حكاه ابن الحصار و قال هذا كلام حسن قال صاحب الاتقان فالاول دلالة المنطوق والثاني دلالة المفهوم  
والثالث دلالة الاقتضاء والرابع دلالة الاشارة •

**المنطق** بضم الميم و كسر الطاء عند المهندسين هو المقدار الموضوع للميزان و التقدير بمنزلة الواحد  
في العدد و المقادير التي تقدر به منطقة لانه واحد و لو حدثه بعدها بمدة اما مرة او مرارا و ما وقع عليه العدد

منطق مثال ذلك طول الجسم الذي يقدر بطول مفروض مثل شبر او ذراع و بصيغته الذي يقدر بالمرجع الذي هو واحد في واحد من شبر او ذراع و عمقه الذي يقدر بالمكعب الذي هو واحد في واحد ثم في واحد والموزونات التي تقدر بالوزان و الكميات بالمكائيل وكل ما قدر هذا المقياس بجزء من اجزائه نصفه او ثلثه او بالاجزاء من اجزائه كثلثيه او خمسيه او ثلثه اخماسه هو ايضا منطق وفي الجملة كل مقدار ينصب الى هذا المقياس نسبة عدد الى عدد فهو منطق و ما وجد على غير ما ذكرنا اذا اضيف اليه يقال له اسم اعني انه لا يمكن ان ينطق به الا مجذورا مثل قولك جذر ثلثة و جذر خمسة و انما شرطنا فقلنا اذا اضيف اليه لانه قد يوجد في هذه المقادير الصم ما ينطق به باضافة بعضه الى بعض مثل جذر خمسة فانه ثلث جذر خمسة و اربعين فاحدهما اذن ثلثة و الآخر واحد الا انها غير منطقة بالاضافة الى المقدار الذي فرض معيارا و مقدارا هكذا في بعض حواشي تحرير اقايدس و يويده ما في بعض الرسائل من ان كل واحد من الخطوط المفردة والسطوح المفردة اما منطقة وهي ما كان عددا كثلثة و اما اسم و هي ما يعبر عنه باسم الجذر كجذر ثلثة و الخط ان كان يعبر عنه بعدد فهو منطق في الطول كثلثة و يسمى منطقا على الاطلاق ايضا و منطقا مطلقا ايضا و ان كان لا يعبر عنه بعدد لكن يعبر عن مربعه بعدد فهو منطق في القوة فقط كجذر ثلثة و جذر خمسة فكل خط يكون منطقا في الطول فهو منطق في القوة بلا عكس و قد سبق ما يناسب ذلك في لفظ الاسم في فصل الميم من باب الصاد المهملة و قد يسمى المنطق بالمنطوق ايضا • و يطلق ايضا على قسم من الجذر و على قسم من الكسر و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الجيم و من باب الكاف •

**الاستئطاة** ، مصدر من باب الاستفعال و ان نزل اهل جفر عبارت است از ما ختن حررف از عدد حرف لفظي و قد مر في لفظ البسط في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة •

**النفقة** بفتح النون و الفاء اسم من الانفاق و التركيب يدل على المضي بالبيع نحو نفق البيع نفقا بالفتح اي راج او بالموت نحو نفقت الدابة نفقا اي ماتت او بالفناء نحو نفقت الدراهم نفقا اي فزيت كما في المفردات و شريعة ما يتوقف عليه بقاء شيء من المأكول و الملبوس و السكنى فتتداول نحو العبيد فان مالكة مجبور على الانفاق عليه بالاتفاق وكذا اليهائم عند ابي يوسف رحمه الله و اما عند غيره فيفتى به ديانة و اما العقار فلا يفتى به الا ان تضييعه مكروه كما في المحيط و غيره و قال هشام سألت عن محمد عن النفقة فقال انها الطعام و الكسوة و السكنى و ذكر قاضي خان ان النفقة الواجبة هذه الثلثة الا ان اكثرهم ذهبوا الى انها الطعام فالخبز مع اللحم اعلى و مع الدهن اوسط و مع اللبن ادنى و ذا غير لازم لاختلاف الاحوال هكذا في جامع الرموز في كتاب الكاح و منه ايضا النفقة هي الطعام او هو مع الكسوة او هما مع السكنى على الخلاف في مفهوم النفقة •

**المنافق** هو المظهر لما يبطن خلافه و في الاصطلاح المتقدم هو الذي يظهر الاسلام و يبطن الكفر كذا

في الترماني شرح صحيح البخاري ودر تيسير القاري ميگوید نفاق در اصل لغت مخالفت ظاهر با باطن است پس اگر این مخالفت در اعتقاد ایمانی است نفاق کفر است و گرنه نفاق در عمل انتهى •

### فصل الکاف • المناسک هي امور الحج جمع المنسک بفتح السين وكسرهما في الاصل

المتعبد ويقع على المصدر والزمان والمكان كما قال ابن الاثير لكن في الاساس والمغرب انه بمعنى الذبيح ثم احتعمل في كل عبادة كذا في جامع الرموز وفي البرجندي هي في الاصل جمع منسك مصدر نسك لله اذا ذبح لوجهه ثم قيل لكل عبادة منسك ثم اشتهر هذا العام في عبادة الحج •

**الزهك** بالفتح وسكون الهاء عند اهل العروض نقص الثلثين من اجزاء الدائرة و ما ذهب ثلثاه يسمى منهوكا كذا في عنوان الشرف ورسالة قطب الدين السرخسي و ان شئت قلت الزهك نقص الثلثين من اجزاء البحر او نقص الثلثين من اجزاء البيت يقال رجز منهوك وبيت منهوك وفي بعض الرسائل لمنهوك بيت بقي منه ثلثه كما ان المشطور ما ذهب نصفه انتهى • ويؤبد ما في عروض سيفي منهوك بيتي است كه مركب از دو ركن باشد و عرب اين چنين را بيت شمرند مثاله • من يشقري الباذنجان • كه بر وزن مستغلي مفعولات است از بحر مذرح •

### فصل اللام • الانتحال بالحاء قسم من السرقة وهو النسخ وقد سبق في فصل القاف

من باب العين المهملة •

### المنزل بالزاء المعجمة عند المحمديين ضد العلو وقد سبق في فصل الواو من باب العين المهملة •

### الغزلة بفتحتي هي تجلب فضول رطبة من بطني المقدمين للدماغ الى الحلق وقيل غير ذلك

وقد سبق في لفظ الزكام في فصل الميم من باب الزاء المعجمة •

### المنزل لغة اسم ظرف من النزول و شرعا دور الدار و فوق البيت و اقله بيتان كما ذكره المطرزي

لكن في النهاية انه اسم لما يشتمل على بيوت و صحن مسقف و مطبخ يسكنه الرجل بعياله و الدار اهم اما يشتمل على بيوت و منازل و صحن غير مسقف هكذا في جامع الرموز • و تدبير المنزل المسمى بالحكمة المنزلية قد مروا اما المنجمون فيطلقونه اي المنزل على شيئين توضيحه ان المنزل هو المساحة التي يقطعها القمر من الفلك في يوم بليلته تقريبا و قد يطلق المنزل و يراد به ما يعرف به ذلك المنزل من الكواكب وغيرها و تحقيقه ان العرب و اهل البدو الذين لا دراية لهم في الحساب احتالوا لمعرفة عباداتهم و اوقات تجارتهم و ازمعة اعيادهم و غير ذلك في ضبط مسير القمر و محير الشمس اللذين عليهما مدار الشهر و السنة و نظروا اولا الى القمر فوجدوه اول ظهوره بالعشيات مستهلا و اخر روعته بالغدوات مستقرا على موضع واحد تقريبا فعلموا ان زمان ما بينهما اثني ثمانية و عشرين يوما مدة قطع القمر دور الفلك تقريبا و انهم وجدوه يعود الى وضع له من الشمس في ثلثين يوما تقريبا و يخفي في اخر الشهر ليلتين تقريبا ماحطوا يومين

منطق مثال ذلك طول الجسم الذي يقدر بطول مفروض مثل شبر او ذراع و بصيغته الذي يقدر بالمربع الذي هو واحد في واحد من شبر او ذراع و عمقه الذي يقدر بالمكعب الذي هو واحد في واحد ثم في واحد والموزونات التي تقدر بالوزان و المكيالات بالمكائيل وكل ما قدر هذا المعيار بجزء من اجزائه نصفه او ثلثه او بالاجزاء من اجزائه كثلثيه او خمسيه او ثلثه اخماسه هو ايضا منطق وفي الجملة كل مقدار ينصب الى هذا المعيار نسبة عدد الى عدد فهو منطق و ما وجد على غير ما ذكرنا اذا اضيف اليه يقال له اسم اعني انه لا يمكن ان ينطق به الا مجذورا مثل قولك جذر ثلثة و جذر خمسة و انما شرطنا قلنا اذا اضيف اليه لانه قد يوجد في هذه المقادير الصم ما ينطق به باضافة بعضه الى بعض مثل جذر خمسة فانه ثلث جذر خمسة و اربعين فاحدهما اذن ثلثة و الآخر واحد الا انها غير منطقة بالاضافة الى المقدار الذي فرض معيارا و مقدارا هكذا في بعض حواشي تحرير اقايدس و يوريدة ما في بعض الرسائل من ان كل واحد من الخطوط المفردة والسطوح المفردة اما منطقة وهي ما كان عددا كثلثة و اما اسم و هي ما يعبر عنه باسم الجذر كجذر ثلثة و الخط ان كان يعبر عنه بعدد فهو منطق في الطول كثلثة و يسمى منطقا على الاطلاق ايضا و منطقا مطلقا ايضا و ان كان لا يعبر عنه بعدد لكن يعبر عن مربعه بعدد فهو منطق في القوة فقط كجذر ثلثة و جذر خمسة فكل خط يكون منطقا في الطول فهو منطق في القوة بلا عكس و قد سبق ما يناسب ذلك في لفظ الاسم في فصل الميم من باب الصاد المهمة وقد يسمى المنطق بالمنطوق ايضا • و يطلق ايضا على قسم من الجذر و على قسم من الكسر و قد سبق في فصل الراء المهمة من باب الجيم و من باب الكاف •

**الاستئطاة** ، مصدر من باب الاستفعال و ان نزل اهل جفر عبارت امت از ساختن حروف از عدد حرف لعظي و ند مر في لفظ البسط في فصل الطاء المهمة من باب الباء الموحدة •

**النفقة** بفتح النون و الفاء اسم من الانفاق و التركيب يدل على المضي بالبيع نحو نفق البيع نفاقا بالفتح اي راج او بالموت نحو نفقت الدابة نفوقا اي ماتت او بالفناء نحو نفقت الدراهم نفاقا اي فنيته كما في لمفردات و شريعة ما يتوقف عليه بقاء شئ من الماكول و الملبوس و السكنى نتقذال نحو العبيد فان ماله مجبور على الانفاق عليه بالاتفاق وكذا اليهائم عند ابي يوسف رحمه الله و اما عند غيره فيفتى به ديانة و اما المقار فلا يفتى به الا ان تضيقه مكره كما في المحيط و غيره وقال هشام سألت عن محمد عن النفقة فقال انها الطعام و الكسوة و السكنى وذكر قاضي خان ان النفقة الواجبة هذه الثلثة الا ان اكثرهم ذهبوا الى انها الطعام و الخبز مع اللحم اعلى و مع الدهن اوسط و مع اللبن ادنى و ذا غير لازم لاختلاف الاحوال هكذا في جامع الرموز في كتاب النكاح و منه ايضا النفقة هي الطعام او هو مع الكسوة او هما مع السكنى على الخلاف في مفهوم النفقة •

**المنافق** هو المظهر لما يبطن خلافه و في الاصطلاح المتقدم هو الذي يظهر الاسلام و يبطن الكفر كذا

في الترماني شرح صحيح البخاري ودر تيسير القاري ميگوید نفاق در اصل لغت مخالفت ظاهر با باطن است پس اگر این مخالفت در اعتقاد ایمانی است نفاق کفر است و گر نه نفاق در عمل انتهى •

**فصل الكاف • المناسك هي امور الحج جمع المنسك بفتح السين وكسرها في الاصل المتعبد ويقع على المصدر والزمان والمكان كما قال ابن الاثير لكن في الاساس والمغرب انه بمعنى الذبيح ثم استعمال في كل عبادة كذا في جامع الرموز وفي البرجندي هي في الاصل جمع منسك مصدر منسك لله اذا ذبح لوجهه ثم قيل لكل عبادة منسك ثم اشتهر هذا العام في عبادة الحج •**

**الزهك بالفتح** وسكون الهاء عند اهل العروض نقص الثلثين من اجزاء الدائرة و ما ذهب ثلثاه يسمى منهوكا كذا في عنوان الشرف ورسالة قطب الدين السرخسي و ان شئت قلت الزهك نقص الثلثين من اجزاء البحر او نقص الثلثين من اجزاء البيت يقال رجز منهوك وبيت منهوك وفي بعض الرسائل لمنهوك بيت بقي منه ثلثه كما ان المشطور ما ذهب نصفه انتهى • ويؤيده ما في عروض سيفي منهوك بيتي است كه مركب از دو ركن باشد و عرب اين چنين را بيت شمرند مثانه • من يشتري الباذنجان • كه بروزن مستفعلن مفعولات است از بحر مذكر •

**فصل اللام • الانتحال** بالحاء قسم من السرقة وهو النسخ وقد سبق في فصل القاف

من باب العين المهملة •

**النزول** بالزاء المعجمة عند المحدثين ضد العلو وقد سبق في فصل الواو من باب العين المهملة •

**الغزلة** بفتح الغين هي تجلب فضول رطبة من بطني المقدمين للدماغ الى الحلق وقيل غير ذلك وقد سبق في لفظ الزكام في فصل الميم من باب الزاء المعجمة •

**المنزل** لغة اسم ظرف من النزول و شرعا دون الدار و فوق البيت و اقله بيتان كما ذكره المطرزي لكن في النهاية انه اسم لما يشتمل على بيوت و صحن مسقف و مطبخ يسكنه الرجل بعياله و الدار اسم اما يشتمل على بيوت و منازل و صحن غير مسقف هكذا في جامع الرموز • و تدبير المنزل المسمى بالحكمة المنزلية قد مروا اما المنجمون فيطلقونه اي المنزل على شيئين توضيحه ان المنزل هو المساحة التي يقطعها القمر من الغالك في يوم بليلته تقريبا و قد يطلق المنزل و يراد به ما يعرف به ذلك المنزل من الكواكب وغيرها و تحقيقه ان العرب و اهل البدو الذين لا دراية لهم في الحساب احتالوا لمعرفة عباداتهم و اوقات تجارتهم و ازمنة اعيادهم و غير ذلك في ضبط مسير القمر و مسير الشمس اللذين عليهما مدار الشهر و السنة فظفروا اولاً الى القمر فوجدوه اول ظهوره بالعشيات مستهلا و اخر رؤيته بالغدوات مستترا على موضع واحد تقريبا فعلموا ان زمان ما بينهما اعني ثمانية و عشرين يوما مدة قطع القمر دور الفلك تقريبا و انهم وجدوه يعود الى وضع له من الشمس في ثلثين يوما تقريبا و يختفي في اخر الشهر ليلتين تقريبا نامقظوا يومين



نفيقي ثمانية وعشرون يوما فقصموا دور الفلك عليها فعيخوا ثمانية وعشرين علامة حوالي صر القمر من الكواكب و غيرها على وجه يتساوى ابعاد ما بينهما تقريبا و سموا كلا منها منزلا و يرى القمر كل ليلة نازلا بقرب احدها فان كسفه يقال كسفه و كالحج ابي واجبه و غلبه و يتشام به و ان صر عنه شمالا لو جنوبا يقال عدل القمر و يقال به و لان مسيرا القمر مختلف فربما يغلي منزلا في الوسط وربما يبقى ايلتين في منزل اول اليلتين في اوله و اخرهما في اخره وربما يرى بين منزلتين في بعض الليالي و انما قلنا ان ايام سير القمر ثمانية وعشرون تقريبا لانها بالحقيقة مبعة وعشرون يوما و ثلث يوم فلهذا جعل حكماء الهند المنازل مبعة وعشرين فحذنوا الثلث لانه ناقص عن النصف كما هو مصطلح اهل الحساب و اسقطوا المنزل السابع عشرا في الاكليل عن درجة الاعتبار ثم نظروا الى الشمس فوجدوها تقطع كل منزل في ثلثة عشر يوما تقريبا لانه زمان ما بين بروز منزل من تحت شعاعها بالغدرات الى بروز اخر فايام المنازل ثلثمائة و اربعة و ستون لكن الشمس تعود الى كل منزل في ثلثمائة و خمسة و ستين يوما فزادوا يوما في ايام المنزل الخامس عشر الذي يصير الكسوف فيه اعظم من النصف و هو منزل الغفر و ما وقع في الصباح وبعض الكتب انه يزداد هذا اليوم في ايام منزل الجبهة فخطا و قد يزداد فيه يومان احدهما لما ذكرنا و الآخر للكبيسة حتى يكون انقضاء ايام السنة مع انقضاء ايام المنازل هكذا ذكر العلامة في التحفة و النهاية و هذا مخالف ما في كتب العمل فانه يوضع طلوع المنازل فيها على ايام التاريخ الرومي او الجليلي ففي زمان طلوع ابي منزل يقع كبيستها يصير ذاك اليوم زائدا فيه و اما اهل الهيئة بقسموا منطقة البروج بل جميع لعلك ثمانية وعشرين قسما متساوية على طريقة تقسيم البروج فيكون كل قسم منها اثنتي عشرة درجة و ستة اسياب درجة و سموا كل قسم منها باسم علامة من علامات المنازل و بانتقالها من تلك الاقسام لا يغيرون اسماءها كما في البروج من فقه يدور في جميع النجوم و بانسحابها من تلك الاقسام لا يغيرون اسماءها

النفقة بفتى لازر انيسمون المنزل الاول الذي بعد العدال الربيعي الشرطين دائما و ان انتقل الى اخر و ما يقال ان الظاهر من المنازل في كل ليلة يكون اربعة عشر و انه اذا طلع منزل غاب رقيه فانما يصح على هذا الاصطلاح لا على الاصطلاح الاول فان تلك العلامات ليصف على نفس المنطقة و لا ابعاد ما بينها متساوية و لذلك قد يكون الظاهر منها ستة عشر و مبعة عشر و كذا ما مر من ان الشمس تقطع كل منزل في ثلثة عشر يوما تقريبا فانما يصح على هذا الاصطلاح كما لا يخفى و اما المنجمون فذرة يعتبرون هذا الاصطلاح فيقسمون انتقال القمر الى المنازل على هذا و تارة على الاصطلاح الاول و يبنون طلوع المنازل عليه كذا في شرح التذكرة للعلي البرجندي و اسماءها على ترتيبها هذه شرطان بطين ثريا دبران هقمة هقمة ذراع نثره طرف جبهه زبره صرته عواد سالك غفر زبانا اكليل قلب شوله معالم بلده سعد الذابح سعد بلع سعد الصعود سعد الاخوية القمر المقدم القمر المؤخر رشا

منزلة الحمل و الميزان هي دائرة مادل الفهار و قد سبق في فصل الراد من باب ابدال المهملة

**النطول** بالفتح وضم الطاء عند الأطباء هو ان تغلى الادوية و يصب ماؤها على العضو ناترا و ليس بينه و بين السكوب كثير فرق مان السكوب ان تصب قليلا قليلا كذا قال محمد الاقراني و النطول بالفتح واحد النطولات و هي المياه الفاترة التي طبخت فيها الحشائش يستعملها المرضى بالصنب على ابدانهم او بالجلوس فيها او بالانكباب على بخارها كذا قال العلامة و قال الجوهري نطلت راس العليل بالنطول وهو ان يجعل الماء المطبوخ بالادوية في كوز ثم يصب على راسه قليلا قليلا و قد يطلق على الصوفة المنعومة في الادوية التي اغليت اذا وضعت على العضو و قد يطلق على ماء مسخن و يصب على العضو من غير ان يطبخ فيه شئ من الادوية كذا في بحر الجواهر •

**النعلى** بيد الفسفة عند المهندسين شكل مسطح يحيط به تومان متفقا لتحدب كل منهما اعظم من نصفى دائرتين كذا في ضابط قواعد الحساب •

**النفل** بفتح النون و الغاء لغة هو الزيادة و الغنيمة تسمى نفلا لانها زائدة في المحلات لان الغنائم لم تكن حلالا في سائر الامم و هذه حمي ولد الرنا نافلة لكونه زئدا على مقصود الدكاح مانه شرع للحصول الولد من صلبه و ولد الزنا زيادة عليه و هي الشريعة يطلق على زيادة يخص بها الامام بعض الغامدين و ذلك الفعل منه يسمى تمفلا كما في جامع الرموز و البرجندي في فصل ما فتح عذرة و يطلق ايضا على زيادة على الفرائض و الواجبات و السنن من العبادات البدنية و المالية شرع لنا لا علينا و يسمى تطوعا و مندوبا و مستحبا و حكمه الثواب على الفعل و عدم العقاب على الترك و لا خلاف في تسميته مأمورا به لكن اختلف العلماء في ان التسمية بطريق المجاز او بطريق الحقيقة فالكرخي و الجصاص على انه مجاز و القاضي و جمع من الشافعية على انه حقيقة و معنى خلاف ان الامر حقيقة الموجوب فقط مكان مجزا في الذنب او مشتركا بينه و بين اذنب فكان حقيقة فيهما معنى هذا النفل يداين السنة و يطلق ايضا على العبادة الغير الواجبة يعم السنة و على هذا قيل النفل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالاول احتراز عن الحرام و المكروه ان المطلوب فيهما ترك الفعل و عن السماح و الاحكام الثابتة بخطاب الوضع ان ليسا مطلوبين اصلا و الثاني اى قوله من غير ذم النج عن الواجب مطلقا سواء كان موسعا او مخيرا او غيرهما اما غيرهما فظاهر لانه يذم على تركه و اما هما اى المخير و الموسع فلا ذم و ان كانا مما يذم على تركه في الجملة لكنهما مما يذم على تركه مطلقا و كذا عن الكفاية و بالجملة فبقراءة من غير ذم احتراز عن الواجب الذي هو غير تلك الثلثة و بقوله مطلقا عن تلك الثلثة كما لا يخفى ثم انه اراد بالذم العقاب لا الملامة بدليل انه قسم اول الحكم الى الوجوب و الحرمة و الذنب و الكراهة و الاباحة ثم عرف المندوب بهذا فلو اراد بالذم الملامة لبطل التحصر بسنة الهدى فالمراد بالذم العقاب مطلقا و حينئذ صدق التعريف على السنة بقسميه فيكون النفل اعم من السنة كما لا يخفى و على هذا قيل الذنب خطاب بطالب فعل غير كف يقتض

فعلة فقط سببا للثواب و حكمه ايضا الثواب على الفعل و عدم العقاب على التزلف ولا خلاف ايضا في تسميته مأمورا به انما الخلاف في ان التسمية بالحقيقة او بالمجاز و قد سبق ايضا في لفظ الصنة في فصل الذون من باب العين المهملة ما يتعلق بهذا •

**النقل بالفتح** و سكون القاف عند اهل النظر هو الاتيان بقول الغير على ما هو عليه بحسب المعنى مظهرا انه قول الغير و الآتي به يسمى ناقل و ذلك القول يسمى منقول و لا يشترط عدم تغيير اللفظ بخلاف المحدثين فانهم قالوا لا يجوز تغيير اللفظ في الحديث و يجوز في غيره اذ في تراكيبه امرار و دقائق و الاتيان بوجه لا يظهر انه قول الغير لامريحا و لا كذابة و لا اشارة امتباس و المقتبس مدح في اصطلاحهم و تصحيحه هو بيان صدق ما نسب الى المنقول عنه هكذا يستفاد من الشريفة و خلاصة الخلاصة و عند اهل العربية قد يستعمل بمعنى وضع اللفظ بازاء معنى لمناسبته لمعنى وضع له ذلك اللفظ اولا سواء كان مع هجران استعماله في المعنى الاول بلا قرينة اولا و قد يخصر و يستعمل بمعنى الوضع المذكور مع هجران استعماله في المعنى الاول بلا قرينة و هذا المعنى مختص بالمنقول المقابل للمجاز بخلاف المعنى الاول فانه قدر مشترك بين المنقول و المجاز هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية و بعضهم لم يشترط في النقل قيد المماثلة و ادخل المرتجل في المنقول و قد سبق في فصل اللام من باب الراد المهملة فعلى هذا النقل وضع لفظ لمعنى بعد وضعه لمعنى اخر •

**نقل النور** عند المجملين نوع من الاتصال كما يجيء في فصل اللام من باب الوار •

**تعديل النقل** و نقل القمر من المائل الى البروج قد سبق في فصل اللام من باب العين المهملة • **المنقول** هو ما ينقل من مكان الى مكان و يحول من هيئة الى هيئة كالكتاب و المنشار و الطست و الجنائز و ثيابها و السلاح و الخيل و الحمار و العبيد و الات الزراعة و الشجر و الشرف مع الارض و الحمام مع البرج و النخل مع الكورة كذا في جامع الرموز في كتاب الكراهية هو عند اهل النظر يطلق على قول الغير الماتى عنه كما عرفت و عند اهل العربية يطلق على لفظ وضع لمعنى بعد وضعه لمعنى اخر اولا و على لفظ وضع لمعنى لمناسبته لمعنى وضع له ذلك اللفظ اولا و على المعنى الاخص منه و هو لفظ غالب في غير المعنى الموضوع له اولا بحيث يفهم بالقرينة مع وجود العلاقة بيده و بين المعنى الموضوع له اولا و ينسب الى الخاقل ان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيسمى منقول شرعا ان كان ناقله شرعا و منقول عرفيا ان كان ناقله عرفيا و منقول اصطلاحيا ان كان ناقله اصطلاحيا و باستتار انقسام كل من وضعه للشيء لغوي و عرفي و مرقي و اصطلاحى ينقسم ستة عشر تقسما حاملة من ضرب الربعة في الربعة اثنان بعض الانقسام هذا لا يتعلق به في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحى مثلا و غير ذلك لان اللغة اهل و النقل طار عليه فلا يقال منقول لغوي ثم المعنى الثاني المنقول ان لم يكن من افراد المعنى الاول بخلاف حقيقة

في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول و بالعكس من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة وبالعكس شرعا اي حقيقة في الركان مجاز في الدعاء و ان كان من افراد المعنى الاول كالدابة لدى الاربع خاصة و هي في الاصل اسم اما يدب اي يتحرك على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من اراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا و ان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ ام يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه و لا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار و كذلك بحسب العرف فتبين بهذا ان المنقول قسم من الحقيقة و المجاز و اما ما قالوا من ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتحلل بينهما نقل فهو المشترك و ان تحلل فان لم يكن النقل لمصادبة فمرتجل و ان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول و الانفى الاول حقيقة و في الذاتي مجاز فميزي على تمايز الاقسام بالحيثية و الاعتبار دون الحقيقة والذات كذا في التلويح في التقسيم الثاني •

**الانتقال** هو في علم النجوم عبارة عن تحويل القمر فالتحويلات القمر تسمى انتقالات و في علم الكلام عبارة عن حصول الشيء في حيز بعد ان كان في حيز اخر و هذا الانتقال الجبره و اما الانتقال العرض فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل اخر كذا في شرح المواقف في بحث العرض لا يفتقر و في علم الجدل هو ان ينتقل المستدل الى استدلال غير الذي كان اخذ فيه لكون الخصم لم يفهم وج الدلالة من الاول كما في مداطرة الخليل الجدار لما قال ربي الذي يحيي ويميت فقال الجدار انا احيي واميت ثم دعى بمن وجب عليه القتل فاعتقه و من لا يجب عليه مقتله فسلم الخليل انه لم يفهم معنى الاحياء والامانة فانقل عليه الصلوة والسلام منه الى ان قال ان الله ياتي بالسمن من المشرق مات بها من المغرب فبهت الذي كفر اي الجبار و لم يمكنه ان يقول انا الاتي بها لان من هو اسن مذه يكذبه كذا في الاتقان في نوع جدل القران قال في التوضيح اعلم ان الانتقال هو ان ينتقل المستدل من كلام الى كلام اخر و هو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول و اقسامه المعتبرة في المداطرة اربعة الاول الانتقال الى علة اخرى لاثبات علة القياس و هو صحيح لكن لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال حقيقة ان يترك الكلام الاول بالكلية و يشتغل بالآخر كما في قصة الخليل عليه الصلوة والسلام و انما اطلق الانتقال عليه لانه ترك هذا الكلام و اشتغل بكلام اخر و الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس و هو ليس بصحيح على الصحيح و الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس و الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه

حكم القياس بان يثبت بعلة القياس و امثلة الجميع تطلب منه اي من التوضيح •  
 النملة بالفتح و سكون الميم عند الاطباء بثور تحدث عن صفراء حريفة لطيفة فان كانت الصفراء ردية  
 اوجبت النملة الساعية الاكالة و لا اوجبت النملة الساعية فقط ان كانت الصفراء رقيقة وان كانت غليظة تحسب  
 فيما دون الجلد و اوجبت النملة الجارسية و هي اقل التهابا و ابطأ انحلالا كذا في الموجز و بحر الجواهر •  
 المناولة هي عند المحدثين نوعان النوع الاول ما اقدرن بالاجازة و هي ارفع انواع الاجازة لما فيها من  
 تعيين المجاز و تشخيصه و لها صور احدها ان يدفع الشيخ اصل كتابه او فروعه المقابل له للطالب و يقول  
 له هذا سمعي او رايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته ثم يدقيه اي كتابه في يده تمايكا او انتساخا  
 و تأديها ان يحضر الطالب الشيخ الكتاب المصنوع له و الشيخ عارف متيقظ فيتأمل ثم يقول هو سمعي  
 او رايتي ماروه عني و سمي هذا القسم بعرض المناولة و عند الزهري و جماعة انها في القوة كالسمع و لذا جوز  
 فيها اطلاق حديثنا و اخبارنا و الصحيح انه دوره و يشترط ههنا ايضا كما في الاول ان يمكن الشيخ الطالب اما  
 بالتعليك او بالعارية ليختصم منه و يقابل عليه و الا ان ناواه و استرد في الحال فلا يتبين ارفعته لكن لها زيادة  
 مزية على الاجازة المعينة و تألها ان يخاوله الشيخ سماعه و يخبره ثم يمسه الشيخ و هو ادون و لم يكن  
 اعلى من الاجازة المجردة تذا الاصوليين و اما عند المحدثين فانها مزية كما عرفت و رابعها ان ياتي  
 الطالب بنسخة و قال هذه روايتك فنارفيه و اجزني روايته فان اجازة الموثوق بخبرة و معرفته جاز و  
 الا فبطل و اوتال فيه حدث عني ما فيه ان كان روايتي مع برايتي من الغلط لكن جائزا حسنا و النوع  
 الثاني ما لم يقترن بالاجازة بل يناره و يقول هذا سمعي فالصحيح تذا الفقهاء و الاصوليين عدم الرواية بها  
 و جوز المحدثون لان قواء هذا سمعي مطلقا كقوله حديثنا فلان مطلقا و يجوز فيه الرواية بالاتفاق هكذا في  
 خلاصة الخلاصة و شرح النخبة •

النوال بفتح بخشش و صواب و نائل مثله و نواله در اصطلاح صوفيه چيز است كه ميرساند حق اهل قرب  
 را از خلعتهاي رضا و گاه اطلاق كرده ميشود نوانه را بر هر خلعتي كه ميپوشند اذرا كذا في لطائف المفات •  
 فصل الميم • النجوم بالجم و هو علم يعرف به احوال الشمس و القمر و غيرهما من بعض  
 النجوم و قد سبق في المقدمة •

النسيم در لغت باد نرم و اول باديكه و زيدن گيرد كما في الصراح و نود صوفيه و زيدن باد عنايت  
 را گویند كما في بعض الرسائل •

النظم بالفتح و سكون الظاء المعجمة في اللفظة جمع الاول في سنك و في الاصطلاح كما في جليلي  
 المطول يطلق على معان احدها بحسب اللفظ مفردا كان او مركبا كما في تقسيم نظم القرايب الي الظاهر  
 و النص و غيرهما و الثاني تركيب الالفاظ على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى حتى



لوقيل في • مصراع • قفازبك من ذكرى حبيب ومنزل • قفا من حبيب ذكرى ومنزل • كان لفظا لا نظما لعدم كونه على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى وهذا بخلاف نظم الحروف فانه تواليها من غير اعتبار معنى يقتضيه حتى لوقيل مكان ضرب ربح لم يخل بنظم الحروف والثالث ترتيب الالفاظ متناسبة المعاني متناسبة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل او الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار فالنظم بهذا شامل لرعاية ما يقتضيه علم المعاني والبيان بخلاف النظم بالمعنى الثاني فهو اعم منه ومنه نظم القرآن والشيخ عبد القاهر يسمي ايراد اللفظ على طبق ما اعتبر من المعاني الزائدة على اصل المعنى نظاما وانه بالغ في ان الفضيلة في تطبيق الكلام على مقتضى الحال والا فالنظم عند المحققين ما عرفت من ترتيب الالفاظ متناسبة المعاني متناسبة الدلالات او الالفاظ المترتبة كذاك هكذا يستفاد من الاطول في الخطبة وفي بحث التعميد وارباع الكلام الموزون در جامع الصنائع گوید نظم در صنعت شعر سخن موزون را گویند و در مجمع الصنائع گوید كلام منظوم ده قسم است غزل و قصيدة و تشبیب و قطعه و رباعي و فرد و مثنوي و ترجیع و مسقط و مستزاد •

**نظم النثر** نزد بلغا نثریست که چون حروف بعضی الفاظ بدیگری وصل کنند بطریق نظم خوانده شود و این لاحق است بمتلون مثاله مجلس سامی ترا عزیزا در مخدوم بنده پرورتاج و دل سید اکابرو الغضلاء مغفر الامائل دام تمکیده بندگی با کمال شوق و تواضع گری و نیاز مندی بخواند پس انکه بخاطر خود مقرر شناسد که ما الخ ابن نثر است و طریق نظم او این است • نظم • مجلس سامی ترا عزیزا • در مخدوم بنده پرورتا • چ و دل سید اکابرو ال • فضلا مغفر الامائل دا • ابن بحر خفیف است • م تمکیده بندگی با کمال • شوق و تواضع گری و نیاز • زمندی بخواند پس انکه بخا • طر خود مقرر شناسد که ما • این بحر متقاربست کذا فی مجمع الصنائع و جامع الصنائع •

**النظامية** فرقة من المعتزلة اصحاب ابراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدوة طالع كتب الفلاسفة و خلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله تعالى ان يفعل بعبادة في الدنيا ما لصلاح اهم فيه و لا يقدر ان يزيد في الآخرة او ينقص من ثواب و عقاب لاهل الجنة و النار و توهموا ان غاية تزييه تعالى من الشرور و القبائح لا يكون الا بصلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب و قالوا كونه تعالى مريدا لفعله انه خالفه على وفق علمه و كونه مريدا للعبد انه امره و قالوا الانسان هو الروح و البدن آلتها و قالوا الاعراض لجسام و الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة و العلم مثل الجمل المركب و الايمان مثل الكفر في تمام الماهية و قالوا خلق الله الخلق دفعة واحدة على ما هي الآن معادن و نباتا و حيوانا و انسانا و غير ذلك فلم يكن خلق ادم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى كمن اي ستر بعض المخلوقات في بعض و التقدیم و التأخر في الكمون و الظهور و قالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب

من الأمور الآتية و الماضية و صرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لا يمكنهم التلويين بمثله بل بامتناع منه و قالوا النواتر يحتمل الكذب و كل من الجماع و القيلس ليس بحجة و ملوا اليه الرخص و وجوب النص على الامام و ثبوت النص على امامة علي لكنه كتمه عمر و قالوا من سرق ما دون نصاب الزكوة كمائة و تسعة و تسعين درهما او ظلم به على غيره بالنصب و التعمدي لا يفسق به كذا في شرح المواقف •

**النوم بالغتج** و تكون الواو خواب و هو حالة عارضة للحيوان فيعجز عن الاحساسات والحركات الغير الضرورية و الغير الارادية بسبب تصاعد البخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ مغلفة للروح النفساني مازعة عن نفوذه في الاعصاب فقوله عن الاحساسات اي الحواس الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم خلافا لبعض فانه زعم ان الحواس الباطنة ايضا تتعطل عند النوم فيد ان النفس قد يتصل عند خفة الشواغل في البداة بعالم المثال فيفيض عليها منه ما يفيض و يخبر به محاكيا له بالامور الحسية و قوله والحركات الغير الضرورية الى اخره لاحذرا من الحركات الطبيعية كالتنفس و نحوها فانه لا يعجز عنها و لذا مرف ايضا بتدرك النفس استعمال الحواس تركا طبيعيا •

**النوم المتململ** هو ان يكون بين النوم و اليقظة هكذا في التلويين و غيره •

**فصل النون • التلويين** هو في الاصل مصدر نونت اي ادخلته نونا و في اصطلاح النحاة نون ساكنة تتبع حركة اخر الكلمة لا لتأكيد الفعل فقوله ساكنة اي بذاتها لا تضرها الحركة العارضة مثل عادن الاولى و هي شاملة لنون من ولدن فخرجت بقاوم تتبع حركة اخر الكلمة و انما لم يقل تتبع الاخر لان المتبادر من مذايعتها الاخر لحوقها به من غير تخلل شئ و ههنا الحركة متخللة بين اخر الكلمة و التلويين و لم يقل اخر الاسم ليشمل تلويين الترنم في الفعل و القيد الخير لاجرا نون التاكيد الخفيفة كذا في الفوائد الضيائية و في المغني النون تأتي على اربعة اوجه الاول نون التاكيد و هي خفيفة و ثقيلة و هما اعلان منذ البصريين و قال التلويين الثقيلة اصل قال الخليل التوكيد بالثقيلة ابلغ و تختصان بالفعل و الذاتي نون الاناث فهو يذهب و هي اسم خلافا له اذني و الثالث نون الوقاية و تسمى نون عماد ايضا و هي تلحق قيل ياء المتكلم المنتهية بواحد من ثلثة الفعل و اسم الفعل و الحرف لحفظ حركة ما قبلها و لذا سميت نون وقاية و الرابع التلويين و هو نون ساكنة زائدة تلحق اخر الكلمة بنمير توكيد فخرج نون حصن و نون لنفسها و اتسامه خمسة تلويين التمكن و هو اللاحق للاسم المعرب المنصرف اعلاما ببقائه على اصله و يسمى تلويين الامكنية و تلويين الصرقة ايضا كوكيد و رجل و تلويين التفكير و هو اللاحق لبعض الاءاء المبنيّة غرقا بين معرفتها و تكررها كص و م و تلويين المقابلة كسلامات جعل في مقابلة الذوق في مسلمين و قيل هو عوض من الفتحة نصبا و قيل لا هو تلويين التمكن و تلويين الموضع و هو اللاحق موحا من حرف املى او واقد او مشقت اليه مفرقا و جملة تلويين جواز

هو من الياء المحذوفة و جذدل فانه عوض من الف جفائل قاله ابن مالك و نحو كل و بعض اذا قطعا  
 عن الاضافة و نحو يومئذ و تنوين الترنم و هو اللاحق للقواني المطلقة بد" من حررف الاطلاق و هو الالف  
 والياء و الواو و الذي مرج به سيبويه و غيره من المحققين انه جيئ به لقطع الترنم و هو التغني الذي يحصل  
 بحرف الاطلاق لقبولها صد الصوت فاذا انشدوا و لم يترنموا جاوا بالغون في مكانها و لا يختص هذا التنوين بالاسم و  
 زاد للاخفش و العروضيون تنويذا سادما سموه الغالي بالغين المعجمة و هو اللاحق للقواني المعقدة سمي به  
 لتجاوزه حد الوزن و يسمى الاخفش الحركة التي قبلها غلوا و نائدتا الفرق بين الوقف و الوصل و جعله ابن  
 بعيش من نوع تنوين الترنم زاعما ان الترنم يحصل نفعها لانها حرف اغن و انكر الزجاج و السديرافي ثبوت  
 هذا التنوين البتة لانه يكسر الوزن و اختار هذا ابن مالك و زعم ابو الحجاج بن مغرور ان ظاهر كلام سيبويه في  
 المسمى تنوين الترنم انه نون عرضت من المدة و ليس بتنوين و زعم مالك في التحفة ان تسمية اللاحق  
 للقواني المطلقة و المعقدة تنويذا مجاز و اما هو نون اخرى زائدة و لهذا لا يختص بالاسم و يجامع الالف و  
 القم و يثبت في الوقف و زاد بعضهم حابما و هو تنوين الضرورة و هو اللاحق لما لا ينصرف و المنادي  
 المضموم و ناما هو التنوين الشاذ و نائدتا مجرد تكثير اللفظ و ذكر ابن الخباز في شرح الجزولية ان اقسام  
 التنوين عشرة و جعل كلا من تنوين المنادي و تنوين صرف ما لا ينصرف قسما براسه و العاشر تنوين  
 الحكاية مثل ان تسمي رجلا لعاملة لبديهة انتهى • و النون عند الصوفية عبارة عن انتقاش صور المخلوقات  
 باحوالها و اوصافها كما هي عليه جملة واحدة و ذلك الانتقاش هو عبارة عن كلمة الله لها كن فهي تكون على  
 حسب ما جرى به القدر في اللوح المحفوظ الذي هو مظهر لكلمة الحضرة كن كل ما يصدر من لفظ كن  
 فهو تحت حيطنة اللوح المحفوظ ملذا قلنا ان النون مظهر لكلام الله تعالى و كناية عن اللوح المحفوظ فهو كتاب  
 الله ايضا و التوضيح في الانسان الكامل في باب النصفة • و در لطائف اللغات ميكويد نون در اصطلاح صوفيه  
 عبارت است از علم اجمالي در حضرت احديت و نزد بعضى كذايت از عقل كل است و نزد صاحب  
 فتوحات مكيه عبارت است از عرش عظيم و نزد بعضى كذايت ار بحر نور است و مرجع كل يكيست  
 انتهى • و در كشف اللغات ميكويد نون در اصطلاح منصومه اسمى است از اسماء الله تعالى و ان تجلي  
 حق است باسم ظاهر در هر مجمع الكوان •

**فصل الواو:** النحو بفتح الذون و سكون الحاء في اللغة الجانب و الطريق و القصد و اعراب كلام  
 العرب يقال ما احسن نحوك كما في الصراح و في الاصطلاح اسم لعلم من العلوم المدونة و قد سبق في المقدمة  
 و صاحب هذا العلم يسمى نحويا و النحويون الجمع و اما النحاة فهو جمع ناح بمعنى النحوى على ما في  
 القاموس كالنظار جمع ناظر بمعنى المنصوب الى علم المناظرة لكن لم يستعمل مفرد هما بهذا المعنى امة  
 كذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية القطبي •

## • الانحاء التعليمية صفت في المقدسة في بيان الروس الثمانية •

النمو بتعديده الواو هو الذبول من انواع الحركة الكمية ونفس بالزيادة حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار على نسبة طبيعية والاعطار الجوانب اى الطول والعرض والعرض مقيده الزيادة خرج الذبول وهزال والتكاثف الحقيقي ونوع الورم والانتقاص الصناعي لانها انتقاص حجم الاجزاء وبقيده الاصلية خرج السمن لانه زيادة في الاجزاء الزائدة وبقيده بما ينضم اليه يخرج التخلخل الحقيقي وتعيد على نسبة طبيعية خرج الورم والزيادة الصناعية لانها ليسا على نسبة يقتضيها طبيعة مصلها وقيل السمن والورم خارجان بقيد في جميع الاقطار لان المراد ان يزيد مجموعة من حيث هو مجموع لا ان يزيد كل جزء من اجزائه وقيل الالف واللام في الاجزاء الاصلية للاستغراق فيجب ازياد كل لجزء الجسم في جميع الاقطار فيخرج الورم ومده انه يخرج حينئذ بعض الاجزاء الاصلية كما اذا خلع يد شخص قادها لاتنمو وينمو باقى الاعضاء قيل بدعته من جميع الاعضاء الاصلية فى اجملة ولا يضر عدمه في بعض الاشخاص وفي بعض الاحوال وقيل المراد ازياد حجم الجسم دائما في جميع الاقطار بمعنى انه كلما وجد ازياد يكون في جميع الاقطار والظاهر ان السمن والورم ليسا كذلك نعم يتوجه ان اخراج السمن بالاجزاء الاصلية اولى لسبقها وقيل السمن والورم خارجان بقيد على نسبة طبيعية ومده ان السمن قد يكون على نسبة يقتضيها طبيعة المحل ويمكن دفعه بان المراد دائما بنسبة طبيعية والسمن ليس كذلك ويتوجه عليه ما قرر انما من ان اخراجه بقيد الاجزاء الاعاىة اولى ثم الاجزاء الاصلية هى ما يتولد في بعض الحيوانات من المني كالعظم والعصب والرباط والزائدة هى المتولدة من الدم كالشحم واللحم والسمن وقولهم في بعض الحيوانات لان ادم وحواء وكذا قنص وامثال ذلك من الحيوانات ليس كذلك فالتعريف الجامع ان يقال ان الاجزاء الاصلية هى ما يتولد من المني او مما هو بمنزلة المني كالبدن لبعض النباتات قال الامام الرازي قد يشبه النمو الذبول بالسمن والهزال والعرق ان الواقف في النمو قد يصمن كما ان المتزائد في النمو قد يهزل وتحققه ان الزيادة اذا احدثت الممانذ في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندمعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة بطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سميغا فان اجزائه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تغريقها والنفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاءه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نمو في اللحم الا ان اسم النمو مخصص بحركة الافضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعينه عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المفقضى باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما يتحرك كل واحد منهما في اینه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس بحركة في الكم وقد اوجب منه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في ممانذها وتشبهها ونقصها مقدارها

صند الذبول عما كانت عليه قبله و انكار هذا مكبرة و قال السيد السند ان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ماناله المجيب و الا فالقول ما قاله الامام هذا كله خلاصة ما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة •

**الغاصية** هي القوة التي فعلها النمو و القياس المنمية الا انه روعي المزاجية فامند الفعل الى السبب كذا في شرح المواقف اعلم ان من اصطلاح اهل الحديث اذا قال الراوي يذميه فمراده يرفع ذلك الى النبي صلى الله عليه و اله و سلم كذا في العيني شرح صحيح البخاري •

**فصل الهاء • التنبيه بالباء الموحدة** مصدر من باب التفعيل يطلق في عرف العلماء على معان منها ما مر في لفظ المكاباة في ناقص باب الحاء المهملة ومنها بيان الشيء قصدا بعد سبقه ضمنا على وجه لو توجه اليه السامع الفطن بكليته لعرفه لكن لكونه ضميا ربما يغفل عند كذا في الاطول في اول فن المعادي و الفرق بينه و بين التذنيب مع اشتراكهما في ان كلا منهما يتعلق بالمباحث المتقدمة ان ما ذكر في حيزه بحيث لو تامل المتأمل في المباحث المتقدمة لفهمه بخلاف التذنيب كذا في الجلي حاشية المطول و منها بيان البديهي كما في الاطول ايضا هناك و يؤيد هذا ما وقع في الشريفة ان الدليل هو المركب من قضيتين للتادي الى مجهول نظري و ان ذكر لازمة خفاء البديهي يسمى تذنيها انتهى و قال في المحاكمات الاشارة حكم يحتاج اثباته الى دليل و برهان و التنبيه حكم لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفي في اثباته و بيانه اما مجرد ملاحظة اطرافه او التمثيل المزيل للخفاء في نفس الحكم البديهي او النظر السهل في الفصل السابق على ذلك الحكم بان تذكر مقدمات ذلك الحكم في ذاك الفصل ومنها الانشاء قال ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر يسمى انشاء و تذنيها و يندرج فيه الامر و النهي و التمني و الترجي و القسم و الذداء و الاستفهام و المنطقيون يقسمون غير الخبر الى ما يدل على الطلب لذاته اما للفهم وهو الاستفهام و اما لغيره وهو الامر و النهي و الى غيره و يخصون التنبية و الانشاء بالخير منهما و يعدون هذه التمني و الترجي و القسم و الذداء و بعضهم يعد التمني و الذداء من الطلب انتهى و قال المحقق التفتازاني في حاشيته تسمية جميع اقسام غير الخبر بالتنبيه غير متعارف و كذا ما نسب الى المنطقيين من تخصيص الانشاء بما لا يدل على الطلب بما لم نجده في كلامهم انتهى و في بديع الميزان غير الخبر ان لم يدل على طلب الفعل دلالة صيغية فهو تنبيه اي اعلام على ما في ضميرة و يندرج فيه التمني و الترجي و الذداء و القسم و الاستفهام و الفاظ العقود و فعلا المدح و الذم و التعجب اصطلاحا و لامذاتة فيه و دلالة الذداء على طلب الاقبال و الاستفهام على طلب الاعلام التزاميتان فلا يخرجان من التنبية و هكذا في شرح المطالع و غيرها و منهم من عد التمني و الذداء و الاستفهام من اقسام الطلب على ما ذكر السيد الشريف و منها الايمان و هو عند الاوليين من اقسام المنطوق الغير الصريح و هو الاقتران بحكم لو لم يكن هو او نظيره للتدليل لكن



بمعنى جدا أى اقتران الملفوظ الذى هو مقصود المتكلم بحكم أى بوصف لولم يكن ذلك الحكم أى الوصف  
او نظيره لتعميل ذلك المقصود لكن اقترانه به بعيدا فيحصل على التعميل لدفع الاستبعاد و يرجع الى  
هذا ما قاله منناه اقتران نص الشارع كقوله اعتق رتبة فى المثال الآتى بحكم كقول الاعرابي واقعت اهلي  
فى نهار رمضان لولم يكن ذلك الحكم او نظيره للتعميل أى علة لقول الشارع و حكمه كان بعيدا جدا من  
الشارع الاتيان بمثله ويحتمل ان يكون معناه ان اقتران الوصف المدعى كونه علة لحكم من الشارع لولم يكن  
ذلك الوصف او نظيره علة لحكم الشارع كان بعيدا من الشارع الاتيان بذلك الحكم مثال كون العين  
للتعميل ما قال الاعرابي هلكت و اهلكمت فقال النبي صلى الله عليه و اله و سلم ماذا صنعت قال و انصت  
اهلي فى نهار رمضان فقال اعتق رتبة الحديث فانه يدل على ان الوقاع علة للاعتاق فان غرض الاعرابي بيان  
حكم الوقاع و ذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب و تاخير لبيان عن  
وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا فى الجواب كانه قال واقعت فكفروا لشك ان الغاء للتعميل فيحصل  
عليه و الاحتمال البعيد عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول الميذ اسقنى ماء فان  
ذلك و ان بعد لكنه ليس بمنفع و اعلم ان مثل ذلك اذا اخذ منه بعض الارصاف و علل بالهاتى مسمى  
تفقيح المناط مثاله فى قصة الاعرابي ان يقال كونه اعرابيا لا مدخل له فى العلة اذ الهندي ايضا كذلك و  
كذا كون المحل اهلا فان الزنا ايضا اجدر به او يقال و كونه وقاعا لا مدخل له فبقي كونه امسادا للصوم فهو العلة  
و مثال كون النظر للتعميل قول النبي صلى الله عليه و اله و سلم و قد سأله الخثعمية ان ابى ادركته  
الوفاء و عليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال صلى الله عليه و اله و سلم ارأيت لو كان على  
ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بان يقضى سأله الخثعمية من دين  
الله فذكر نظيره و هو دين آدمي فنبه على التعليل به أى كونه علة للنفع و الا لزم العبث ففهم منه  
ان نظيره فى المسئول عنه و هو دين الله كذلك علة بمثل ذلك الحكم و هو النفع و اعلم ان مثل هذا  
يسميه الأصوليون تنبيها على اصل القياس و فيه كما ترى تنبيه على اصل القياس و على علة الحكم فيه  
وعلى صحة الحاق الفرع بها اعلم ان من مراتب الايمان ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا له مثل  
قوله لا يقضى القاضى و هو غضبان فان فيه ايماء الى ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه مشوش  
للمنظر و موجب للاضطراب و مثل اكرم العلماء و اهن الجهال هذا اذا ذكر الوصف و الحكم كلاهما فانه  
ايماء بالاتفاق فان ذكر احدهما فقط مثل ان يذكر الوصف مريحا و الحكم مستنبط نحو احل الله البيع فان  
حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه و هو الصحة او ان يذكر الحكم و الوصف مستنبط و ذلك كغير  
منه نحو حرمت الخمر فقد اختلف فى انه هل يكون ايماء فهو على مذاهب احدها كلاهما ايماء و الثاني  
ليس شبيها منهما ايماء و الثالث الاول و هو فذكر الوصف ايماء دون الثاني و هو ذكر الحكم و النزاع لفظي

مبني على تفسير الإيمان والاول مبني على ان الإيمان اقتران الحكم والوصف سواء كانا مذكورين او احدهما مذكورا والآخر مقدرا والثاني مبني على انه لابد من ذكرهما اذ به يتحقق الاقتران والثالث مبني على ان اثبات مستلزم الشيء يقتضي اثباته والعلة كالحل يستلزم المعلول كالصفة فيلزم بمثابة المذكور فيتحقق الاقتران والازم حيث ليس اثباته اثباتا لمزومه بخلاف ذلك فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران هكذا ذكر في العضدي وحاشيته المحقق التفدازاني في مباحث القياس •

**النزهة بالفتح وتخفيف الزاء المعجمة عند البلغاء** هي خلوص الفاظ الهجاء من الفحش حتى يكون كما قال ابو عمرو بن العلاء وقد سئل من احسن الهجاء هو الذي اذا انشدته العذراء في خدرها لا يقبح عليها ومنه قوله تعالى واذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم اذا فريق منهم معرضون ثم قال افي قلوبهم مرض ام ارتابوا ام يخافون ان يخيف الله عليهم ورسوله بل اولئك هم الظالمون فان الفاظ ذم هؤلاء المخبر عنهم بهذا الخبر اتت منزهة عما يقع في الهجاء من الفحش و سائر هجاء القران كذلك كذا في الاتقان في نوع بدائع القران •

**التنزه مصدر من باب التفعّل في البرجندي اصل التنزه القواعد عن مكان الحرمة انتهى و مرجعه الى الديانة كما مر في فصل النون من باب الدال المهملة •**

**التنزيه مصدر من باب التفعّل عند الصوفية عبارة عن انفراد القديم باسمائه و اوصافه وذاته كما يستحقه لنفسه من نفسه بطريق الاصاله والتعالى لا بطريق ان المحدث ماثله او شابهه فانفرد الحق سبحانه وتعالى عن ذلك فليس بايدينا من التنزيه الا التنزيه المحدث و التحق به التنزيه القديم لان التنزيه المحدث ما بازاء تشبيهه من جنسه وليس بازاء التنزيه القديم تشبيهه من جنسه لان الحق لا يقبل الضد ولا يعلم كيف تنزيهه فلا جل هذا القول تنزيهه عن التنزيه بتنزيهه لنفسه لا يعلمه غيره ولا نعلم الا التنزيه المحدث لان اعتبارنا عندنا تعري الشيء من حكم كان يمكن نسبته اليه فتنزه ولم يكن للحق تشبيهها ذاتيا يستحق عنها التنزيه اذ ذاتياته هي المنزهة في نفسها عما لا يقتضيه كبريائه على اي اعتبار كان وفي اي مجلى ظهر او باي تشبيه كان كقوله ربي في صورة شاب امرد او باي تنزيه كان كقوله نوراني اراه فان التنزيه الذاتي له حكم لازم للوصف وهو في ذلك المجلى على ما استحقه من ذاته لذاته بالتنزيه القديم الذي لا يسوغ الاله ولا يعرفه غيره فانفرد في اسمائه وصفاته وذاته ومظاهره وتجلياته بحكم قدمه من كل ما ينسب الى المحدث ولو بوجه من الوجوه فلا تنزيهه كالتنزيه الخلقى ولا تشبيهه كالتشبيه الخلقى تعالى وانفرد واما من قال ان التنزيه راجع الى تطهير محلك لا الى الحق فاراد هذا التنزيه الخلقى الذي بازائه التشبيه نعم لان العبد اذا اتصف من اوصاف الحق بصفاته سبحانه وتعالى تظهر محله وخلص من نقائص المحدثات بالتنزيه الالهي فرجع اليه هذا التنزيه وبقي الحق على**

ما كان عليه من التنزيه الذي لا يشاركه فيه غيره وليس للحق فيه مجال أي ليس لوجه المخلوق من هذا التنزيه شيء بل هو لوجه الحق بانفراده كما يستحقه في نفسه فانهم كذا في الانسان الكامل •

### فصل الياء التكنائية • النداء بالكسر وتخفيف الدال عند اهل العربية قد يطلق على طلب الاقبال

بحرف نائب مناب ادعو لفظا او تقديرًا والمطلوب بالاقبال يسمى منادى وقد يطلق النداء على الكلام المستعمل في طلب الاقبال وهو في هذا المعنى من انواع الطلب الذي هو من انواع الانشاء كما في الاطول والمراد بالاقبال التوجه سواء كان بالوجه او بالقلب حقيقة مثل يا زيد او حكما مثل يا سماء ويا جبال ويا ارض فانها نزلت اولا منزلة من له صلاحية النداء ثم ادخل عليه حرف النداء وقصد نداها فهي في حكم من يطلب اقباله ومنه نداء الله تعالى لتنزيهه عن الاقبال اذ لا وجه له ولا قلب له فلا بد لذلك من امر نزل باعتباره وجعل داعيا الى التنزيل لكن في القول بتنزيله تعالى منزلة من له صلاحية النداء ترك ادب فالاولى ان يقال المراد بالاقبال الاجابة والمراد بكون المنادى مجيبا اعطاء المدعو له ان كان طلبا والتصديق به ان كان خبرا كما في قوله تعالى يا ايها الناس اني رحول الله اليكم جميعا فاندفع ما قيل ان اريد بالاجابة انعام ما سئل فهو لا يستفاد من تقدير ادعو مع انه قد يكون المقصود بالنداء الخبر فلا معنى للاجابة فيه وان اريد به التذبية فهو لا يكون مطلوبا منه تعالى ثم اخذلوا في المندوب فبعضهم على انه ليس داخلا في المنادى لانه المتفجع عليه ادخل عليه حرف النداء لمجرد التفجيع لا لتنزيله منزلة المنادى فخرج بقيد الاقبال عن تعريف المنادى وبعضهم على انه منادى مطلوب اقباله حكما على وجه التفجيع فاذا قلت يا محمدا فانك تناديه وتقول له تعال فانا مشتاق اليك وهذا هو الظاهر من كلام حبيبويه وصاحب المفصل ثم الحروف الدائبة مناب ادعو خمسة وهي يا وايا وها واي والهمزة واحتزر بهذا القيد عن تحويل قبل ريد وقوله لفظا او تقديرًا تفصيل للطلب اي طلبا لفظيا بان تكون الة الطلب ملفوظة نحو يا زيد او تقديرًا بان تكون الة مقدرة نحو يا يوسف اعرض اي يا يوسف او للمنيابة اي نيابة لفظية بان يكون الغائب ملفوظا او مقدرة بان يكون الغائب مقدرا او للمنادى والمندوب مثل يا زيد والمقدر مثل الا يا اسجدوا اي الا يا قوم اسجدوا • فائدة • انتصاب المنادى عند سيديويه على انه مفعول به وناصبه الفعل المقدر واصله ادعوزيدا فحذف الفعل هنا لازما لكثرة استعماله ولدالة حرف النداء عليه وافادته وعند المبرد بحرف النداء لسد مسد الفعل • فائدة • قال في الاتقان ويصحب في الاكثر الامر والهي والغالب تقديمه نحو يا ايها الناس اعبدوا ربكم ويا ايها الذين امنوا لا تقدموا وقد يتاخر نحو وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقد يصحب الجملة الخبرية فتعقبها جملة الامر نحو يا ايها الناس ضرب مثل ماتمعوا له وقد لاتعقبها نحو يا عبادي لاخوف عليكم وقد يصحب الاستفهامية نحو يا ابيت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر انتهي •

النصيان بالكسر مكنون الحدين هو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل من شأنه الملاحظة في الجملة

أهم من أن يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء ويسمى ذهولا أو سهوا أو يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها إلا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء كذا في التلويح وقد سبق مثل هذا في لفظ السهو أيضا في فصل الوار من باب السين المهملة وفي شرح المواقف في مبحث الجهل و يقرب من الجهل البسيط السهو و كأنه جهل بسيط سببه عدم استنباط التصور أي العلم تصوريا كان أو تصديقا فإنه إذا لم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة و يزول أخرى و يثبت بدله تصور آخر فيشتبه أحدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى إذا نبه الساهي أدنى تنبيه تنبه و عاد إلى التصور الأول و كذا الغفلة يقرب منه و يفهم منه عدم التصور مع وجود ما يقتضيه و كذا الذهول قيل سببه عدم استنباط التصور حيرة و ذهها قال تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت فهو قسم من السهو و الجهل البسيط بعد العلم يسمى نصيانا و قد فرق بين السهو و النسيان بأن الأول زوال الصورة عن الإدركة مع بقائها في الحافظة و الثاني زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ إلى سبب جديد و قال الإمامي أن الغفلة و الذهول و النسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن يكون معانيها متحدة و كلها مضادة للعلم بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه انتهى • و النسيان عند الأطباء هو السرسام البارد و يقال له ليثرغس أيضا و هو دم عن بلغم عفن في مجاري الروح الدماغية و قلما يعرض في جرم الدماغ أو حجابة للزوجية الدماغ فلا ينفذ في الحجاب لصلابتها و لا في الدماغ للزوجية و إنما محي به لأن النسيان لازم لهذا المرض فسمي به تسمية للملزم باسم العرض اللازم هكذا في الاقسرائي و بحر الجواهر •

**النفي** بالفتح و سكون الفاء عند أهل العربية من أقسام الخبر مقابل الإثبات و الإيجاب قيل بل هو شرط الكلام كله و أنفرق بينه و بين الجحد أن الخافي أن كان صادقا سمي كلامه نفيا و منغيا أيضا و لا يسمى جحدا و أن كان كاذبا سمي جحدا و نفيا أيضا فكل جحد نفى و ليس كل نفى جحدا ذكره أبو جعفر النحاس و ابن السكيت و غيرهما مثال النفي ما كان محمد أبا أحد من رجالكم و مثال الجحد نفى نزعون و قومه آيات موسى و جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم ثم أن النفي في الماضي أما أن يكون نفيا واحدا أو مستمرا أو نفيا فيه أحكام متعددة و كذلك في المستقبل فصار النفي أربعة أقسام و اختاروا له أربع كلمات ما ولم و أن و لا و المنفي عند المتكلمين هو المعلوم الغير الثابت و قد سبق مستوفى في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة • **تجبيهات** • الأول زعم بعضهم أن شرط صحة النفي من الشيء صحة انصاف المنفي عنه بذلك الشيء وهو مردود بقوله تعالى وما ربك بغافل عما تعملون ونظائره كثيرة و الصواب أن انتفاء الشيء عن الشيء قد يكون لكونه لا يمكن منه عقلا وقد يكون لكونه لا يقع منه مع إمكانه الثاني نفى الذات الموصوفة قد يكون نفيا للصفة دون الذات نحو ما جعلناهم جسدا لا ياكلون الطعام أي بأن هم جسد ياكلون و قد يكون نفيا لهما نحو لا يسألون الناس الحانفا أي لا سؤال لهم أصلا فلا يحصل منهم

الحناف و يسمى هذا النوع عند اهل البديع نفى الشيخي بانجابه و مباراة ابن رشيق في تلخيصه بان يكون الكلام ظاهرة ايجاب الشيخي و باطنه نفيه بان ينفي ما هو من سببه كوصفه و هو المنفي في الباطن و عباراة غيره ان ينفي الشيخي مقيدا و المراد نفيه مطلقا مبالغة في النفي و تأكيدا له و منه و من يدع مع الله الها اخر لا يبرهان له به فان الله لا يكون الا عن غير برهان و منه و يقتلون النبيين بغير الحق فان قتلهم لا يكون الا بغير حق و منه رفع السموات بغير عمد ترونها مانها لا عمد لها اصلا الدال على ان ينفي الشيخي راسا لعدم كمال وصفه او انتفاء ثمرته كقواء تعالى في صفة اهل النار لا يموت فيها و لا يحيى نفى هذه الموت لانه ليس بموت صريح و نفى هذه الحيوة لانها ليست بحيوة طيبة و لا نافعة الرابع المجاز يصح نفيه بخلاف الحقيقة و ارد عليه ما رميت ان رميت و لكن الله رمى فان المنفي فيه هو الحقيقة و اجيب بان المراد بالرسمي هنا المترتب عليه و هو وصوله الى الكفار فالوارد عليه النفي هذا مجاز لا حقيقة و التقدير ما رميت مطلقا ان رميت كسبا و ما رميت انتهاء ان رميت ابتداء الخامس نفى الاستطاعة الواردة في القرآن قد يراد به نفى القدرة و الامكان نحو لا يستطيعون توصية و قد يراد به نفى الامتناع نحو هل يستطيع ربك على القرأتين اى هل يفعل او هل يجيئنا مقد علموا ان الله قادر على الانزال و ان عيسى قادر على السؤال و قد يراد به الوقوع بمشقة و كلفة فحوادك ان تستطيع معي صبرا هذا كله من الاقتان السادس من قواعدهم ان النفي اذا دخل على كلام فيه قيد توجه الى القيد خاصة و انما ثبت اصل الفعل قال ابو القاسم في حاشية المطول التحقيق ان هذه القاعدة ليست كلية بل اكثرية اذ يحتمل ان يقصد نفى الفعل و القيد جميعا بمعنى انتفاء كل من الامرين مثل ما جئت راكبا بمعنى لا مجيئ و لا ركوب او بمعنى انتفاء القيد من غير اعتبار لنفي الفعل او اثباته كما اذا قلت لم اضرب كل احد بمعنى ان الضرب لم يقع على كل احد من غير اعتبار لنفي الضرب و اثباته و هذا مراد من قال ان رفع الايجاب الكلي اعم من السلب الكلي و الساب عن البعض مع الايجاب للبعض و هذا كثير النوع في الكلام او انتفاء الفعل من غير اعتبار لنفي القيد او اثباته كقواء تعالى ولم يصروا على ما فعلوا و هم يعلمون هذا اذا اعتبر القيد او لا ثم نفى و ان اعتبر النفي او لا ثم قيد رجع النفي الى المقيد حتى اذا كان القيد هو العموم مثلا افاد نفى العموم على الكل و عموم النفي على الثاني و التعميل على القرأتين انتهى • و في بعض حواشي البيضاوي ان رجوع النفي الى القيد انما يكون اذا كان القيد مما لا يلزم المقيد و ان كان مما يلزمه يرجع الى المقيد •

**المنفي** عند المحاسبين هو العدد الغير المثبت كما مر في فصل التاء الفوقانية من باب افتاء المثلثة • و عند اهل العربية و المتكلمين قد عرفت قبيل هذا •

**نفى الجحد** بالقانين اسم شكل مخصوص من اشكال الرمل و صورته هكذا • **النفي** بالفتح و يكون الهاء في حرف الفخلة هي نفس اللفظة لا تفعل في اى معنى انشغل بها



يسمونه الفعل امرا وعند الاصوليين و اهل المعنى هو كالصرفي الاحتلاء و معرفة البعض بانه طلب النفس من الفعل احتلاء و البعض بانه طلب الترك عن الفعل احتلاء فانهم اختلفوا في ان مقتضى النهي كف النفس من الفعل او ترك الفعل و هو نفس ان لا تفعل و المذهبان متقاربان كما في المطول و في الاطول ان الخلاف مبني على الاختلاف في كون عدم الفعل مقدورا ثم اتلم ان النهي حرزا واحدا و هو لا يجوز له صيغة واحدة و هي لا تفعل ليس له صيغة اخرى و قد سبق في لفظ الامر ما يتعلق بهذا المقام في فصل الراء المهملة من باب الالف ه

**النهاية** بالمر هي الرجوع الى البداية كما قال الجذيد قيل اراد الرجوع الى الله لانه تعالى مبدأ كل شئ و قيل الى الرجوع الى الصفاء الذي كان له في عالم الارواح قبل التعلق بالقالب و قيل معناه ان نهاية المرید و غايته ان يدلح الى حال بدايته حيث خلقه الله في بطن امه و انه كان في هذه الحالة في غاية الفقر و الحاجة الى الله و التوكل و لا حافظ له الا هو و قيل معناه السالك اما كان في ابتداء جاهلا فصار هارفا يصير متخدرا جاهلا و هو كالطفولية يكون جهلا ثم علما ثم جهلا قال الله تعالى و منكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا و قيل معناه ان المرید في البداية عند الله و الله تعالى ربه يعني كما ان في البداية عند كذلك في النهاية كذا في مجمع السلوك ه و المهندسون يسمون النهايات حدودا و اطرافا و بهذا المعنى قالوا نهاية الخط المتناهي الوضع نقطة و نهاية السطح المتناهي الوضع بالذات خط او نقطة كما في ضابط قواعد الحساب و التناهي في الوضع كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف و نهاية عارضة له و التناهي في المقدار كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض بقدر محدود كذا ذكر مولانا مبد الحكيم في حاشية الخيالي ه

### منتهى الاشارات هو الفلك الاعظم ه

**النية** بالكسر و تشديد اياء لغة عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا لغرض من جلب نفع او دفع ضرر حال او مآلا و الشرع خصصها بالارادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء اوجه الله او امتثالا لحكمة فمن فعل نائما او غائلا ففعله معطل مهمل يماثل انعال الجماد و من اتى طاعة ربه او طمعا في عطاء دنيوي او توقعا لثواب عاجل او تخلصا عن تعذيب الناس فهو مزور كذا قال البيضاوي و قيل النية لغة المزم و شرعا القصد الى الفعل لله تعالى و قيل النية عزم القلب الى الشئ فهما اي النية و العزم متحدان بمعنى فالنية عبارة عن توجه تام قلبي بحيث يستقر القلب على امر و قيل النية عبارة عن استقرار القلب على امر مطلوب و توجه تام و ميل كمال بطريق القصد الى امر مطلوب فهذا احتراز عن التوجه الذي صدر عن رجل مثلا ان ينتقل من مكان الى مكان فان هذا الانتقال لا يسمى نية بل توجهها و مية و كذا في الاكل و الشرب بطريق العادة ه و قيل يفسح النية كقول علي كرم الله وجهه مرغت الله بفسح العزائم

وقيل الذية شرعت تمييزا للعبادة عن العادة هكذا يستفاد من العيفي والكرماني والعارفية ودر مصائب در صحيفة سوم ميكوند الذية هي الارادة الباعنة للقدرة المنهضة عن المعرفة و ارادته مرتبه است اول صافي انكه باعث وبى جز لقاء خدا نبود دوم كدر كه باعث ار مرآتى است يعنى رياء بران مى ارد و طلب جاه و دنيا مى ارد سوم ممتازج و ان را مراتب بصيار است ولكل درجات مما عملوا •

### • باب الواو •

**فصل الالف • الوباء بالفتح** وتخفيف الموحدة ومد الالف وقصرها بيمارى علم كه او را مرگا مرگي گویند كما فى الصراح وقال اطباء هي فساد يعرض لجوهر الهواء لامباب ممانية او ارضية كالماء الاسن و الجيف والمدان بفساد الهواء ان يصير حقيقته غير صالحه لما اوجدت له من اصلاح جوهر الروح و دنع البخره وتنفسي الابدان وهو تعفن يعرض له بشبهه تعفن الماء المجتمع المتغير وهذا الهواء ليس بصيطا فلا يرد ان البصيط لا يتعفن وقيل الوباء هو الطاعون كذا فى الاقسرائي و بحر الجواهر •

**الوضوء بالضم** وتخفيف الضاد المعجمة فى الاصل مصدر وفؤ الرجل اذا صار نظيفا حسنا نقل فى الشرع الى الطهارة المخصوصة لما فيه من النظافة وقد يفتح الواو والمشهور انه بالضم المصدر وبالفتح الماء الذي يتوغأ به و انكر ابو عمرو بن العلاء الفتح مطلقا و ابو عبيد الضم مطلقا كذا فى بعض شروح مختصر الوقاية وعند الصوفية عبارة من ازالة النقائص الكونية وقد سبق فى لفظ الصلوة فى فصل الواو من باب الصاد المهمة و عند الشيعة عبارة عن موالاة الامام وقد مر •

**التواطؤ بالطاء** هو كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الافراد على الصوة وذلك اللفظ يسمى متواطيا كالانسان و يقابله التشكيك وقد سبق فى فصل الكاف من باب الشين المعجمة •

### حمل المواطاة قد سبق فى فصل اللام من باب الحاء المهمة •

**الايطاء عند الشعراء** هو اعادة القافية وهو عيب كما فى عنوان الشرف وكلما تباعدا كان القبح اقل فان كان احد اللفظين معرفة و الآخر نكرة و اختلف المعنى لم يكن ايطاء كما فى بعض الرسائل • وفى الاتقان الايطاء تكرار الفاصلة او القافية وهو عيب فى القافية لا فى الفاصلة لوقوعه فى القران و هو قوله تعالى فى الاسراء هل كنت الا بشرا رسولا و ختم بذاك الآيتين بعدها و در منتخب تكميل الصناعة مى ارد از عيوب قانيد است ايطاء و ان تكرار قانيد است بىك معنى غير از قانيد مصراع اول مطلع كه تكرار انرا در غير مطلع ايطاء نميگویند بل رد مطلع نامند و ايطاء بر دو قسم است يكى ايطاء خفي وان است كه تكرار ظاهر نباشد مانند دانا و بينا و اب و كلاب و اين پيش اكثر شعراء جائز است و قديمه بصيار نشود و مع ذلك اولى ان است كه مثل اين قوافي را پهلوى يكديگر نيارند و بعضي تكراريرا كه در امر و نهي است مثل بيا و ميا

اثرين قبيل شمرند بجهت آنکه ميم در ميا وبا در بيا يي تركيب هيچ معني ندارد پس تکرار درين کلمه ظاهر نباشد اما تکرار يکه در نفی و اثبات است چون رفت و نرفت باتفاق اثرين قبيل است و عيب و ناخوش است و بعضي گویند که در مثل ترا و مرا و کرا ايطای خفي است و دیگری ايطای جلي و ان است که تکرار ظاهر باشد مانند جانا و يارا و صفات و کائنات و محبت و مودت و مراجه و غلامچه و برز و بدهد و دردمند و حاجتمند و نیکوتر و بهتر و فسونگر و ستمگر و زرین و سیمین و خندان و گریان و مردی و زامی و این ايطا از عيوب فاحش است ارتکابش نکند مکرر و قدیکه شعر را ابیات بسیار باشند که این هنگام بقدر ضرورت ارتکاب اندکی جائز است انتهى \*

**فصل الباء الموحدة \* الوجوب بالضم و تخفيف الجيم في اللغة هو الثبوت و في العرف هو الاستحسان و الاولیة يقال يجب اي يستحسن ويسمى بالوجوب العرفي و الاستحساني و يقابله الوجوب العقلي و الشرعي اما الوجوب العقلي فقال المتكلمون و الحكماء الوجوب و الامكان و الامتناع قد تطلق على المعاني المصدرية الانتزاعية و تصوراتها بالكثرة ضرورة اذ لدس كنهها الا هذه المعاني الثلاثة المنزعة الحاصلة في الذهن فان كل عاقل غير قادر على الكسب يتصور حقيقتها كوجوب حيوانية الانسان و امكان كاتبيذه و امتناع حجرته و تصور الحصة يستلزم تصور الطبيعة ضرورة انها طبيعة مقيدة و من عرفها فلم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او لا يمكن عدمه فاذا قيل له ما الامتناع قال ما يجب عدمه و ما لا يمكن وجوده و اذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده او ما لا يمتنع وجوده و لعدمه فياخذ كلا من الثلاثة في تعريف الآخر و انه دور على هذا القياس الوجوب و الامكان و الامتناع فان ملت قد عرف الواجب بالممكن العام ثم عرف الممكن الخاص بالواجب فلا دور قلت الامكان العام و الخاص حصة من الامكان المطلق بهذا المعنى و كذا مشتق كل منهما حصة من مشتقه و خفاء الحصة انما هو لخباء الطبيعة ذم لوعرف الوجوب بالمعنى الآتي مثلا بالامكان و الامتناع بهذا المعنى لم يلزم الدور و قد تطلق على المعاني التي هي منشأ لانتزاع المعاني المصدرية و الظاهر ان تصوراتها نظرية و لذا اختلف في ثبوتها و اعتباريتها و الظاهر ان المبحوث عنها في فن الكلام هذه المفاهيم بمعنى مصداق الحمل و المبحوث عنها في المنطق بالمعاني المصدرية و المشهور ان المبحوث عنها في فن الكلام هي التي جهات القضايا في المنطق لكن في قضايا مخصوصة معمولاتها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق المتكلمون الواجب و الممكن و الممتنع ارادوا بها الواجب الوجود و الممكن الوجود و الممتنع الوجود ثم الوجوب اي بمعنى مصداق الحمل و منشأ الانتزاع يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص لا بالمعنى المصدرية فانه اذا كان الوجوب مقولا على الواجب و معمول عليه باعتبار هذه الخواص فهذه الخواص منشأ لانتزاعه و مصداق لحمله الاولى استفادة في وجوده من الغير و قد يهمل عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه فيه على غيره و الثانية كون ذاته مقتضية**

لوجوده اقتضاء تاماً والثالثة الشيء الذي به يمتاز الذات عن الغير فالمعاني الاولى امران ثبوتيان بهذا المعنى .  
 ان المراد منهما كون وجود الواجب عين ذاته الا ان الاول منهما عدسي والثاني ثبوتي ثم النظر في الفرق  
 يحكم بان كلاهما امران ثبوتيان لرجوعهما الى نحو وجود الواجب وخصوصية ذاته فالخاصة الثالثة كما انها  
 غير الذات بحسب المقهور وعينها بحسب ما هو المراد منها كذاك الاولى والثانية الا ان يبنى ذلك  
 على مذهب المتتامين ويحمل العينية على حمل المواطة مطلقاً وبهذا التقرير اندفع ما قيل الخاصة  
 الثانية لا تصدق عليه تعالى على مذهب الحكماء القائلين بغيبة الوجود هذا هو المصنفاد من كلام مرزا زاهد  
 في حاشية شرح الموانف وهذا تحقيق تفرد به والمستفاد من كلام مولانا عبد الحكيم ان الوجوب  
 الذي يقال على الواجب باعتبار تلك الخواص هو الوجوب بالمعنى المصدري يعنى ان الوجوب  
 بالمعنى الضروري كيفية نوبة الوجود فهو صفة للنسبة ولا يوصف به ذاته تعالى والا لكان وصفاً بحال  
 متعلقه بل انما يوصف به باعتبار استعماله في احد تلك المعاني التي تختص بذاته تعالى لكون هذه  
 المفاهيم لازمة لذلك المعنى الذي هو صفة للنسبة اما بطريق المجاز او الاشتراك واطلاق الوجوب  
 على المعنيين الاولين ظاهر واما اطلاقه على الثالث فاما بتاويل الواجب او ارادة مبدأ الوجوب اذ ليس  
 الوجوب بالمعنى الثالث قائماً بذاته تعالى حتى يوصف بما يشق منه بل هو محمول عليه مواطاة  
 فلا بد من احد التاويلين وعلى التاويلين يكون الوجوب عبارة عن كون الشيء بحيث يمتاز عن غيره وهذه  
 الخواص متغايرة مفهوماً لأنها متلازمة اذ متى كان ذاته كانياً في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده الى  
 غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس قال شارح التجريد  
 ما حاصله ان الوجوب بالمعنى الاول اى بمعنى الاستغناء عن الغير صفة للوجود وبالمعنى الثانى اى  
 بمعنى اقتضاء الذات للوجود صفة للذات بالقياس الى الوجود وهو لا يتصور الا في ذات متغايرة للوجود  
 فهو عند الحكماء القائلين بعينية الوجود ليس بمحقق اذ الشيء لا يقتضي نفسه ومعنى ذلك اقتضاء عدم  
 انفكاك الوجود عن الذات لا ان يكون ذلك اقتضاء وناثير فان ذات البارئ لما وجب اتصافه بالوجود  
 ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفاً بالوجود اذ شان العلة ترجيح احد المتساويين  
 على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة ولهذا قال بعض المحققين  
 معات الواجب تعالى لا تكون اثاراً له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وتوحيه ما قلنا هو ان  
 مراتب الوجود في الموجدية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اى  
 الذى يوجد غير هذا الموجود له ذات ووجود مغاير له وموجد مغاير لهما فاذا نظر الى ذاته مع قطع  
 النظر عن موجدته امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شك انه يمكن تصور انفكاكه عنه ايضاً  
 فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذا حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور ووسطية الوجود بالذات

بوجوده هو غيره أي الذي يقتضي ذاته وجوده انتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير له فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر إلى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال و التصور ممكن وهذا حال الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين و أعلاها الموجود بالذات بوجوده هو عينه أي الذي وجوده عين الذات فهذا الموجود ليس له وجود مغاير للذات فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك و تصور كلاهما محال وهذا حال الواجب تعالى عند جمهور الحكماء وهذه المراتب مثل مراتب المضيئ كما سبق في محله قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي وجوب الوجود عند الحكماء استغناء تعالى في الموجودية في الخارج عن غيره وعند المتكلمين انتضاء ذاته وجوده اقتضاء تاما ومن هذا تسميهم يقولون في الواجب تارة هو ما يستغني في موجوديته عن غيره وأخرى هو ما يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما وقد يفسر بما يكون وجوده ضروريا بالنظر إلى ذاته انتهى ومال التفسير الثالث مع الثاني واحد كما لا يخفى أعلم أن هذه الثلاثة قد تؤخذ بحسب الذات كما عرفت والقسمه أي قسمة كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع أي هذه الثلاثة حينئذ قسمة حقيقية حاصرة بان يقال نسبة كل محمول سواء كان وجودا أو غيره إلى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية أو سلبية لا يخلو ذات الموضوع إما أن يقتضي تلك النسبة أولا وعلى الثاني إما أن يقتضي نقيض تلك النسبة أولا والأول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان ولا يمكن انقلاب أحد هذه الثلاثة بالآخر بان يزيل أحدهما عن الذات ويتصف الذات بالآخر مكانه فيصير الواجب بالذات ممكنا بالذات وبالعكس لأن ما بالذات لا يزيل وقد يؤخذ الوجوب والامتناع بحسب الغير إذ لا يمكن بالغير فالوجوب بالغير هو الذي للذات باعتبار غيره وهذا الامتناع بالغير حينئذ القسمة مانعة الجمع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم في ذات دون الخلو لاقتنائهما عن كل من الواجب والامتناع بالذات ويمكن انقلابهما إذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممكنا بالغير وكذا الامتناع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير فالوجوب شامل للذاتي والغيري وكذا الامتناع والوجوب بالغير والامتناع بالغير إنما يعرضان للممكن بالذات وإما الواجب بالذات فيمتنع عرض الوجوب بالغير إلا لتوارد علته مستقلان أعنى الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجوب ذلك الوجوب وكذا عروض الامتناع بالغير له وإن كان موجودا ومعدوما في حالة وعلى هذا القياس الممتنع بالذات والتحقيق أنه إن أريد بالامكان بالغير أن لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما أن الوجوب بالغير أن يقتضي الغير وجوبها والامتناع بالغير أن يقتضي الغير عدمها لا شك أنه لا يذاني الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي وإن أريد بالامكان بالغير أن يقتضي الغير تساري نسبة الماهية إلى الوجود والعدم فلا كلام في أنه يذاني الوجوب والامتناع الذاتيين وكذا الامكان الذاتي للزوم توارد العلتين على معلول واحد ثم لا يمكن إنما يمرض للماهية من حيث هي لا مأخوذة مع وجودها ولا مع عدمها ولا مع وجود علته و



عدمها اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ الى الوجود بالوجوب و يسمى ذلك وجوبا لاحقا  
واذا اخذت مع العدم فنسبتها الى الوجود حينئذ يكون بالامتناع لا بالامكان و يسمى ذلك امتناعا لاحقا  
وكلاهما يسمى ضرورة الحصول و اذا اخذت مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة و يسمى  
ذلك وجوبا سابقا و اذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة و يسمى ذلك  
امتناعا سابقا فكل وجود محفوف بوجوبين سابق و لاحق و كلاهما وجوب بالغير و كل معدوم محفوف  
بامتناعين سابق و لاحق و كلاهما امتناع بالغير \* فائدة \* قال بعض المتكلمين الواجب و القديم مترادفان  
لكنه ليس بمستقيم المقطع بتغاير المفهومين اما النزاع في التساوي بحسب الصدق فقول القديم اعم لصدقه  
على صفات الواجب و بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريبي و من تبعه صرحوا بان الواجب الوجود  
لذاته هو الله تعالى و صفاته و اوله البعض بان معناه ان الصفات واجبة الواجب اى لا تفتقر الى غير  
الذات لكن هذا لا يوافق امتدلالهم بان كلما هو قديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج  
في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ اخر و قيل  
منها هذا القول اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب لحدوثها على اصلهم من ان كل  
ممكن حادث و هو ان يقال لما كان الواجب لذاته بمهنيين الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشية  
من حقيقته و الواجب بموعونه بان تكون ضرورة وجوده ناشية من اقتضاء موعونه لوجوده و امتثاله به وضع  
اهدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذراتها حتى لو سئل هل الصفات واجبة لذواتها لم يكن  
للقائل ان يجيب منه بنعم و يظهر امر التلبيس و اما الالتباس بان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده  
جعل وجوده واجبا توهم مثلا ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا و فرق بينهما بان اقتضاء  
الواجب وجوده لوجوب غائه في وجوده عن وجود غيره و اقتضاه وجود العلم بوجوب احتياج العلم الى  
وجود غيره انتهى \* فائدة \* الامكان ايضا يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص الاولى احتياجه  
في وجوده الى غيره و الثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه و الثالثة ما به يمتاز ذات الممكن من  
الغير فاما ان يراد بالامكان الامكان بمعنى مصداق الحمل و المراد بالخاصتين الاولى زيادة الوجود على  
الماهية فهما ترجعان الى خصوصية الذات و نحو تقريرها على قياس الوجوب فكما ان الوجوب بمعنى  
مصداق الحمل نفس ذات الواجب كذلك الامكان بهذا المعنى نفس ذات الممكن و اما بالمعنى المصدرى  
و الحال في تغايرها وتلازمها كما مر في الوجوب وهكذا الامتناع يطلق باعتبار الخواص على المتنفع  
الا انه لا كمال في معرفته ولذا تركوا بيانه و اما الوجوب الشرعي فقد اختلفت المبارات في تفسيره فقول هو  
حكم بطلب فعل غير كف يذتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب وذلك الفعل المطلوب يسمى واجبا  
فالوجوب قسم من الحكم و الواجب قسم من الافعال و ما وقع في عبارة البعض من ان الواجب و المندرج

و نفيهما اقسام للحكم ليس على ظاهره بقيد الطلب خرج الاباحة والوضع وقوله غير كف يخرج الحرمة لانها ايضا طلب فعل لكنه فعل هو كف وهذا اشارة الى الخلاف الواقع بين الاصولييين من ان المراد بالنهي هو نفي الفعل او فعل الضد فقال ابو هاشم بالاول والاشعري بالثاني وبالجملة فمن يقول بان الكف فعل يعرف الوجوب بما مروا الحرمة بانها حكم بطلب الكف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب و اما من يقول بان الكف نفي فعل فيطرح من هذا الوجوب قيد غير كف ويقول الوجوب حكم بطلب فعل ينتهض تركه الخ والحرمة حكم بطلب نفي فعل ينتهض فعله سببا للعقاب وكذا يخرج الكراهة لانها طلب كف لا فعل عند من يقول بان الكف فعل واما عند من لا يقول به فيخرج بقيد ينتهض اذ فعلها وتركها كل منهما لا ينتهض سببا للعقاب ثم قوله ينتهض يخرج الدب وقوله في جميع وقته ليشتمل الحمد الواجب الموسع اذ تركه ليس سببا للعقاب الا اذا ترك في جميع الوقت وفيه انه لو لم يذكره لما لزم الخل لان انتهاض تركه سببا في الجملة لا يوجب انتهاض دائما فالواجب الموسع داخل فيه حينئذ ايضا والمراد بسببية الفعل للثواب والعقاب انه من الامارات الدالة عليه واسباب العادة له لا السبب الموجب له عقلا كما ذهب اليه الاشعري فيلزم ان لا يكون الصوم واجبا لان صوموا طلب لفعل هو كف واجيب بمنع كونه كفالا جزؤه اعني الذية غير كف فيلزم ان لا يكون الكف عليه كف بفعل عن كذا فانه ايجاب ولا يصدق عليه انه طلب فعل غير كف ويصدق عليه انه طلب كف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب مع انه ليس بتحريم واجيب بان الحيثية معتبرة فالمراد ان الوجوب طلب يعتبر من حيث تعلقه بفعل والحرمة طلب يعتبر من حيث تعلقه بكف عن فعل فيكون اكفف عن فعل كذا من حيث تعلقه بالكف ايجابا وبالفعل المكفوف عنه تحريما وكده حينئذ لم يكن قوله غير كف مستحاجا اليه ويكفي ان يقال طلب فعل ينتهض تركه الخ اللهم الا ان يقصد زيادة الوضوح والتبسيط اعلم ان الوجوب والايجاب متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وقد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة وقيل الواجب ما يعاقب تاركه ورد بانه يخرج عنه الواجب المعفو عن تركه وقيل ما اوعى بالعقاب على تركه ليندمع ذلك لان الخلاف في الوعيد جائز وان لم يجز في الوعد كما ذهب اليه بعض المتكلمين واما عند من لم يجوز ذلك فالنقض عنده بحاله وقيل ما يخاف العقاب على تركه وهو مردود بما شك في وجوبه ولا يكون واجبا في نفسه فانه يخاف العقاب وقال القاضي ابو بكر ما يذم شرعا تاركه بوجه ما والمراد بالذم نص الشارع به او بدليله اذ لا وجوب الا بالشرع وقال بوجه ما ليدخل الواجب الموسع فانه يذم تاركه اذا تركه في جميع وقته لاني بعض الوقت وكذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره ويرد عليه صلوة النائم والنامي و صوم المسافر لانه يصدق على كل منها لانه يذم تاركه على تقدير عدم القضاء بعد التذكرو التذبه والاقامة واجيب بان المراد انه يذم تاركه من حيث انه تارك وباعتبار ذلك الترك ولا فيصدق على كل فعل

انه يذم تاركه على تقدير ترك الفرض منه وفي الصلوة المذكورة ليس الذم على ترك الصلوة حال النسيان  
والنوم والصوم حال السفر بل على ترك انقضاء وان شئت الزيادة فارجح الى المضدى وحاشيه أعلم  
ان جميع التعاريف الواجب بالمعنى اعم الشامل للقطعي والظني على ما ذهب اليه جمهور الاصوليين  
واما عند الحنفية القائلين بتخصيصه بالظني فيقال الواجب ما ثبت بدليل ظني واستحق الذم على تركه  
مطلقا من غير عذر وقد سبق في لفظ الفرض في اضداد المعجمة من باب الفاء والواجب عند المعتزلة  
فيما يدرك جهة حسنة او قبيحة بالعقل هو ما اشتمل تركه على مفسدة وقد سبق في لفظ الحسن في فصل الذنوب من  
باب الحاء المهمة أعلم انهم قد يقولون نفس الوجوب وقد يقولون وجوب الاداء ملاين من بيان لفرق فنقول الوجوب  
في عرف الفقهاء على اختلاف العبارات في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في  
العاجل والعقاب في الآجل فمن هذا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه  
لا معنى للموجب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والعادة فاذا تحقق السبب  
ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياتم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت  
مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع حينئذ انفرقوا  
ثلاث فرق مذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بقاء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق  
الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما  
قضاء وبعضهم يعتبر سبق الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب  
عليهم بدليل الاجماع على جواز الترتك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انقضاء السبب صلاحية  
المحل وتحقيق الزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وايضا هذا لا تغيير عبارة بالنسبة الى  
مذهب الحنفية لان مرادهم بتحقيق الزوم تحقق لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب  
الاداء وقد ماوا بالوجوب عليهم عند المانع واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب و  
وجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وادعى ان استحالة غلبة  
عن البيان ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان  
يوجبه في الوقت لو لا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصدى والكفر وهو يفعل ما  
يشاء ويحكم ما يريد و اوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيارهما الوقت تخفيفا ومرحمة  
بان اختارا الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخراه الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما وهذا  
بخلاف الواجب المالي فان فيه شيئين اذ الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على  
الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في ذمة الصبي مال معين واما الذاهبون  
الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل فقال نفس وجوب الثمن بالبيع وجوب الاداء بالمطالبة وذهب

هو **مذهب الحنف** الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني و وجوب الاداء عبارة عن اخراجه من الغم الى الوجود الخارجي و لا شك في تغايرهما و لذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله و كذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال تصوري في الذمة و وجوب الاداء اخراجه من الغم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسع العبد ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقامه في حق محله الاداء و الخروج من العبدية و جعل كانه ذلك المال الواجب و هذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل و اداء الفعل هذا كلامه و المراد بالفعل الذهني انه امر عقلي لا وجود له في الخارج لا انه شرط في اشتغال الذمة به ان يتصوره من عليه الوجوب او غيره و في تفسير وجوب الاداء بالخراج تسامح و المراد لزوم الاخراج و ذهب صدر الشريعة الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال و وجوب الاداء لزوم تفرغ الذمة عما اشتغلت به و تحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع و معنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب و لزوم ايقاعها و اخراجها من الغم الى الوجود هو وجوب الاداء و كذا في المالي لزوم المال و ثبوته في الذمة نفس الوجوب و لزوم تسليمه الى من له الحق و وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء اخر فاندركا في المعنى ثم انهما يفتقدان في الوجود ايضا اما في البدني فكما في صلوة الخائم و الناسي و صوم المسافر و المريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب و اهلية المحل و ايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب و قيام المانع و اما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتدبير فانه يجب في الذمة لاستفاد البائع بلا ثمن و لا يجب ادائه الا بعد المطالبة و ان شئت زيادة التوضيح فارجع الى التوضيح و التلخيص و حواشيه \* **التقسيم** \* للواجب تقسيمات باعتبار **الاول** باعتبار فاعله ينقسم الى فرض عين و فرض كفاية و فرض الكفاية واجب يحصل منه الغرض بفعل بعض المكلفين اتي بعض كان و فرض العين بخلافه مثال الكفاية اجهاد فان اضر من هذه حراسة المؤمنين و اذلال العدو و انلاء كلمة الحق و ذلك حاصل بوجود الجهاد من اتي ماعل كان و كذا اقامة الحجج و دفع الشبه اذ الغرض منها حفظ قواعد الدين من ان تنزلها شبه المبطلين و حصوله لا يتوقف الا من صدوره من فاعل ما و مثل هذا لا يتعلق بكل واحد من الاعيان بحيث لا يسقط بفعل البعض لاقتضائه الى الزام ما لا حاجة اليه و لا ببعض معين لادائه الى الترجيح من غير مرجح فتعين ان يتعلق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض او يتعلق ببعض غير معين و مثال فرض العين الصلوة والصوم و بالجملة ففرض العين ما وجب على كل واحد واحد من افراد المكلفين و فرض الكفاية ما وجب على بعض غير معين او على الكل بحيث لو فعل البعض سقط عن الباقيين و الثاني باعتبار نفسه الى معين و غير معين فالعين ما ثبت بالامر بواحد معين كما يقال سل او يقال ارجعت عليك الصلوة والمخير ما ثبت

بالامر بواحد مبهم من امور مبهمه ولا قاعدة فيه اصلا فالواجب واحد من تلك الامور المبهمه <sup>فهيته</sup> فعل المكلف ولا يعينه قوله بان يقول عينت كذا وهذا هو مذهب الفقهاء وذهب الجبائي وابنه ان المكلف واجب على التخيير وفسره البعض بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار اياها كان وهو بعينه مذهب الفقهاء ولكنه ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اثني بواحد سقط عنه الباقي بناء على ان الواجب واحد معين عند الله دون المكلف و يحق بفعله اي بفعل ذلك الواحد المعين او بفعل غيره والثالث باعتبار وقته الى مضيق وموسع فان زمان الواجب ان كان مساريلا يسمى واجبا مضيقا كالصوم ووقته يسمى معيارا وان كان زائدا عليه يسمى واجبا موسعا كالظهور ووقته يسمى ظرنا ولا يجوز كون الوقت ناقصا عنه الا لغرض القضاء كما اذا ظهرت وقد بقي من الوقت مقدار ركعة فذهب الجمهور من الشافعية والحنفية والمتكلمين الى ان جميعه وقت للاداء ومال القاضي الجبائي ان الواجب الفعل في كل جزء مالم يتضيق الوقت او العزم على الفعل لكن الفعل اصل وانما يجوز تركه ببطلان وهو العزم واخره متعين للفعل ومن الشافعية من عيّن اوله للاداء فان اخره نقضاء ومن الحنفية من عكس وقال اخر الوقت متعين للاداء فان قدمه فهو نفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكوة قبل وقوعها والرابع اعتبار مقدمة وجودة الى مطلق ومقيد فالمطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجودة من حيث هو كذلك والمقيد بخلافه وفي اعتبار الحيثية اشارة الى جواز كون الشيء واجبا مطلقا بالقياس الى المقدمة ومقيدا بالقياس الى اخرى فان الصلوة بل التكليف باسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليهما مقيدة واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقا وقد نصر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال فتوقض بالصلوة مزيد كل وقت قدره الشارع منوقض بصلوة الحائض فزيد الا لما ع و هذا لا يشتمل غير الموقتات ولا مثل اللحم والزكوة في ايجاب ما يتوقف عليه من الشروط والمقدمات وان شئت توضيح المقام فارجع الى العضدى وحواشيه •

**الاجاب** يطلق على معان منها خلاف الاختيار وقد سبق في فصل الرأ المهمة من باب القضاء المعجمة مع اقسامه ومنها التلظ الذي صدر عن احد العاقلين اولا من اي جانب كان وقد سبق في لفظ القبول في فصل اللام من باب القاف ومنها جعل الشيء واجبا قالوا الاجاب والوجوب متجانسان ذاتا مختلفان اعتبارا وقد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب المهمة ومنها مقابل السلب وقد سبق في الباء الموحدة من باب السين المهمة •

**الموجبة القضية التي فيها الاجاب •**

**الموجب** من اللام عند النكاح صلا يكون نفيا ولا نهيا ولا استنهما وفيه الموجب بخلافه كما في كتب النكاحي بحث المستثنى •



**المواربة** بالراء المهملة عند اهل البديع هي ان يقول المتكلم قولا يتضمن ما ينكر عليه فاذا حصل انكار استحضر بحذقة وجها من الوجوه يتخلص به اما بتعريف كلمة او تصحيحها او زيادة او نقص قال ابن ابي الاصبغ ومنه قوله تعالى حكاية عن اكبر اولاد يعقوب عليه السلام ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابذك سرق فانه قريق ان ابذك سرق ولم يعرق فاتي بالكلام على الصحة بابدال ضمه من فذعه و تهديد في الراء وكسرها كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

**عرض الوراب** ويسمى بالوراب ايضا قد سبق في لفظ العرض في الضاد المعجمة من باب

العين المهملة •

**الهبة** بالكسر في اللغة اعطاء الشيء بغير عوض عينا كان او لا اي مالا كان او غيره قال الله تعالى يهب لمن يشاء انا و يهب لمن يشاء الذكور • وعند الفقهاء تملك عين بلا عوض اي بلا شرط عوض لا ان عدم العوض شرط فيه حتى ينتقص بالهبة بشرط العوض فذدبر ويشتمل بهذا الهدية المراد بها اكرام المهدى والصدقة المراد بها وجه الله • وقيل الصدقة ليست بهبة ان لا يصح الرجوع فيها بخلاف الهبة وفي لفظ التملك اشارة بانها لا تقع الا من الحر المكلف المالك للموهوب فلا يقع من القن ونحوه ولا من المجنون والصغير وغير المالك والمتبادر التملك ولو هزلا حالا فلا يتناول الوصية كما ظن على انه قد ذكر انها هبة معلقة بالموت وبقيده العين خرج الاجارة والعارية والمباياة وبقيده بلا عوض خرج البيع هكذا يستفاد من الدرر و جامع الرموز والبرجندي •

**علم المواربة** في عرف العلماء علم يورثه الله لمن عمل بما علم واليه اشارة بحديث من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم كذا في الاتقان في بيان شروط المفسر •

**فصل التاء المثناة الفوقانية • الوقت** بالفتح وسكون الفاف عدد الصوفية هو ما يرد على العبد و يتصرف فيه ويمضيه بحكمه من خوف او حزن او فرح ولذلك قيل الوقت حيف قاطع لانه يقطع الامر بحكمه ولهذا يقال فلان مشغول بحكم الوقت وقد يراد بالوقت ما حضر من الزمان المسمى بالسكال يقال فلان مشغول بوظيفة الوقت اي بعمل لا يسوغ ذلك الا في كل حال ولهذا الوقت قيل من اهمل وظيفته الوقت فوقته مقت كذا في شرح القصيدة الفارضية • ودر جامع الصنائع ميكوبد وقت حاليت كه در سربنده پديد ايد و او را بان حال ارام بود وقتي باشد كه عارف را سكون واجب بود و وقتي باشد كه شكر واجب بود و وقتي شكايست وهم از بن گويند كه عارف ابن وقت خود است يعنني چنانكه فرزند تابع پدر و مادر باشد عارف نيز ظاهرا و باطنا تابع وقت شود انتهى كلامه • ودر شرح مثنوي گويد صوفي در قسم است ابن الوقت و ان انست كه تابع رقت باشد و وقت برو غالب ايد و ابو الوقت و ان انست كه ابو وقت غالب باشد و ابن الحال و ابو الحال كذلك انتهى • و قال الاطباء اوقات الامراض ابتداء و تزويد و انتهاء

والانقطاع بالابتداء هو الوقت الذي يظهر فيه المرض ويكون كالمقابلة في الأحوال لا يستبان فيه مزيد وهو في الأكثر إلى الرابع و التزويد هو الوقت الذي يستبان فيه اشتداد كل وقت بعد وقت و الابتداء هو الوقت الذي يقف فيه المرض في جميع أجزائه على حالة واحدة و الانقطاع هو الوقت الذي يظهر فيه انتقاصه و هذه الأوقات قد تكون بحسب المرض من أوله إلى آخره و تسمى أوقاتا كلية و قد تكون بحسب نوبة واحدة و تسمى أوقاتا جزئية و أبواب السنة هي فصولها كذا في بحر الجواهر •

**الوقتية** هي عند المنطقيين القضية الموجهة التي حكم فيها بضرورة ظهور المصموم للموضوع لو سلبه منه في وقت معين لا دائما نحو كل قبر منخفض وقت حلوله الأرض بينه و بين الشمس لا يهاجم ولا شيء منه بمنخفض وقت التربع لا دائما و هي مركبة من وقتية مطلقة موافقة في الكسب إلى الأجواب و السلب و مطلقة عامة مخالفة في الكسب و الوقتية المطلقة ما حكم فيها بالضرورة في وقت معين و المطلقة الوقتية هي التي حكم فيها بالنسبة بالفعل في وقت معين فبينهما عموم و خصوص مطلقا فكذا في عرج الشمسية و شرح المطالع •

**الميقات** هو في الأصل الوقت المحدود ثم استعير للمكان أي موضع الاحرام كذا في جامع الرموز في كتاب الحج •

**المؤقت** عند النحاة هو مقابل الميم و قد سبق في فصل الميم من باب الباء الموحدة •  
**فصل الجيم • الوردنج** معرب و ردينه هو عند الأطباء رمد عظيم يرم فيه البياض كله حتى يمنع التضييف كما في الموجز و شيخ ثفته كه ان ورم طبقة ملتصقة امت و در تذكرة الكحالين كفته كه ان اساس دموي يا مغرايست در ياك چشم كذا في بحر الجواهر •

**فصل الحاء • التوشيح** بالهين المعجمة مصدر من باب التفعيل ضد البلغاء قد يطلق على التشريع و قد سبق في فصل العين المهملة من باب الهين المعجمة و قد يطلق على معنى آخر قال في الاتقان في نوع الفواصل اما التوشيح فهو ان يكون في اول الكلام ما يستلزم القافية و الفرق بينه و بين التصدير المحمى برد أمجز على الصدر ان التوشيح دلالة معلومة و التصدير دلالة لفظية كقوله تعالى ان الله اصطفى ادم الآفة فان اصطفى يدل على ان الفاصلة العالمين لا باللفظ لان لفظ العالمين غير لفظ اصطفى و لكن بالمعنى لانه يعلم ان من لوازم اصطفى شيء يكون مختارا على جنسه و جنس هؤلاء المصطفين العالمون و كقوله و آية لهم الليل نسلخ الآية قال ابن ابي الاصم فان كان حافظا لهذه السورة متفطنا الى ان مقاطع ايها النور المرفعة و سمع في صدر الآية انسلخ المهار من الليل علم ان الفاصلة مظلومون لان من انسلخ المهار من ليله اظلم لي دخل في الظلمة و لذلك سمى توشيحاً لان الكلام لما دل اوله على اخره نزل المعنى منزلة التوشيح و نزل اول الكلام و اخره منزلة العائق و الكشف الذي يحول عليهما التوشيح انتهى • و قد يطلق على معنى آخر.

والله أعلم ودر جمع الصنائع كريد توضيح انشائي تعريفات لكلا جهون حروف مضارع يا ايها و يا بعضي  
لغزوف وكلمات مهانة قطعة و قصيدة جمع كذلك اسدى يا بوقى بطرون ايد و ان عمر را موشح خوانند انتهى  
و ان صفت در نثرهم جاريت و لهذا صاحب عنوان الشرف كتاب خود را يعني مفول الشرف را در  
تصديت توضيح تاليف كرده و پنج علم از ان مى بر ايد فقه و نحو و تاريخ و عروض و قافيه .

### المعنى الموشح مر في فصل الياء المختلفة من باب العين المهملة .

الايضاح بالضاد المعجمة مصدر من باب الافعال وهو عند اهل المعاني ان ترى في كلامك خفاء  
دلالة لتأتي بكلام يبين المراد ويوضحه و هو من انواع اطناب الزيادة و يسمى بالايضاح بعد الابهام ايضا  
ومنه التوسيع كذا في المطول في اخر فن البديع وفي باب الاطناب قال في الاتفاق قال اهل البيان اذا  
اوردت ان تبهم ثم توضح فانك تطنب وفائدتها اما روية المعنى في صورتين مختلفتين الابهام و الايضاح  
او ليتمكن المعنى في النفس تمكنا زائدا لوقوعه بعد الطلب فانه امز من المنساق بلاتعب او لتكمل لذة  
العلم به فان الشيء اذا علم من وجه ما تشوقت النفس للعلم به من باقى الوجوه و تأملت فاذا حصل  
العلم به من بقية الوجوه كانت لذته اشد من علمه من جميع الوجوه دفعة واحدة و من امثلته رب اشرح  
لي صدري فان اشرح يفيد طلب شرح شئ ماله وصدري يفيد تفسيره و بيانه و منه التفصيل بعد الاجمال  
نحو ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله و منها اربعة حرم و عكسه كقوله تعالى ثلثة ايام  
في الحج و حبة اذا رجعتك تلك عهدة كاملة اميد ذكر العشرة لرفع توهم ان الواو في حبة بمعنى او فتكون  
الثلثة داخلة فيها انتهى . وفي عدة الاجمال بعد التفصيل من الايضاح بعد الابهام بحيث فالصواب ان لا يعد  
منه بل من انواع الاطناب كما يستفاد من الاطول فان قلبي قد ذكر صاحب الاتفاق ناقله عن اهل  
البيان نوعا اخر من الاطناب بعد ذكر الايضاح و هو التفسير وفسره بان يكون في الكلام لبس و خفاء نيوتى  
بما يزيله و يفسره فما الفرق بينه و بين الايضاح اقول و الذي يفسح بخاطري ان التفسير اعلم من الايضاح  
اذهو يحصل بذكر المرادف اذا كان اشهر كتفسير اللبث بالامد و ليس ذلك بايضاح بعد الابهام  
اذ ليس في اللبث ابهام بل خفاء بسبب عدم شهرته بالنسبة الى الاسد و الله اعلم .

التوضيح هو عند النحاة رفع الاحتمال الحاصل في المعرفة نحو زيد القاجر او الرجل الناجر فانه كان  
يحتمل القاجر و غيره فلما وصفته به رفعت احتمال غيره ان ميل تعريفهم لعطف البيان انه تابع غير صفة  
يوضح متبوعه غير مطرد اذ لا يلزم تعريف المتبوع في عطف البيان اجيب بان الايضاح اعم من التوضيح لانه  
رفع الاحتمال سواء كان في المعرفة او المفكرة فلا يلزم كون المتبوع معرفة و سواء كان الاحتمال محققا او مقدرا  
ان قد يكون متبوع عطف البيان مما لا ابهام فيه اصلا و انما يوتى بعطف البيان لتقدير الاحتمال بتقدير  
الاشترار او اتفاق الاطلاق على غيره مجازا و لذا جعل قوم هود في قوله تعالى لا بعدا لمان قوم هود

مقتضاه انما مع كون عاقلها مستحسنا بهم لا ايهام له قال السيد السند وطقنا البيهقي هذا ليدفع الابهام  
التقديري اما من تقدير اشتراك الاسم بينهم و بين غيرهم و اما من جواز اطلاق اسمهم على غيرهم لمشاركتهم  
ايهام فيما اشتهروا به من العتور العناد كتمود و لذا قيل عادن الاولى خالفادة النبي لا يخلو منها طغية  
بيان هو الايضاح التحقيقي او التقديري فلذا صح جعل اللحية ايضا المتبوع مثلا لتعريفه اكد قد لا يكون  
الايضاح مقصودا لذاته بل لجعل وسيلة الى غيره كالمدح و نحوه على ما ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى  
جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس ان البيت الحرام عطف بيان جليى به للمدح لا للايضاح  
كما يجيى الصفة لذلك اراد لا مجرد الايضاح اولا للايضاح التحقيقي فلا ينافي جعل اللحية كل عطف بيان  
لايضاح كذا في الاطول و قد مر في لفظ التخصيص ما يوضح هذا المقام في فصل الصاد المهمة من  
باب الخاء المعجمة •

### فصل الخاء المعجمة • الموضع هو عند الاطباء دراء برخي القرح برطوبة كذا في الموجز •

فصل الدال المهمة • الوند بالفتح وكون التاء المثلثة الفوتانية نزل اهل عروض اطلاق كرده شده  
بر سبيل اشتراك بر درجيز يكي و تد مجموع و ان لفظ سه حرفي را گویند كه دو حرف اول او متحرك  
باشند و حرف اخر او ساكن چون دعا و ديگري و تد مفروق و ان لفظ سه حرفي است كه اوسط او ساكن  
باشد و طرفين او متحرك چون راس هكذا في عروض سيفي و غيره و تد اهل هيئت اسم جزوي معين  
است از اجزاء فلک البروج گفته اند اوتاد چهار اند پس جزوی از منطقة البروج كه بر افاق شرقي باشد  
ان را و تد اول و تد طالع گویند و جزوي از ان كه بر افاق عربي باشد درين حالت يعنى در حالت بودن ان  
جزو كه مسمى بوند اول گشته بر افاق شرقي انرا و تد سابع و تد غارب گویند پس و تد اول و تد سابع هر  
دو متقابل باشند و جزويكه در منتصف اين هر دو و تد موق الارض باشد ان را و تد ماعشر و تد السما گویند  
و جزويكه در منتصف اين هر دو تحت الارض باشد انرا و تد رابع و تد الارض گویند پس اگر برج و تد  
السادهم برج طالع بود ان اوتاد را اوتاد قائمه گویند و اگر يازدهم باشد از طالع انرا را اوتاد مائله گویند و  
اگر نهم از طالع باشد انرا را اوتاد زائله گویند و كلام شارح تذكرة موهب ان است كه اوتاد را قائمه و قتي گویند  
كه جزو ماعشر منتصف طالع و غارب باشد و ان و قتي بود كه قطب بروج بر افاق باشد يا بر دائرة نصف النهار  
بشرطيكه بر سمت الراس نباشد كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و در لفظ طالع نيز  
بيان اينها رفته در فصل عين از باب طای مهملتين و اوتاد نزل اهل رمل بر چند معنی اطلاق كرده هي ايد انكه  
ميگویند كه خانه اول و چهارم و هفتم و دهم هريك و تد است و دوم و پنجم و هشتم و يازدهم هريك مسائل  
و تد است و سوم و ششم و نهم و دو از دهم هر يك زائل و تد است و ساقط عن الوند نيز گویند بجهت اينكه  
هر يكي از اين خانهها نظر بطالع ندارد و ميژدهم و چهاردهم و يازدهم و شانزدهم هر يكه و تد الوند است

7410



عبد الحی و در شمال عبد المرید و در جنوب عبد القادر که محافظت جمله عالم و معموری دنیا از سركت ایشانست كذا في كشف اللغات و مثله في مجمع السالك حيث قال ذكر في اصطلاح الصوفية ان الوداد هم الرجال الاربعة الذين على منازلهم الجهات الاربع من العالم اى المشرق والمغرب والجنوب والشمال بهم يحفظ الله تلك الجهات لكونهم محال نظره تعالى و در مرآة الاسرار گوید انكه در مشرق امت نام ابو عبد الرحمن مى باشد و انكه در مغرب است نام ابو عبد الودود مى باشد و انكه در جنوب است نام ابو عبد الرحيم و انكه در شمال است نام ابو عبد القدرس اگر يكى از ایشان فوت گردد يكى از نائبان بجایش اید چهار ركن عالم معمور بوجود این چهار اوتاد است چنانچه كوها سبب سكون زمین •

اوتاد زمام نزد اهل جفر عبارت است از حرف اول و چهارم و هفتم و دهم و اگر حروف زمام زیاده از دو اژه باشد دو حرف در میان بگذارد و حرف سوم بگیرند و همچنین تا آخر حروف زمام كذا في انواع البسط •

الوجد بفتح الواو و الجیم لغة الحزن كما في الصراح و في اصطلاح الصوفية مصادفة الباطن من الله تعالى و اردا يورث فيه حزنا او سرورا او يغيره عن هيئته و يغيبه عن اوعامه بشهود الحق قال الجنيد رحمه الله الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة الذات بالسرور و مال ابن عطاء الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة علامة الذات بالحزن و كأنهما اى الجنيد و ابن عطاء لما كان الوجد سببا لانقطاع الاوصاف البشرية نزلا ذلك الانقطاع منزلة الوجد و كان الجنيد نظر الى ان الحزن يستلزم بعض بقاء الاوصاف لانه انمصار بقية الوجود لذلك قيد انقطاع الاوصاف بكون الذات موسومة بالسرور و كان ابن عطاء نظر الى ان السرور فيه حظ النفس و هو دليل و صفيا مقيد الانقطاع بكون الذات موسومة بالحزن و الوجد لا يكون الا لاهل البدايات لانه يرد عقيب العقد فمن لا مقد له فلا رجد له و الواجد صاحب القلوب يجد تارة بغيبة صفات النفس ويفقد اخرى بوجودها و الوجدان اخص من الوجد لانه مصادفة الحق سبحانه و اما الوجود فهو اخص من الوجدان لدوامه بدوام الشهود و استهلاك الواجد في الوجود و غيبته عن وجوده بالكلية فالوجد صفة قائمة بالواجد و الوجود صفة قائمة بالموجود يدوم ببغائه كما قال ذو النون الوجود بالمرجود قائم و الوجدان بالواجد قائم مع قيام الوجد بالواجد لا يراه الواجد قائما الا بالوجود و الا لم يكن واجدا حيث فقد وجود الحق تعالى بوجوده و لهذا قال الشيخ الشبلي رحمه الله اذا ظننت اني فقدت فحيزك و جدت و اذا حسبت اني وجدت فقدت فقدت و قال ايضا الوجد اظهار الموجود اشارة الى المعنى المذكور و كذلك ما قال النووي الوجد فقد الوجود بالموجود و اعلم ان مثار الوجد تارة يكون سماع خطاب المحبوب و تارة يكون شهود جماله لمن لم يستقر حال سماعه و شهوده فاذا استقر صار رجة وجودا و وجوده شهودا و شهوده موبدا و سماعه معمردا و المزمع بمفاجاة حال الشهود و السماع و من اربب الشهود و اصحاب الوجد من يرقص في السماع لانه يجد

مفقودا فمحجل المسرور او يفقد موجودا فيضطرب المحزون بل لان فطرته تشتمل على اصول مختلفة و قوى متنوعة متنازعة ينجذب روحه الى علو و نفسه الى سفلى و يستتبع كل مذهما القلب الى جهته فيتردد بين الداعيين له يدعوه هذا الى جهة وهذا الى اخرى فهذا الرقص ليس بنقص كما قيل الرقص نقص و انما النقص لرقص يطربه الوجد بعد الفقد و يستريح بالوجد لا بالموجود فى الوجد و من شهد في وجدته الموجود غاب بوجود الموجود عن وجدته و صار وجدته وجودا كما قال الجنيد رحمه الله قد كان يطربني وجدني فافقدني من روية الوجد من فى الوجد موجود • • • شمر • الوجد يطرب من فى الوجد راحته • و الوجد عدد شهود الحق مفقود • و ليس النقص للرقص الذي لا يطربه الوجد بل تحركه بجاذب اجزائه كذا في شرح القصيدة الفارضية و هي خلاصة السلوك الوجد خشوع الروح عند مطالعة سر الحق و قيل الوجد اضطراب الغوان من خوف الفرق و قال اهل الحقيقة الوجد عجز لروح من احتمال غلبة الشوق عند وجود حلالة الذكر قال الاعرابي الوجد رفع الحجاب عن القلب ثم مشاهدة الحق و ملاحظة الغيب •

**الوجدان** بالكسر و سكون الجيم عند الصوفية هو مصادقة الحق تعالى كما عرفت قبيل هذا اى في لفظ الوجد و اما في اصطلاح غيرهم فالمشهور انه النفس وقواها الباطنة و قيل القوى الباطنة و الوجداني على القول المشهور هو ما يجده كل احد من نفسه عقليا صرنا كان كاحول نفسه او مدركا بواسطة قوة باطنية و على القول الغير المشهور هو ما يدرك بالقوى الباطنة هكذا يستفاد من الاطول في بحث التشبيه و على القول الاول يهمل ما وقع في شرح المواقف و حاشيته لمولانا عبد الحكيم في المرصد الرابع من الموقف الاول من ان الوجدانيات هي التى نجدها اما بنفوسنا كعلمنا بوجود ذواتنا و بافعال ذواتنا او بالآلها الباطنة كعلمنا بخوفنا و شهوتنا و غضبنا و لذتنا و هي وان كانت من اقسام العلوم الضرورية لكنها قليلة الذفع فى العلوم لانها لا تقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه اما اذا ثبت الاشتراك في اسبابها فهي حجة على الغير كعلمنا بوجود ذواتنا و لذا قد يستدل بالوجدان في بعض المطالب لكنه قليل و على القول الثاني يهمل ما وقع في المرصد الخامس من الموقف الاول من ان الوجدانيات ما يحكم به العقل بمجرد الحس الباطن و يعد منها تغليبا ما نجده بنفوسنا لا بالآلنا كشعورنا بذواتنا و بافعال ذواتنا انتهى ثم لوجدانيات تسمى بالقضايا الاعتبارية ايضا و الفرق بينهما وبين المشاهدات بمعنى المحسوسات عموم من وجه فان المحسوسات بالحواس الظاهرة مشاهدات فقط و ما نجده بنفوسنا وجدانيات فقط و تجتمعان فيما نعلمه بالحس الباطن و على هذا نقس النسبة بينهما وبين المشاهدات بمعنى اخر و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المحسوسات ايضا في فصل السين من باب الاحاء المهملتين •

**الوجدانة** هي عند المحدثين ان تجد احاديث بخط يعرف كاتبه فيقول عدد الوثائق به وجدت هذا الكتاب بخط فلان او قرأت بخط فلان او في كتاب فلان بخطه حدثنا فلان و يسرق باقى الاسناد و المتن و

لا يصح فيه اطلاق الخبرني بمجرد ذلك الا ان كان له منه اذن بالرواية عنه و اطلق قوم ذلك اي اخبرني ونحوه فغلطوا وان لم يتق به فيقول بلغني عن فلان او قرأت في كتاب اخبرني فلان انه بخط فلان ونحوهما وقد استمر عليه العمل قديما وحديثا وهو من باب المرسل وفيه شوب من الاتصال بقوله رجعت وفي الأصل انه مذقوع ليس فيه شوب الاتصال والصحيح انه يجوز العمل به مقتضى الوجداء بل قطع المحققين من الشافعية بوجوب العمل به عند الوثوق اذ لو وقف على الرواية لانسد باب العمل لتعذر شرط الرواية في زماننا خلافا للمالكية وغيرهم كذا في خلاصة الخلاصة وتفصيله في شرح النخبة و شرحه .

**الوجود** لغة بمعنى هستي واختلف في تعريفه فقليل لا يعرف فلهم من قال لانه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا ومنهم من قال لانه لا يتصور اصلا لبداهة ولا كسبا وقيل يعرف لانه كسبي التصور وفي تعريفه عبارات الاولى ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبية على ان المعروف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود اغيرة والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منه فمعنى الثابت العين الذي ثبت عينه ونفسه فيشتمل الجواهر والعرض والنادية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي موثر ومتاثر الى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك وهذان التعريفان مختصان بالموجود الخارجي والماتة انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك وهذا التعريف يشتمل الموجود الذهني ايضا وعلى هذا فقس تعريفات الوجود والعدم فالوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل والى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم ويخبر عنه والعدم ما لا يكون كذلك وكل هذه تعريفات الشيء بالاخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد بالوجود المعلى المصدري الانتزاعي والقائل بكسبيته او بامتداعه اراد به منشأ الانتزاع اي الوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود وحقيقة ما عينه متميزة بنفسها على تقدير تعدد الوجود الحقيقي على كلا التقديرين هو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته والوجود يطلق على هذين المعنيين قال الشيخ في الهيات الشفاء لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثل حقيقة انه مثلث و للبياض حقيقة انه بياض و ذاك هو الذي ربما مهيئه الوجود الخاص ولم يرد به معنى الوجود الانتزاعي فان لفظ الوجود يدل به على معان كثيرة ولا شك ان تصور الوجود الانتزاعي بالكه بديهي ضرورة ان كفه ليس الا ما يرتسم في الذهن عند انتزاعه عن الماهيات وفهمه من الالفاظ الدالة عليه ان لا يعني بكفه غيره وتصور الوجود الحقيقي بالكه غير ممكن او كسبي فانه ان كان جزئيا حقيقيا واجبا لذاته فتصوره متمنع و الا فكسبي ثم لا يخفى ان بعد تصور الشيء بالكه لا يمكن تعريفه بالرسم ان بعد تصور الكه لا يقصد تصوره الا بوجه اخر فلا يكون المعروف حينئذ في الحقيقة ذلك الشيء

و لا يكون التعريف تعريفا له بل يكون المعرف هو الشيء الموجود مع الوصف و التعريف تعريف له فعلى تقدير ان يكون تصور الوجود بالكثرة لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا فتامل انتهى \* ويؤيد اطلاق الوجود على المعنيين المذكورين ما في شرح اشراق الحكمة حيث قال الوجود يطلق بازاء الرباط كما يقال زيد يوجد كائنا فانه عبارة عن نسبة المحمول الى الماهية الخارجية الى الموضوع بالوجود اعني سيوجد مكان ما كان يعبر عنه هو و قد يقال على الحقيقة والذات كما يقال ذات الشيء وحقيقته ووجود الشيء وعينه ونفسه اى ذاته انتهى كلامه \* **التقسيم** \* اعلم ان الوجود ينقسم الى العيني اى الخارجى والى الذهني حقيقة و الى اللفظي والخطي مجازا اذ ليس فى اللفظ والخط من الانسان التشخص و لا الماهية كما فى الخارج والذهن بل الاسم فى اللفظي وصرته فى الخطي وكل من الموجود العيني والذهني يستعمل لمعنيين كما فى بعض حواشي شرح المطالع احدهما ان الموجود الخارجى ما يكون اتصافه بالوجود خارج الذهن و الموجود الذهني هو ما يكون اتصافه بالوجود فى الذهن واما قولهم تارة من ان النسبة من الامور الخارجية واخرى بانها ليست من الامور الخارجية فيمكن التطبيق بينهما بانه لا شك فى الفرق بين كون الخارج ظرفا لنفس الشيء وبين كونه ظرفا لوجوده فان قولنا زيد موجود فى الخارج جعل فيه الخارج ظرفا لنفس الوجود و هو لا يقتضي وجود المظروف و انما يقتضي وجود ما جعل ظرفا لوجوده فالموجود فى هذه الصورة زيد لا وجود زيد ففي قولنا زيد قائم فى الخارج جعل الخارج ظرفا لنفس ثبوت القيد لزوم كون القيام ثابتا فى الخارج بثبوت لغيره لا بثبوت له وبالجملة فالمعتبر فى كون الموجود خارجيا كون الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه و فى الذهني كون الذهن ظرفا لوجوده فتمت قيل ان النسبة من الامور الاعتبارية اريد ان الخارج ليس ظرفا لوجودها و متى قيل انها من الامور الخارجية اريد ان الخارج ظرف لنفسها و كذا الحال فى كون الشيء موجودا فى الواقع و نفس الامر و قال صاحب الاطول فى بحث صدق الخبر و نحن نقول الخارجى اسم للامر الموجود فى الخارج كالذهلي الذي هو اسم للامر الموجود فى الذهن و معنى كون الشيء موجودا فى الخارج والاعيان انه واحد ملها اذ فى عدادها نظرية الخارج للوجود مسامحة اذ الوجود ليس فى عداد الاعيان و معنى زيد موجود فى الخارج ان وجوده فى وجود الخارج و فى عداد وجوداته ما ليس الخارج الا ظرفا لنفس الشيء لكثرة اذا جعل ظرفا له حقيقة انتضى وجوده و اذا جعل ظرفا له مسامحة لم يقتض وجوده هكذا حقق الخارج والواقع و احفظه فانه خلاف المستفيض الشائع و تأييدهما ان الموجود الخارجى هو ما يكون متصفا بوجود اصيل و هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام سواء كان ظرف الاتصاف هو الذهن او خارجه و الموجود الذهني هو ما يكون متصفا بوجود ظلي و ذلك الاتصاف لا يكون الا فى الذهن يعنى ان الموجود الخارجى ما يتصف بوجود اصيل اى ذا اصل و عرق ليس ظلا و حكاية عن شئ به اى بذلك الوجود يصدر عن الموجود اثاره و يظهر عنها احكامه اى يترتب عليه اى على الموجود آثار و الاحكام سواء كان ذلك الترتب فى الذهن الا الخارج

الذهن فالكيفيات النفسانية التي يترتب عليها آثارها في الذهن كالعلم من قبيل الموجودات الخارجية و الموجود الذهني ما يتصف بوجود غير أصيل لا يترتب به عليه الأحكام و الآثار أن قيل ان أريد بالآثار و الأحكام في تعريف الموجود الخارجي الآثار و الأحكام الخارجية لزم الدور و ان أريد اعم من الخارجية و الذهنية دخل في تعريف الموجود الخارجي الموجود الذهني فانه ايضا مبدأ الآثار في الجملة فان المعقولات الثانية آثار للمعقولات الأولى اجيب بان المراد الآثار المطلوبة منه أي التي يطلب كل واحد تلك الآثار منه و الأحكام المعلومة و انصافه بها لكل احد كالأحراق و الاشتعال و الطبخ من النار فالوجود الذهني ما يكون متصفاً بوجود لا يترتب به عليه تلك الآثار و الأحكام سواء ترتب عليه آثار و أحكام اخر اولا و قبل لا حكم و لا اثر للوجود الذهني و المعقولات الثانية آثار للصور الشخصية القائمة بالذهن وهي من الموجودات الخارجية و قيل المراد الخارجية بمعنى ما يكون في خارج الذهن لا بمعنى ما يكون باعتبار الوجود الخارجي فلا دور ثم الأحكام و الآثار متقاربان و قد يقال في قوله مظهر و مصدر إشارة الى ان المراد بالأحكام ما لا يكون فاعلا له و بالآثار ما يكون فاعلا له و لو اكتفى باحدهما لكفى ايضا أعلم أن الاستعمال الأول هو الأصل اذ المتبادر من الخارج في مقابلة الذهن هو خارج الذهن و الاستعمال الثاني متفرع عليه لان اطلاق الخارج على الوجود الاصيل الذي ظرفه الذهن باعتبار التشبيه بالوجود الذي ظرفه خارج الذهن في الكون أصيل فان كل خارجي بهذا المعنى أصيل \* تنبيه \* الموجود الذهني بالمعنى الأول اعم مطلقاً من الذهني بالمعنى الثاني لانه يتناول نوعين الأول ما يترتب عليه آثار و الأحكام الخارجية كوجود الكيفيات النفسانية و هو احد قسمي الوجود الخارجي بالمعنى الثاني فان الصورة الحاملة من الشيء مثلا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة في الذهن موجود يحذر حذر الوجود الخارجي في ترتب الآثار فانها بهذا الاعتبار صورة ملحية تحصل بها الانكشاف و الثاني ما لا يترتب عليه تلك الآثار و الأحكام و هو الوجود الذهني بالمعنى الثاني فان الصورة الحاملة من الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة في الذهن بصورتها موجود لا يترتب عليه آثار و الأحكام و اعم من وجه من الخارجي بالمعنى الثاني لصدقهما على وجود الكيفيات النفسانية و صدق الذهني فقط على ما لا يترتب عليه الآثار و الأحكام و صدق الخارجي فقط على ما يترتب عليها الأحكام و الآثار في الخارج و الخارجي بالمعنى الأول اخص من الخارجي بالمعنى الثاني مطلقاً لعدم شموله وجود الكيفيات النفسانية و مباین للوجود الذهني بالمعنيين وكذا الخارجي بالمعنى الثاني بالنسبة الى الذهن بالمعنى الثاني أعلم أن للموجود في نفس الامر معنيان احدهما ان وجوده ليس متعلقاً بفرض خارجي واعتبار معتبر سواء كان فرضاً اختراعياً او انتزاعياً و ثانيهما ان وجوده ليس متعلقاً بفرض اختراعى سواء كان متعلقاً بفرض انتزاعى او لم يكن ثم ان نفس الامر بالمعنيين اعم مطلقاً من الخارج لئلا كل موجود من الخارج بالمعنى الأول موجود في نفس الامر بل ممكن كلي و من الذهن من وجه لا يمكن مناقشة التبريد



كزوجية الخمسة فتكون موجودة في الذهن لا في نفس الامر و مثله يسمى ذهنيا فرضيا و زوجية الاربعة موجودة فيهما و مثله يسمى ذهنيا حقيقيا و الحقائق الغير المتصورة موجودة في نفس الامر لا في الذهن و يحترض عليه بانه ان اريد من الذهن القوى الساملة خاصة مع ما ذكر لكن ما في القوى اما ان لا يكون من الموجود في الخارج فيلزم عدم انحصار الموجود في القسمين و اما ان يكون من الموجود في الخارج فيلزم عدم صحة ما ذكر من النسبة بل يكون نفس الامر اخص مطلقا من الخارج و ان اريد من الذهن القوى العالية خاصة او اعم منها فيلزم عدم كون نفس الامر اعم من الذهن من وجه بل هي اخص مطلقا منه و يمكن ان يجاب باختبار الشق الاول و يقال الموجود في الذهن هو ما يكون القوى الساملة ظرفا لوجوده و تعتبر تلك الظرفية سواء كان بتعملها او لا و الموجود في الخارج ما يكون خارج القوى الساملة ظرفا لوجوده و تعتبر تلك الظرفية و الموجود في نفس الامر و ان لم يكن خاليا من احدهما فهو ما يصح للعقل ان يحكم بتحقيقه مع قطع النظر عن الطرفين فالوجود الذهني الذي يكون بتعمله اى باختراع الذهن و فرضه كزوجية الخمسة ليس بموجود في نفس الامر لعدم صحة حكم العقل بتحقيقه مع قطع النظر عن ظرفه و الموجود في القوى الساملة ايضا لا يكون خاليا من احدهما و هو ما يكون حاضرا عندها و الحاضر عندها اذا اعتبر كون القوى الساملة ظرفا لوجوده فموجود ذهني فما لا يكون بتعمل الذهن يصدق عليه ان القوى الساملة ظرفه و يعتبره فهو موجود خارجي و اذا لم يعتبر الطرفين فموجود في نفس الامر و ان لم يكن خارجا عن الموجود الذهني او الخارجي و الموجود الذهني الذي يكون بتعمله اذا قطع النظر عن ظرفه فليس بموجود عند القوى العالية و لا في نفس الامر اذ ليس له تحقق و لا يصح للعقل الحكم بتحقيقه مع قطع النظر عن ظرفه و على هذا فلا يرد شيى و يمكن ان يجاب باختبار الشق الرابع و هو ان يراد بالذهن القوى العالية و الساملة جميعا فالوجود الذهني ما يكون موجودا فيهما معا و لا ريب ان ما لا يكون موجودا فيهما فليس بموجود اصلا و انه لا يمكن ان يوجد شى في القوى الساملة الا و يوجد في القوى العالية و ما ليس بموجودا في القوى الساملة فقط فموجود خارجي فلا يرد عدم الانحصار و مع كون الموجود في نفس الامر اعم من الموجود في الذهن من وجه اذ قد يجتمعان كما في الصوائد الحاصلة في القوى الساملة و ان كانت حاصلة في القوى العالية و يصدق الموجود في نفس الامر فقط في الصوائد الغير الحاصلة في القوى الساملة و ان كانت حاصلة في القوى العالية و يصدق الموجود الذهني فقط في الكواذب الحاصلة في القوى الساملة و العالية هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة اعلم ان وجود الشى للشى على معنيين الاول وجود الشى لغيره بان يكون محمولا عليه و مستقلا بالمفهومية كوجود الاعراض و الثاني وجوده لغيره بان يكون رابطا بين الموضوع و المحمول و غير محتفل بالمفهومية و يسمى وجودا رابطيا • فائدة • المتكلمون انكروا الوجود الذهني لانه لو انتضى تصور الشى لخصوه ذهني لزم كون الذهن حارا و باردا و مستقيما و معوجا و ايضا حصول الجبل و السماء مع

عظمهما في ذهنا مما لا يعقل و أثبتته الحكماء و اجابوا عن الوجهين بان الحاصل في الذهن صورة و ماهية موجودة بوحود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل و الحار ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها و ماهيتها و كذا الحال في البارد و المستقيم و المعوج و بان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل و السماء و غيرهما و اما مفهوماتها الكلية و ماهيتها فلا و بالجملة فالصورة الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين و ان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي و ما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي فلم قلتم ان الذهني كذلك و التفصيل ان ههنا ثلثة اعتبارات الاول اعتبار الشيء من حيث هو الذاتي اعتباره من حيث انه مقترن باللوازم الخارجية والثالث اعتباره من حيث انه مقترن باللوازم الذهنية فالشيء من حيث هو معلوم بالذات لحصول صورته في الذهن و موجود في الخارج و الذهن معا لحصوله في الخارج بنفسه و في الذهن بصورته و الشيء من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض لتحقيق العلم عند انتفائه و موجود في الخارج فقط لترتب الآثار الخارجية عليه دون الذهنية و الشيء المقترن بالعوارض الذهنية علم لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول و موجود خارجي لترتب الآثار الخارجية عليه و اتصاف الذهن اتصافا انضماميا و حصوله في الذهن بنفسه لا بصورته فالعلم و المعلوم في الحسوي متحدان ذاتا و متغايران اعتبارا كما انهما في العلم الحسوري متحدان ذاتا و اعتبارا كذا في شرح المواقف \* فائدة \* الوجود مشترك في الموجودات باسرها اشتراكا معنويا و اليه ذهب الحكماء و المعترضة غير اني الحسن و اتباعه و ذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطى عند غيرهم و العائلون بانه نفس الحقيقة في الكل ذهبوا الى انه مشترك لفظا ميبها و نقل عن الكبشي و اتباعه انه مشترك لفظا بين الواجب و الممكن و مشترك معنى بين الممكنات كلها و التفصيل في شرح المواقف \* فائدة \* ذهب الاشعري الى ان الوجود نفس الحقيقة في الواجب و الممكن و الحكماء الى انه نفس الماهية في الواجب زائد في الممكن و قيل انه زائد على الماهية في الكل قال مازا زاهد في حاشية شرح المواقف ليس المراد بعينية الوجود و زيادته حملة على الموجود حملا اوليا و انتفاء هذا الحمل كما هو المشهور ضرورة لانه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود عين الحقيقة الواجبة او الممكنة بل المراد منه حملة عليه حملا بالذات و حملا بالعرض و الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي و الحمل بالعرض ان يكون مصداقه خارجا عنها كما مر في موضعه فمصداق حمل الوجود على تقدير الميفية ذات الموضوع من حيث هي و على تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلي كحيثية استناده الى الجاعل و يقرب من ذلك ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مصدر الانوار ثم قال و تحقيق مذهب الحكماء ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري لان هذا المعنى متحقق باعقوار العقل و

انتزاع الذهن و حقيقته متحققة مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المعنبر كما يشهد به الضرورة العقلية  
فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته و تلك الحقيقة على ما يحكم به النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم  
و مصداق لحمله و مطابق لصدقه و هي في الممكن زائدة لانه موجود بغيره فمصادق حمل الوجود عليه  
امر زائد و في الواجب عين لانه موجود بذاته فمصادق حمل الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر  
اخر فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته ذاتية محضة لا ماهية له فان الماهية هي الحقيقة المعرأة  
عن الاوصاف في اعتبار العقل و هو سبحانه منزّه عن ان يلحقه التعرّية و ان يحيطه الاعتبار و بالحملة فبعد  
تدقيق النظر يظهر ان ليس في الخارج مثلا الا ذات الشيء من حيث يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه و  
العقل بضرب من التكليل ينتزع عنه الوجود و يصفه به و يحمل عليه فهنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه وهو  
ذات الشيء و ماهيته و الثاني الحيثية التي هي منشأ الانتزاع و هي تعلق الشيء بالوجود الحقيقي  
الذي هو موجود بنفسه و واجب لذاته و ارتباطه به والثالث المنتزع و هو الوجود بالمعنى المصدري  
و هو امر اعتباري و ليس افرادة الا حصصا و لا يصدق مواطاة الا عليها و من جوز ان يكون له فرد غير  
الحصة فقد اخطأ كيف و المعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم منه عند انتزاعه و ذلك  
المفهوم لا يحتمل على ما يغايره الا اشتقاقا و هذه الامور الثلاثة كلها متحققة في الممكن و اثنان منها في  
الواجب فان ذاته تعالى منشأ الانتزاع و مصداق الحمل و يحول حول ذلك ما قيل ان في الممكن الوجود  
المطلق و - هتته و الوجود الخاص زائد و في الواجب الاول و الثاني زائدان دون الثالث لانتفائه هناك  
اذ عين الذات ينوب منابه في كونه مصداق الحمل و ما قيل ان محمل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر  
الآثار و الوجود الحقيقي الذي به الموجودية انتهى • و الوجود عند الصوفية قد مر بيانه في لفظ الوجد •  
**الوجودي** بقاء النسبة يطلق على معان منها ما لا يكون الساب جزء المفهومه و يقابله العدمي و بهذا  
المعنى وقع العدمي في تعريف المعدولة على ما سبق في فصل اللام من باب العين المهملة ومنها ما من شأنه  
الوجود الخارجي و يقابله العدمي ايضا ومنها الموجود الخارجي و يقابله العدمي ايضا فللعدمي ايضا  
ثلثة معان و الوجودي في تلك المعاني الثلاثة يرادف الثبوتي و المعنى الاول للوجودي اعم من الثاني  
و الثاني من الثالث و المعنى الاول للعدمي اخص من الثاني و الثاني من الثالث و اطلاق الوجودي  
على هذه المعاني هو المشهور ومنها الوجود ومنها ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له و يقابله العدمي في  
هذين المعنيين ايضا قال مولانا عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث انتعين الوجودي و العدمي  
كما يطلق على ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له و ما لا يكون كذا كذا هما يطلقان على ما لا يدخل  
في مفهومه السلب و ما يدخل فيه و على الوجود و العدم و على المرجود و المعدوم فهذه اربعة معان  
ذكرها صاحب المقامد انتهى كلامه • ثم توضيح هذا المعنى الاخير ان الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل

يقوم بغيره و يكون قيامه به لوجوده له في الخارج كالسواد القائم بالجسم فان ثبوته له انها هو بوجوده له في الخارج فالجار والمجرور اعني له ظرف مستقر والمعنى بوجوده في نفسه حال كونه حاصله وهذا بناء على ما اختار السيد السند من ان وجود العرض في نفسه مغاير لوجوده في الموضوع فثبت شيىء لشيىء حينئذ هو وجوده له واما على ما اختاره المحقق التفتازاني من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع فظرف لغو ثبت شيىء لشيىء على هذا اعم من وجوده له فان الامور العدمية ثابتة لموصوفها وليس لها وجود فيها والفرق بين الوجودي بهذا المعنى وبين الامور الاعتبارية بان اتصاف الموصوف به في الخارج بخلاف الامور الاعتبارية فان الاتصاف بها في العقل ثم الوجودي بهذا المعنى اعم من الموحود من وجه ليجوز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا كالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد واما صدق الموجود اى تحققه بدين الوجودي نفى الموجودات القائمة بذواتها و اذا كان اعم منه في التحقق لم يكن الوجودي مستلزما للوجود من حيث الحمل و يقابله العدمي و يعرب من هذا ما قيل ان الوجودي عرض من شانه الوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد والمراد بالعرض المعنى اللغوي فانه بالمعنى الاصطلاحي قسم الموجود ووجه القرب انهما متلازمان في الصدق متغايران في المفهوم هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم •

**الوجودية اللادائمة هي عند المنطقيين مطلقة عامة مع قيد اللادوام بحسب الذات وهي مركبة من المطلقتين نحو كل انسان متنفس بالاطلاق العام لا بالدوام والوجودية الا ضرورية مطلقة عامة مع قيد الا ضرورية بحسب الذات نحو كل انسان متنفس بالاطلاق العام لا بالضرورة وهي مركبة من مطلقة عامة و ممكنة عامة و تحقيق ذلك يطلب من كذب المنطق •**

**الاحد يكي و نام خدايتعالى و اصله وحد بفتح الواو والهاء في الاتقان الاحد اسم اكمل من الواحد فاذا قلت لا يقوم لفلان واحد جاء في المعنى ان يقوم له اثنان فاكثر بخلاف لا يقوم له احد و ايضا هو مخصوص بالآدميين بخلاف الواحد فانه عام و ايضا يستوي فيه المذكور المونث بخلاف الواحد و ايضا هو ممنوع الدخول في الضرب والقسمة والعدد وفي شيىء من اصحاب بخلاف الواحد و ايضا له جمع يقال احدون و احاد و لا يقال واحدون و اختار ابو عبيد انهما بمعنى واحد فلا يختص احدهما بمكان الاخر وان غلب استعمال احد في النفي انتهى واحد در اصطلاح سالكان اسم ذات است باعتبار انتفاى تعدد صفات واما ونصب و تعيينات • شمر • اثنجا صفت و تعدد اسمانيست • ارى نصب و تعيينات اثنجا نيست • ذات را بى اعتبار صفات احد گویند و باعتبار جمع صفات واحد گویند كذا في كشف اللغات •**

الآحاد جمع احد و هي عند المحاسبين هو الواحد الى التسمية قالوا الواحد الى التسمية احاد و هو من احد قسمي العدد المفرد و عند اهل الشرع هو كل خبر لم يبلغ درجة المتواتر و يسمى خبر الواحد ايضا و قد سبق في فصل الرأء المهمة من باب الخاء المعجمة و الآحاد من القراءة هو ما صح سنده و خلف الرسم او العربية اولم يشتهر عند القراء كما في الاقتان •

الاحدية بباء النسبة عند الحكماء عبارة عن عدم قسمة الواجب لذاته الى الاجزاء و يجئ في لفظ الواحدية ايضا و عند الصوفية هي المرتبة التي هي منبع لفيضان الاعيان و استمداداتها في الحضرة العامة اولاً و وجودها و كمالاتها في الحضرة العينية بحسب عوالمها و اطوارها الروحانية و الجسمانية ثانياً و هي اقدم مراتب الالهية و ان كانت كلها في الوجود سواء لكن العقل يحكم بتقديم بعضها على بعض كالحيوة على العلم و العلم على الارادة و على هذا القياس كذا في شرح الفصوص و في الانسان الكامل الاحدية عبارة عن مجلى ذاتي ليس للاسماء و لا للمصفات و لا اشئع من مؤثراتها مبدء ظهور فهي اسم لصراة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية و الخلقية و ليس لتجلي الاحدية في الاكوان مظهرات من ذلك اذا استغرقت في ذاتك و نسيت اعتباراتك و اخذت بك فيك عن خواطرك لكنت انت في انت من غبارن نفسك اليك شيئاً مما تستحقه من الاوصاف الحقية او هولاك من الذعوت الخلقية فهذه الحالة من الانسان اتم مظهراً للاحدية في الاكوان و الاحدية اول ظهور ذاتي و امتنع الاتصاف بها للمخلوق لانها صراة الذات المجردة عن الحقية و الحاجة و العبد قد حكم عليه بالمخلوقية فلا سبيل الى ذلك و ان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل و في التحفة المرملة للوجود الحق سبحانه مراتب الاولى مرتبة الالاهين و الاطلاق و الذات البحت لا بمعنى ان قيد الاطلاق و مفهوم حلب التعيين ثابتان في تلك المرتبة بل بمعنى ان ذلك الوجود في تلك المرتبة منزوع عن اضافة جميع القيود و الذعوت اليه حتى عن قيد الاطلاق ايضا و يسمى بالمرتبة الاحدية و هي كنه الحق سبحانه و ليس فوقها مرتبة اخرى بل كل المراتب تحتها الثانية مرتبة التعيين الاول و تسمى بالوحدة و الحقيقة المحمدية و هي عبارة عن عامه تعالى لذاته و صفاته و لجميع الموجودات على وجه الاجال من غير امتياز بعضها عن بعض الثالثة مرتبة التعيين الثاني و تسمى بالواحدية و الحقيقة الانسانية و هي عبارة عن علمه تعالى لذاته و صفاته و لجميع الموجودات على التفصيل و امتياز بعضها عن بعض فهذه ثلث مراتب كلها قديمة و التقديم و التأخير عقلي لازماني الرابعة مرتبة ارواح وهي عبارة عن الاشياء الكونية المجردة البسيطة التي ظهرت على ذراتها و على امثالها كالعقول العالية و الارواح البشرية الخامسة مرتبة عالم الامثال و هي الاشياء الكونية المركبة المطيعة الغير القابلة للتجزئ و التبعض و لا الخرق و التدمير السادسة مرتبة عالم الاجسام و هي الاشياء الكونية المركبة الكثيفة القابلة للتجزئ و التبعض السابعة المرتبة الجامعة لجميع المراتب المذكورة الجسمانية و الذورانية و الوحدة و الواحدية و هي الانسان فهذه



جميع مراتب الاولى منها هي مرتبة الالاهية والباقية منها هي مراتب الالاهية والآخر منها هي  
الانسان اذا مرج وظهر فيه جميع المراتب المذكورة مع انبساطها يقال له الانسان الكامل والمرتج والانبساط  
على الوجه الاكمل كان في نبينا صلى الله عليه واله وسلم ولهذا كان خاتم الانبياء آلهم انه لا يجوز اطلاق  
اسماء مرتبة الالهية وهي الاحدية والواحدية والوحدة على مراتب الكون والخلق وهي المراتب  
الباقية وكذا العكس ولو في الحقيقة كلها واحدة لحفظ المراتب الشرعية وهذا هو الفرق بين الصديق  
والزنديق انتهى كلامه \* شعر \* هر مرتبه از وجود شاني دارد \* كرهفظ مراتب نكزي زنديقي \* ودر  
كشف اللغات اين شش مراتب اخيره را مراتب كلييه ومظاهركلييه ناميده و گفته مرتبة وحدت مرتبة صفات  
است و حقيقت محمدية ومرتبة واحديت مرتبه اسما و ادم عليه السلام كه انرا مقام قاب قوسين نيز گويند \*  
**الوحدة** بالفتح هي ضد الكثرة وهما من المعاني الواضحة كما في تهذيب الكلام و اطلاقها الصوفية  
على مرتبة التعيين الاول كما عرفت قبيل هذا ودر لطائف اللغات ميگويد كه وحدت نزد صوفيه عبارات  
است از اول كه حقيقت محمدية صلى الله عليه واله وسلم و مرتبة قابليات صرف و ان را برزخ كبري  
نيز گویند و واحديت و احديت طرفين اوست احديت بانتفاي نسب و اعتبارات و واحديت باعتبار  
ثبوت نسب و اعتبارات و اضافات قال صاحب المواقف صاحب الطوابع ما حاصله انهم عرفوا الوحدة بكون  
الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية سواء لم ينقسم اصلا كالواجب و النقطة وتسمى وحدة  
حقيقية او انقسم الى امور مخالفة في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه وتسمى وحدة اضافية و عرفوا  
الكثرة بكون الشيء ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كغرد او فردين من نوع و لا يخفى ان الكثرة  
المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كالنسان و فرس و حمار داخل في حد الوحدة و خارجة عن حد الكثرة  
والاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم و الكثرة كونه بحيث ينقسم و انما قلنا فالاولى لانه يجوز  
ان يكون ذلك تعريفا بالخاص او بالخاص و هو الوحدة و الكثرة باعتبار الافراد و اعلم ان ما ذكر تعريفات  
لفظية لا حقيقية لان تصور الوحدة و الكثرة بداهي كما عرفت و لا يدور لانا اذا قلنا الوحدة كون الشيء بحيث  
لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة كون الشيء بحيث لا يتكثر ضرورة فقد اخذنا  
الكثرة في تعريف الوحدة و الكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها و  
ماهيتها ولذا اي تعريف يعرف به الكثرة يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة المجتمع فيه الوحدات و الكثرة  
ما يعد بالواحد و غير ذاك و ظن البعض ان الوحدة نفس الوجود فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود  
الشخصي الثالث لكل موجود معين و الحق ان الوحدة و الكثرة مغايرتان للوجود ان الوجود يجمع الوحدة  
و الكثرة نعم الوحدة تساق الوجود و تساويه فكلامه وحدة فهو موجود في الجملة و كل موجود له وحدة ما  
حتى الكثير فان العشرة مثلا واحدة من العشرات و ايضا ليصتا نفس الماهية لان الماهية من جهة

هي قابلة لهما فهما زئدتان عليها \* فائدة \* اختلف في وجوبهما فانبتة الحكماء و انكروا المتكلمون اعلم ان مقابلة الوحدة و الكثرة ليست ذاتية لانهما لا يعرضان لمعرض واحد بالشخص واتحاد الموضوع معتبر في التقابل بل بينهما مقابلة بالعرض و ذاك لاضافة عرضت لهما و هي المكيالية و المكيالية فان الوحدة مكيال للعدد و عاد له و العدد مكيال بالوحدة و معدود بها و الشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا او بالعكس و لذا لم يجزكون الشيء واحدا و كثيرا معا من جهة واحدة \* التقسيم \* الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون بصورة مانعا من وقوع الشركة فيه وهو الواحد بالشخص و وحدته هي الوحدة الشخصية او ينقسم الى جزئيات و هو الواحد لا بالشخص و انه كثير له جهة وحدة فهو واحد من وجه ابي من حيث هو هو اى من حيث المفهوم و كثير من جهة الانطباق على الامراد و وحدته هي الوحدة لا بالشخص و اعلم ان المفهوم من هذا هو ان الانقسام الى الجزئيات وحدة لا بالشخص و لا يخفى انه معنى الكثرة بالشخص لا معنى الوحدة بالشخص و الحق ان الوحدة لا بالشخص وحدة مبهمة ثابتة للماهية من حيث هي و الكثرة بالشخص كثرة متعدية ثابتة لها من حيث الكلية و الوحدة بالشخص وحدة متعدية ثابتة لها من حيث انشخص بالوحدة لا بالشخص هي عدم الانقسام في مرتبة الماهية من حيث هي و الكثرة بالشخص هي الانقسام في مرتبة الكلية و الوحدة بالشخص هي عدم الانقسام في مرتبة الشخص ثم الواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا اى لا بحسب الاجزاء المقدارية و لا بحسب غيرها محمولة كانت او غيرها فهو الواحد الحقيقية و هو ثلثة اقسام لانه ان لم يكن له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام حقيقة فالوحدة الشخصية اى المشخصة فان الوحدة مطلقا ليس لها مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة مطلقا هي وحدة بالشخص و انما قلنا حقيقة ان لو لم يقيّد عدم الانقسام بها بالتغاير بين العارض والمعرض ولو بالاعتبار ضروري و ان كان له مفهوم سوى ذلك اى عدم الانقسام فيكون عارضا لماهية فهو النقطة المشخصة ان كان ذا وضع اى قابل للاشارة الحسية هذا عند نفاة الجزء و ان اريد اعم من الجوهرية و العرضية يصح على راي مثبتيه ايضا و المفارق المشخص ان لم يكن ذا وضع سواء كان المفارق واجبا او ممكنا اما عدم قبول اقسام الثلثة للقسمة الى الاجزاء الخارجية فظاهر و اما عدمه الى الاجزاء الذهنية فلان الوحدة و النقطة غير داخليتين في مقولة من المقولات التسعة فلا يكون لها جذس و لا فصل و كذا لم يثبت جدسية الجوهر فلا يكون للمفارق جذس و ان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة و هو الواحد بالاتصال فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على راي من يثبت المغاير و ان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على راي نفاة الجزء و اما حسا على راي مثبتيه بل نقول ليس ما يكون قبوله لا لذاته مختصا بالجسم البسيط بل اعم منه فانه هو

ما يحل فيه المقدار كالمصورة الجسمية والهيولى او ما يحل في المقدار او في محل المقدار سوانيا عليه من اثبت هذه الامور اما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق و هو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة في الحقيقة فاجممع المركب من زائد ومزود واحد بالمشخص وخارج عن هذا القسم ان كان الاجتماع والاتصال الحسي شرطا فيه وكذا العشرة المركبة من الوحدات والافداخل فيه والواحد بالاتصال بعد التسمية التفاضلية واحد بالذوق والاجزاء لما كانت متفقة في الحقيقة كان كلاهما بعد التسمية فردا له وواحد بالموضوع ايضا فاذ من يقول بالماهية فان تلك الاجزاء الخاصة بالتسمية من شأنها ان يتصل بعضها ببعض ويحل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال واما عند مثبتتي الجزء فالواحد بالاتصال بعد التسمية واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة ثم انه قد يقل الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كأخطيين المحيطين بزاوية وقد يقل لمقدارين يتلاقى طرفاهما بحيث يانم من حركة احدهما حركة الآخر وهو على انواع واولها بالاتصال ما كان الالتصاق فيه طبيعيا اي خلقيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية اعلم ان ما ينقسم الى اجزاء غير مقدارية اما محمولة او غير محمولة كالجسم المركب من الهيدروجين والصورة ليس له اسم معين في الاصطلاح وايضا الواحد بالمشخص ان حصل له جميع ما يمكن له من الاجزاء فهو الواحد التام كالدائرة والمرة وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام كأخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والتام اما طبيعي اي خلقي كزبد واما وضعي اي متعلق بالوضع والاصطلاح كدهرم واما صناعي اي متعلق بالصناعة كالبيت واما الواحد لا بالمشخص فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اي غير خارجة عنها فيشتمل تمام الماهية وحينئذ فاما تمام ماهياتها هو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي وافراده واحدة بالنوع او جزئها فان كان ذلك الجزء تمام المشترك فهو الواحد بالجنس قريبا كان او بعيدا والا فالواحد بالفصل واما عارضة اي يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اي محمولا عليها خارجا عن ماهياتها هو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الكتاب واضاحك واحد في الانسان عارض لهما اي محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع لكونه موضوعا بهما او واحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة باطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد في البيض فان البيض محمول عليهما طبعيا وخارج عليهما اولا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عارضا لهما وذلك بان لا يكون محمولا

أهلها أصلاً وهو الواحد بالنسبة كما يقال نسبة النفس إلى البدن نسبة الملك إلى المدينة فان للنفس تعلقاً خاصاً بالبدن بحسبه يتمكن من تدبيره دون غيره من الأبدان وكذا للملك تعلق خاص بالمدينة بحسبه يتمكن من تدبيرها دون غيرها من المدن فهذان التعلقان سببان متحدان في التدبير الذي ليس مقوماً ولا عارضا لشيء منهما بل عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما \* فأئدة \* قول الواحد على هذه الأقسام انما هو بالشك فيكون الوحدات مختلفة بالحقيقة فلا يجب حينئذ اشتراكها أي اشتراك الوحدات في الحكم فمدتها ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية والاجتماعية ومدتها ما هو اعتباري محض ومدتها ما هو زائد على ماهية الوحدة كوحدة الإنسانية مثلا ومدتها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة ومدتها ما هو جزء وزيادة التوضيح في شرح الموقف وحواشيه \*

**الواحدية** ببناء النسبة هي عند الحكماء عبارة عن عدم قسمة الواجب لذاته إلى الجزئيات قال مرزا زاهد في حاشية شرح الموقف في اثبات الوجود الحكماء عبروا عن عدم قسمة الواجب لذاته إلى الأجزاء بالاحدية كما عبروا عن عدم قسمته إلى الجزئيات بالواحدية وربما عبروا عنه بأنه ليس له سبب منه كما عبروا عن عدم احتياجه إلى الفاعل والغاية والمحل والمادة بان ليس له سبب وسبب له وسبب فيه وسبب عنه انتهى كلامه \* وعند الصوفية عبارة عن مجلى ظهرت الذات مبداه صفة والصفة ذاتا فبهذا الاعتبار ظهر كل من الأوصاف عين الأخرى فالمنتقم فيها عين الله والله عين المنتقم والمذموم المنتقم عين الله والله المذموم وكذا إذا ظهرت الواحدية في النعمة نفسها والنعمة عينها كادت النعمة التي هي الرحمة عين النعمة والنقمة التي هي العذاب عين النعمة كل هذا باعتبار ظهور الذات في الصفات وفي آثارها فكل شيء مما ظهر فيه الذات بحكم الواحدية هو عين الآخر ولكن باعتبار النجالي الواحدية لا باعتبار اعطاء كل ذي حق حقه وذلك هو التجلي الإلهي \* أعلم أن الفرق بين الاحدية والواحدية والالوهية ان الاحدية لا يظهر فيها شيء من الاسماء والصفات والواحدية يظهر فيها الاسماء والصفات مع موثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم اقتنائها فكل منها فيه عين الآخر والالوهية تظهر فيها الاسماء والصفات بحكم ما يستحقه كل واحد من الجميع ويظهر فيها أن المنتقم ضد المنتقم والمذموم ضد المذموم وكذلك باقى الاسماء والصفات حتى الاحدية فانها تظهر في الالوهية بما يقتضيه حكم الاحدية والواحدية بما يقتضيه حكم الواحدية فيشتمل الالوهية بمجلاها احكام جميع المجالي فهي مجلى اعطى كل ذي حق حقه والاحدية مجلى كان الله ولم يكن معه شيء والواحدية مجلى قوله وهو الآن على ما عليه كان قال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلذا كانت الاحدية اعلى من الواحدية لانها ذات محض وكانت الالوهية اعلى من الاحدية لانها اعطت الاحدية حقها اذ حكم الالوهية اعطاء كل ذي حق حقه فكانت اعلى الاسماء واجمها واعزها وفضاها على الاحدية كفضل الكل على الجزء وأفضل الاحدية على باقى المجالي الذاتية كفضل العمل على الفرغ وفضل الواحدية على باقى المجالي

كفضل الجمع على الفرق كذا في الانسان الكامل •

**الاتحاد** هو في عرف علماء الظاهر يطلق على خمسة معان على ثلاثة منها على سبيل الاستمارة و على اثنين على سبيل الحقيقة فنقول المفهوم الحقيقي للاتحاد هو ان يصير شيء بعينه شيئا اخر و معنى قولنا بعينه انه صار من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء شيئا اخر و لما كان هذا مقهورا حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق و انما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئا كزبد و عمرو مثلا فيتحدان بان يقال زبد عمرو او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئا و بعده شيء واحد كان حاصله قبله و ثانيهما ان يكون هناك شيء واحد كزبد فيصير بعينه شخصا اخر غيره ويكون قبل الاتحاد امر واحد و بعده امر اخر لم يكن حاصله قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة و لذا قالوا الاثنان لا يتحدان و اما المفهوم المجازي له فهو اما صيرورة شيء ما شيئا اخر بطريق الاستحالة اعنى التغير و الانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء و الامود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه و انضم الى تلك الهولوى الصورة النوعية للهواء فحصل حقيقة اخرى هى حقيقة الهواء و فى الثانى زال صفة السواد عن الموصوف بها و اتصف بصفة اخرى هى البياض و اما صيرورة شيء شيئا اخر بطريق التركيب و هو ان ينضم شيء الى ثان فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا و الخشب حريرا و الاتحاد بهذين المعنيين لاشك في جوازه بل في وقوعه ايضا و اما ظهور شخص في صورة شخص اخر كظهور الملك في صورة البشور و ربما يعبر عنه بالخلع و اللبس فلا خفاء في جوازه ايضا عند المتكلمين هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته لمولانا مرزا زاهد في بحث الوحدة • و في عرف السالكين عبارة عن شهود وجود واحد مطلق من حيث ان جميع الاشياء موجودة بوحود ذلك الواحد معدومة في انفسها لا من حيث ان لما سوى الله تعالى وجودا خاصا به يصير متحدا بالحق تعالى عن ذلك علوا كبيرا • شعر • حاش لله كه اينچنين گرند • يا باين اتحاد ان گرند • كذا في كشف الغات •

**التوحيد** هو لغة جعل شيء واحدا و في عبارة العلماء اعتقاد وحدانيته تعالى و عند الصوفية معرفة وحدانيته الثابتة له في الزل و ابد و ذلك بان لا يحضر في شهوده غير الواحد جل جلاله كذا في مجمع السلوك قال في شرح القصيدة الفارضية كل المقامات و الاحوال بالنسبة الى التوحيد كالطرق و الاسباب الموصلة اليه و هو المقصد الاقصى و المطلب الاعلى و ليس و راء للعباد قربة و حقيقته جلست عن ان يحيط بها فهم او يحوم حولها و هم و تكلم كل طائفة فيه بعضهم بلسان العلم و العبارة و البعض بلسان الذوق و الإشارة و ما قدره حق قدره و ما زاد بيانهم غير ستره انتهى • و يؤيده ما قال الامام الرازي في التفسير الكبير من ان ههنا حالة عجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعد ان يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك



الوحدة فقد وصل الوحدة و هل يمكن التعبير عن ذلك فالحق انه لا يمكن لانك متى عبرت عنه فقد اخبرت عنه بامر اخر والمخبر عنه غير المخبر به فليس هناك توحيد ولو اخبرت عنه فهذا ذات مع الصلب الخاص فلا يكون توحيد هناك فاما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير ان يخبر عنه لا بالذقي ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادي عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد انتهى ثم قال شارح القصيدة الفارضية لكن ارباب الذوق لما كانت اشارتهم عن وجدان و بيانهم عن عيان الاحتم اشاراتهم لاسرار المحبين لوائح الكشف المبين كما قيل التوحيد اسقاط الاضافات الى التضييق شيئا من الاشياء الى غير الحق سبحانه وقيل تنزيه الله عن الحدث وقيل اسقاط الحدث واثبات القدم وحاصل الاشارات ان التوحيد امراد القدم عن الحدث و للتوحيد مراتب علم وعين وحق كما لا يقين علمه ما ظهر بالبرهان وعينه ما ثبت بالوجدان وحقه ما اختص بالرحمن أما التوحيد العلمي فتصديقي ان كان دليلا نقليا وهو التوحيد العام وتحقيقي ان كان عقليا وهو التوحيد الخاص والمصدق وان علم ان للخلق لها واحدا لا شريك له لكن قد يعتوره شبهة والمحقق يشاهده بعقله المقبل على الله تعالى بانوار الهداية ويعلم يقينا بالدليل القاطع ان الموجود الحقيقي هو الله سبحانه وكلما سواه معدوم الاصل وجوده ظل وجود الحق فيعتقد ان ليس في الوجود فعل وصفة وذات الا لله حقيقة لكنه لا يجد بمجرد هذا العلم عين التوحيد لتعوقه عنه بالتشبهات الجسمانية والتعلقات النفسانية وأما التوحيد العيني الوجداني فهو ان يجد صاحبه بطريق الذوق والمشاهدة عين التوحيد وهو على ثلاث مراتب الاولى توحيد الافعال وهو امراد فعل الحق عن فعل غيره بمعنى اثبات الفاعلية لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره وذلك اذا تجلى الله بفعاله والثانية توحيد الصفات وهو امراد صفته عن صفة غيره بمعنى اثبات الصفة لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره وذلك اذا تجلى الله بصفاته والثالثة توحيد الذات وهو افراد الذات القديمة عن الذوات بمعنى اثبات الذات لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره وذلك اذا تجلى الله بذاته فيرى صاحب هذا التوحيد كل الذوات والصفات والانعال متلاشية في اشعة ذاته وصفاته و افعاله و يجد نفسه مع جميع المخلوقات كأنها مدبرة لها وهي اعضاءها ولا يلم بواحد منها شيئا الا ويريه مسلما به ويرى ذاته الذات الواحدة وصفته صفتها وفعله فعلها لاستهلاكه بالكمالية في عين التوحيد وليس للانسان وراء هذه الرتبة مقام في التوحيد وهو التوحيد الاخص ويرشد فهم هذا المعنى الى تنزيه عقيدة اهل التوحيد عن الحلول والتشبيه والتعطيل كما طعن فيهم طائفة من الجامدين العاطلين عن المعرفة والذوق لانهم اذا لم يثبتوا معه غيره فكيف يعتقدون حلوله فيه او تشبيهه به تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وأما التوحيد الرحماني فهو ان يشهد الحق سبحانه على توحيد نفسه باظهار الوجود ان كل موجود مختص بخاصية لا يشاركه فيها غيره والا لما تعين وهذه الوحدة فيه دليل على وحدانية موجد كما قيل نفى كل شيء له اية تدل على

توحيد المطلب • علم التوحيد • الود • الوارد ( ١٣٧٠ ) • الود • المواليد الثلاثة • الاستيلاء • التوليد • توليد التوأمين

انه واحد فظاهر الموجودات على صفة الوحدة صورة شهادة الحق تعالى انه واحد لا شريك له شهادة ازيد ايدية غير مستندة الى سبب يقلها او منزه يحلها وليس للانسان في هذا المقام قدم الا ان يلمح برق من جانب القدم افاد به ارجاء سره و ينطفي سريعا وهو الذي اصطفا الله لنفسه انتهى كلامه •

توحيد المطلب هو عند الصوفية ان يتحقق للطالب انه لا يمكنه الوصول الى مطلوبه الا من يد هذا الشيخ المستجمع لشروط الشيخية وقد سبق في فصل الخاء من باب الشين المعجمتين •

علم التوحيد والصفات هو علم الكلام وقد سبق في المقدمة •

الود بالحركات الثلث و تشديد الدال عند السالكين هو الحب الذي يبيع حتى يغنى المحب عن النفس وقد سبق في لفظ الارادة في فصل الدال من باب الراء المهملتين وفي الصحائف المودة عند السالكين من مراتب المحبة وهي هيجان القلب والتصانف بالهوى و اين را پنج درجه است اول نياحت واضطراب است واضطراب درين مقام همه نوحه و زاري و فرياد و بى قراري بود دوم بكا است سوم حسرت درين مقام صاحب وداد مسكين بر اوقات عزيز خود كه ضائع رفته است حسرت ميكند و هر لحظه كه بى محبوبش رفته در ندامت ميپاشد چهارم تفكر است در محبوب ان في ذلك آيات لقوم يتفكرون و تفكر سائمة خير من عبادة ستين سنة لان التفكر في الموجب يوجب اقرب اليه • نجم مراقبه محبوب است وهي اشد من المقامات و افضلها اى عزيز شفيده كه و قى امير المومنين علي كرم الله وجهه نماز ميگذارد رويش زرد گشت و دلش خفقان گرفت و بيهوش شد پرسيدندش كه چه بود فرمود رافبت الله تعالى في صلوتى فاستحييت من تقصيري •

الوارد فرود اينده و در اصطلاح عاشقان آنچه نازل شود بر دل از معاني بغير كسب بنده كذا في

كشف اللغات •

الولد بفتح الواو و الالم بجه الاولاد الجمع و ولد الزنا در لغت حرام زاده را گویند و در اصطلاح شعرا پروانه و كرم هاي ديگر را گویند كه بطلوع مهيل مى ميرند كذا في فرهنگ شمسي نافلا من كشف المعاني •  
المواليد الثلاثة عند الحكماء المعدن و النباتات و الحيوان كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي في المقدمة •

الاستيلاء لغة طلب الواو مطلقا و شرعا جعل الامة ام الولد وهو بشيئين ادعاء الولد و تملك الامة كذا في جامع الرموز في فصل التدبير •

التوليد هو عند المعتزلة الفعل الصادر من الغامل بوسط و يقابله المباشرة و قد سبق في فصل الراء

المهملة من باب الباء الموحدة •

توليد التوأمين نزد بلغاء اينست كه لفظي بكار بسته شود كه بصورت پنداشته ايند كه از دو لفظ

مركب است مثله • شعر • بلبل و ملصل چو بگلشن رعید • ز مزمه هریک بذکران کشید • کذا  
فی جامع الصنائع •

المولد در لغت اسم مفعول است از تولید بمعنی بیرون آوردن چیزی از اصلی و در اصطلاح عربیه  
لفظی که مولودن از لغت اصلی اخذ کرده باشند بذصر فی و در کلام اعراب مستعمل نباشد مثل بدايت بباء  
تحتانیة که از بداءة اخذ کرده اند و این را عامی و مستحدث نیز گویند و مولودن گروهی باشند از عجم  
که در دیار عرب متولد گشته نشو و نما یافته باشند و یا عکس چنانچه در شرح مفتاح علامه شیرازی مسطور  
است یا گروهی از عرب یا اعراب که با عجم مختلط شده باشند چنانچه در شرح مفتاح کاشی مذکور است  
و این طائفه را عرب مستعرب و متعرب نیز گویند و اطلاق مولد برین لفظ و برین طائفه بطریق مجاز  
است کذا فی شرح نصاب الصبیان •

المتولدات نزد اهل رمل چهار اشکال را گویند که در خانه نهم و دهم و یازدهم و دوازدهم باشند •

فصل الرابع • الوتر بکسر الواو وفتحها و سکون الذاء المثناة الغوقانية و کسرها خلاف الشفع سهیت

به فی الشرع صلوة مخصوصة لان عدد رکعائه و ترلاشفع کذا فی جامع الرموز و بفتحین فی اللغة زه کمان کما  
فی الصراح و عند المهندسين هو الخط المستقیم القائم للدائرة حواء کان منصفها لها بان یکون مارا بمركزها و  
یسمى قطرا او لم یکن فعلى هذا هو اعم من القطر • و عند بعضهم الوتر خط مستقیم قاسم للدائرة بقسمین  
مختلفین و اما القاسم لها بقسمین غیر مختلفین بل بقسمین متساویین فیسمى قطرا فعلى هذا یکون الوتر  
مباثنا للقطر و وتر الزاوية عندهم هو الخط مستقیما او غیره الواصل بین الضلعین المحيطین لتلك الزاوية  
فکل من الخطوط الثلاثة فی المثلث و ترلزایة التی بین الضلعین المتصلین بذاک الخط هكذا استفاد  
من ضابط قواعد الحساب و شرح حکمة العین •

التواتر هو فی اللغة تدایع اسور و احدا بعد واحد بغيره من الوتر و منه ارسلنا رسلنا تنری و فی

اصطلاح الأصولیین خبر جماعة مفید بنفسه العلم بصدقه و یسمى متواترا ایضا فبقید الجماعة خرج خبر  
الواحد و بقید المفید خرج خبر جماعة لا یفیده و بقید بنفسه خرج الخبر الذی علم صدق القائلین فیه بالقرائن  
الزائدة کموافقة دلیل عقلي او غیر ذلك اعلم انهم اختلفوا فی افادته العلم الیقینی فذهب السمدیة و البراهمة  
الی ان الخبر لا یکون حجة اصلا و لا یقع به العلم لاعلم الیقین و لاعلم طمانينة بل یوجب ظنا و ذهب قوم  
منهم الذظام من المعتزلة و ابو عبد الله الثلجی من الفقهاء الی انه یوجب علم طمانينة فان جانب الصدق  
یترجح فیه بحسب یطمئن الیه القلوب فوق ما یطمئن بالظن و لكن لا ینتفی عنه توهم الکذب و الغلط و اتفق  
جمهور العقلاء علی انه یوجب علم الیقین و اختلفوا فی انه یوجب علم الیقین علما ضروريا او نظريا فذهب  
حامتهم الی انه یوجب علما ضروريا و ذهب ابو القاسم الکعبی و ابو الحسین البصری من المعتزلة و ابو بکر الدقاق

من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استداليا \* فأئدة \* ذكر للتواتر شروط صحيحة وفاسدة فالصحيحة ثلثة كلها في المخبرين الاول تعددهم تعددا يبلغ في الكثرة الى ان يمنع اتفاقهم وتواطئهم على الكذب عادة فما اشترطه البعض من تعيين العدد فاسد فاقيل خمسة لاما دونها و قيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل خمسون وقيل سبعون \* وفي شرح النخبة وقيل اربع وقيل مائة وقيل عشرة وفي خلاصة الخلاصة اقل عدد يورث العلم غير معلوم على الاصح لكننا نستدل بحصول العلم الضروري على كماله ثم قال اقول وظني انه يختلف بحسب المخبر والمخبر له بل المخبر عنه ولا يشترط فيه الكثرة اذ يجوز ان يحصل من خبر واحد علم يقيني كما في اخبار النبي عليه الصلوة والسلام عن الله تعالى كاقتران بل اخبار شيخ عماروا ارياه لمريده ما لا يحصل من خبر عشرة الف كما اذا اخبروا عن الله تعالى من غير وماطة نبي بالوحي او ولي بالالهام ولذا عرفه المحققون بما روي عنهم يمتنع في العادة كذبه سواء كان واحدا او اكثر ويؤيد ذلك ما روي في الاصل عن البزدوي انه جعل كالتواتر ما كان مروريا عن احاد الصحابة ثم انتشر منقلبه قوم لا يتصور اتفاقهم على الكذب وقال هو حجة من حجج الله تعالى حتى قال الحصص انه احد قسمي التواتر ويمتاز عنه بانه يوجب علم يقين وهذا علم طمانينة ولا يخفى انه يمكن ان يحصل منه اليقين ايضا والله اعلم انتهى الثاني كونهم مستنديين لذلك الخبر الى الحسن فان خبر جماعة كثيرة في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً الثالث استواء الطرفين والوسط اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغاً ما بلغ عدد التواتر وقد شرط فيه كونهم عالمين بالمخبر عنه ولا حاجة اليه لانه ان اريد به وجوب علم الكل فباطل لانه يجوز ان يكون بعضهم مقلداً فيه او ظاناً او مجازفاً وان اريد وجوب علم البعض فهو لازم مما ذكرنا من الشروط الثلثة واما انه كيف يعلم حصول هذه الشرائط فمن زعم انه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله ومن قال انه ضروري فالضابطة عنده حصول العلم بصدقه واذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لان الضابطة في حصول العلم سبق العلم بها واما الفاسدة فمنها ما عرفت ومنها ما قيل انه يشترط الاسلام والعدالة ومنها ما قيل يشترط ان لا يكون بلد ليمتنع التواطؤ ومنها ما قيل يشترط اختلاف النسب والدين والوطن وقال الشيعة يشترط ان يكون ميم المعصوم والا لم يمتنع الكذب وقال اليهود يشترط ان يكون اهل الذمة فانهم يمتنع تطاؤهم على الكذب عادة للخوف واما اهل العزة فانهم لا يخافون والكل فاسد لحصول العلم بدون ذلك اعلم اذا كثرت الاخبار في الومائع واختلفت فيها لكن كل واحد منها يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك و يسمى التواتر من جهة المعنى وتواتر معنوي كوقائع علي رضي الله عنه في حروبه من انه هزم في خيبر كذا ونعل في احد كذا فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر عنه ذلك وان كان شيعي من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع هذا كله خلاصة ما في العضدي والتحقيق شرح السامي \*

المتواتر هو التواتر كما عرفت وعند اهل القوافي قسم من القافية و قال المنطقيون و غيرهم المتواترات قسم من المقدمات اليقينية الضرورية و هي قضايا يحكم بها العقل بمجرد خبر جماعة يمتنع توافقهم على الكذب فلا بد فيها من تكرار و قياس خفي و هو انه خبر قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب و كل خبر كذلك فمداو له واقع الا ان العلم بهذا القياس حاصل بالضرورة و لذا يفيد العلم لابله والصديق بخلاف خبر الرمول فانه يفيد العلم النظري لاحتياجه الى قياس فكري و لما كانت مستندة الى مشاهدة يكون العلم الكامل منها علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلهذا لا يتبع في العلوم بالذات اى لا يكون مسائل العلوم لان مسائل العلوم قضايا كلية و ان جاز وقوعها فيها بطريق المبدئية كما في قولنا محمد ادعى النبوة و اظهر المعجزة و كل من هذا شانه فهو نبي فان صفاته من المتواترات هكذا ذكر الموهبي عبد الحكيم في حاشية القطبي و حاشية شرح المواقف •

المتوعر بتشديد العين عند البلغاء هو الوحشي الغليظ كما يجيى في فصل الشين المعجدة •

الوافر بالغاء عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب و هو مفاعلاتن ستة اجزاء استعمل مقطوف العروض و الضرب و القطف اسقاط متحركين من الغصلة الصغرى كذا في عنوان الشرف ايمن در عروض حيفي مي ارد كه بحر و افرمثن سالم مفاعلاتن است هشت بار مثاله • بيت • چه شد صفا كه سوى كسي بپشم رضا نمى فكرى • ز رسم جفانمى گذرى طرئق و فافى سپرى • و وجه تسميه او بوافر انست كه درو حركات بسيار است و خايل ابن احمد و افرا بر شش ركن وضع كرده •

الموثر عند اهل العروض من العرب هو الجزء الذي جاز ان يدخله الخمر و لم يدخل كذا في

بعض الرسائل •

توتر الدواعي نزل شعراء انست كه چيز را ذكر كند كه براى تحصيل ان جميع اسباب بود مثله

• بيت • بر كشتن من رسیده مست • ان كافر ترك تبغ در دست • كذا في جامع الصنائع •

فصل الزاء المعجمة • الایجاز بالجمع هو عند اهل المعاني مغايل الاطناب و قد سبق تعريفة هناك

في الباء الموحدة من باب الطاء المهملة و يرادف الایجاز الاختصار كما يؤخذ من كلام السكاكي في المنتاح • و قيل الفرق بين الایجاز و الاختصار عند السكاكي هو ان الایجاز ما يكون بالنسبة الى المتعارف و الاختصار ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام و هو وهم لان السكاكي قد صرح باطلاق الاختصار على كون الكلام اقل من المتعارف كذا في المطول و قال بعضهم الاختصار خاص بحذف الجمل فقط بخلاف الایجاز قال الشيخ بهاء الدين و ليس بشيى كذا في الاتقان ثم الایجاز قسما الایجاز قصر وهو ما ليس بسبب حذف و الایجاز حذف وهو ما كان بسبب حذف و في الاتقان فلازل اى الایجاز القصر هو الوجيز بافظه فان الشيخ بهاء الدين الكلام القليل ان كان بعضا من كلام اطول منه فهو الایجاز حذف و ان كان كلاما يعطي معنى اطول منه



فهو اجاز قصر قال بعضهم اجاز القصر هو تكثير المعنى بتقليل اللفظ وقال اخر هو ان يكون اللفظ بالمسبة الى المعنى اقل من القدر الممهود عادة و سبب حسنه انه يدل على التمكن في الفصاحة و لهذا قال صلى الله عليه و آله وسلم اوتيت جوامع الكلم وقال الطيبي الاجاز الخالي من الحذف ثلثة اقسام احدها اجاز القصر وهو ان يقصر اللفظ على معناه كقوله تعالى انه من سليمان الى قوله تعالى و اتوني مسلمين جمع في احرف العنوان و الكتاب و الحاجة \* و قيل في وصف بليغ كانت الفاظه قوالب معناه قلت و هذا راى من يدخل المساراة في الاجاز و نايها اجاز التقدير و هو ان يقدر معنى زائد على المنطوق و يسمى بالتضييق ايضا و به سماه بدر الدين بن مالك في المصباح لانه نقص من الكلام ما صار لفظه اضيق من قدر معناه نحو فمن جاءه موعظة من ربه فانذرى فله ما سلف اي خطايا غفرت فهي له لاعليه و نحو هدى المتقين اي للضالين الصائرين بعد اضلال الى التقوى و نالها الاجاز الجامع و هو ان يحتوى اللفظ على معان متعددة نسوان الله يامركم بالعدل و الاحسان الآية فان العدل هو الصراط المستقيم المتوسط بين طرفي الامراط و التقوى الموتى به الى جميع الواجبات في الاعتقاد و الحلاق و العبودية و الاحسان هو الاخلاص في واجبات العبودية لتفسيره في الحديث بقوله ان تعبد الله كاذك تراه اي تعبد مخلصا في نيتك و امنا في الخضوع و يتبادر الى الترتيب هو الزيادة على الواجب من الفوائد هذا في الواجب و اما في النواهي فبالفحشاء اشارة الى القوة الشهوانية و بالمنكر الى الافراط الحاصل من اثار الغضبية او كل محرم شرعا و بالبغي الى الاستعلاء الفائق عن الوهمية قلت و لهذا قال ابن مسعود ما في القرآن اية اجمع للخير و الشر من هذه الآية و من بديع الاجاز قوله تعالى قل هو الله احد الى اخرها فانه نهاية التنزيه و قد تضمن الرد على نحو اربعين فرقة كما امرد ذلك بالتصنيف بهاء الدين بن شداد \* تنبيهات \* الاول ذكر قدامة من انواع البديع اشارة و فسرهما بالاتيان بكلام قليل ذي معان جمعة و هذا هو اجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابي الاصبغ بان الاجاز دلالة مطابقة و دلالة اشارة اما تضمن او التزام فعلم ان المراد بها هي اشارة النص الثاني ذكر القاضي ابراهيم في عجاز القرآن ان من الاجاز نوعا يسمى التضمن وهو حصول معنى في لفظ من غير ذكر له باسم هي عبارة عنه وقد سبق الثالث ذكر ابن الاثير ان من انواع الاجاز القصر باب المحصر سواء كان بالا او بانما او غيرهما من ادواته لان الجملة فيها نائبة عناب جملتين و باب المعطف لان حرف المعطف وضع للاغناء عن اعادة العامل و باب النائب عن الفاعل لانه دل على الفاعل باعطائه حكمه و على المفعول بوضعه و باب الضمير لانه وضع للاستغناء به عن الظاهر اختصارا و باب علمت اذك قائم لانه متحمل لاسم واحد ساء مصدر المفعول الثاني من غير حذف و منها باب التنازع اذا لم يقدر على الرى الفراء و منها طرح المفعول اقتصارا على جعل المتعدي كاللازم و منها جميع ادوات الاستفهام و الشرط فان لم مالك يغني عن قولك اهو مشرون ام لثون و منها التناظر الملازمة للمعوم كاحد

ومنها التثنية والجمع فانه يغني عن تكرير المفرد و اقيم الحرف فيهما مقامه اختصارا وما يصلح ان يعد من انواع المعنى بالاتساع من انواع البديع انتهى ما في الاتقان و تحقيق الجواز الحذف قد سبق في لفظ الحذف في فصل الفاء من باب الحاء المهملة •

**فصل السين المهملة • الوسواس** بالفتح شيطان و ديو و نيز عبارت است از خواطر نفسانية جسمانية خواء عقلي باشد خواء شرعي خواء حسي باشد خواء غيوان كه درر كنده است از قرب حق كذا في لطائف اللغات •

**فصل الشين المعجمة • الوحشي** بالفتح وسكون الحاء و بيداء النسبة لغة المنسوب الى الوحش الذي يسكن القفار ثم استعير في اصطلاح علماء المعاني المفظ يكون غبرظا هرا المعنى و لامانوس الاستعمال سواء كان بالظن الى الاعراب الخالص و هو المخل بالفصاحة او بالظن اليها و هو لا يخل بالفصاحة فالوحشي بهذا المعنى مرادف للغريب و الوحشي المخل بالفصاحة ان كان ثقيل على الجمع كرها على الذوق يسمى وحشيا غليظا و متدعرا ايضا و يقابله العذب هكذا يستفاد من الاطول و الجليبي و قد سبق في لفظ الغريب في فصل الباء الموحدة من باب الغين المعجمة •

**وحشي السير** نوع من الاتصال كما يجدي في فصل اللام من باب الواو •

**فصل الصاد المهملة • الوقص** بالفتح وسكون القاف عند اهل العروض و هو اسقاط الحرف الثاني المتحرك كذا في عنوان السرب و في رسالة قطب الدين السرخسي هو اسقاط تاء متفاعلتين بعد الاسكان انتهى و هذا اخص من الاول و وقع في بعض الرسائل من ان الوقص و الاضمار لا يكونان الا في متفاعلتين و مثل اينست آنچه در جامع الصنائع واقع شده كه وقص جمعيت ميان خبن و اضمار تا متفاعلتين بمفاعلتين رد شود •

**فصل الطاء المهملة • الوسط** بالفتح وسكون العين المهملة عند المنطقيين هو الحد الاوسط المعنى بالواسطة في التصديق ايضا كما يجدي و المحاسبون يسمون العدد الثاني من الاعداد الثلاثة المتناسبة بالوسط والثالث من الاعداد الاربعة المتناسبة بالوسطين كما مر في لفظ الاربعة في فصل العين من باب الراء المهملتين قال القاضي الرزمي في شرح الملخص الوسط في النسبة هو الذي تكون نسبة احد الطرفين اليه كنسبته الى الطرف الآخر والواسطة العددية هي التي تكون نصف مجموع حاشيتيها المتقابلتين كالاربعة فانها وسط بين ثلثة وخمسة و من ههنا اخذ البعدان الاوسطان بحسب المضافة فاما البعدان الاوسطان بحسب المهيتر فبمعنى ان مصير الكوكب باقياس اليهما ليس سريرا ولا بطيئا و اما اهل الهيئة فيطلقونه على معان على القوس المخصوصة وعلى الحركة في تلك القوس وعلى كل حركة معتدلة صرح بهذه المعاني في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي و اخرج الوسط بالمعنى الاول ان اخفاء في وضح المصليين الاخيرين فنقول وسط الشمس على ما

ذكره المحقق الطوسي هو مجموع قوسي الارج ومركز الشمس و الارج قوس من الممثل بين اول الحمل ونقطة الارج على التوالي و مركز الشمس قوس من الخارج بين الارج و مركز جرم الشمس و لا يخفى ان جمع القوسين لكونهما من دائرتين مختلفتين متعذر فينبغي ان يتوهم زاوية على مركز العالم من خروج خطين منه الى طرفي قوس الارج و اخرى على مركز الخارج من خروج خطين منه الى طرفي قوس المركز ثم تجمع هاتان الزاويتان فان حصلت زاوية منهما كان مقدار قوس وسط الشمس باعتبار ان كل قائمة تعين درجة و ان لم يحصل زاوية بان كان المجموع قائمتين كان الوسط نصف الدور او كان اعظم من قائمتين نقصا قائمتين منه فتبقى لامحالة زاوية فمقدار الزاوية الباقية مع نصف الدور يكون قوس الوسط و قال صاحب التبصرة وسط الشمس قوس من الممثل ما بين اول الحمل و طرف الخط الخارج من مركز الخارج الى مركز جرم الشمس المنتهي الى الممثل وسمى هذا الخط خطا وسطيا و ما بين الوسط و التقويم من الممثل سماه تعديدا و يرد عليه ان الوسط حينئذ يكون مختلفا في نفسه ان الشمس ادما تسطع فسيا متساوية في ازمة متساوية من منطقة الخارج لامن منطقة الممثل و ايضا قوس التعديل على هذا الوجه يتعذر او يتعسر استعماله فالصواب ما ذكره بعض المحققين من ان وسط الشمس قوس من منطقة الممثل بين اول الحمل و طرف خط يخرج من مركز العالم الى محيط الممثل موازيا للخط الخارج من مركز الخارج الى مركز جرم الشمس او منطبقا عليه على التوالي و هذا الخط الموازي هو المسمى بالخط الوسطي و مركز الشمس هو تلك القوس بعد استناط قوس الارج منها و تعديها هو القوس الواقعة من منطقة الممثل بين الخط الوسطي و الخط الخارج من مركز العالم الى مركز الشمس من الجنوب الاقرب فيكون الوسط و المركز و التعديل جميعا من محيط دائرة واحدة ثم تقوم اشهر على الافوال الثلاثة و احد و الكامل يؤدي الى شيء واحد امكن تحصيل الوسط على ما ذكره المحقق الطوسي يحتاج الى تكلف و على ما ذكره صاحب التبصرة مع كونه غير متشابه لا يمكن استعماله و كذا استعمال قوس التعديل كما لا يخفى و ان شئت حق التوضيح فارجع الى شرح التذكرة المعلي البرجندي و اما وسط عطارد فامشهور انه قوس من معدل المسير على التوالي من اول الحمل منه اي من معدل المسير الى طرف الخط الخارج من مركز المائل الى مركز التدوير المنتهي اليه والمراد باول الحمل من معدل المسير نقطة بعدها عن تقاطع الممثل و معدل المسير كمد اول الحمل من الممثل عن ذلك التقاطع بعينه في جانب واحد و ليس المراد به نقطة تقاطع معدل المسير مع دائرة عرضية تمر باول الحمل و بيانه على قياس بيان اول الحمل من المائل على ما يجيء في وسط القمر و انت خبير بانه يلزم على هذا اختلاف ان تركيب الوسط حينئذ من حركتين حول نقطتين مختلفتين هما مركز العالم و مركز معدل المسير و ذكر صاحب التبصرة انه قوس من الممثل على التوالي من اول الحمل الى تقاطع الممثل مع دائرة عرض تمر بطرف الخط الخارج من مركز

العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى الممثل ويسمى هذا الخط خطا وسطيا ولا يخفى ما فيه من الاختلاف على قياس ما مر في وسط الشمس وعلى قول المحققين الآخذين قسي الوسط من الممثل وسطه قوس من الممثل على التوالي من اول الحمل الى تقاطعه مع ربع دائرة عرض تمر بطرف الخط الخارج من مركز العالم المنطبق على الخط الواصل بين مركز معدل المسير و التدوير او مواز له وفيه شائبة من عدم التشابه من جهة ان مركز التدوير لا يكون دائما في سطح الممثل لكنه لا يعتد به لان منطقة المائل ههنا لا تبعد كثيرا من منطقة الممثل فلا يحتاج الى تعديل النقل كما في القمر والتحقيق ان يقال هو قوس من منطقة المائل على التوالي من اول الحمل الى طرف خط خارج من مركز العالم الى منطقة المائل اما منطبقا على الخط الواصل بين مركزي معدل المسير و التدوير او موازيا له وهذا الخط هو المسمى بالخط الوسطي وعلى هذا القياس اوساط باقى المتحركة من الزحل و المشتري و المريخ و الزهرة بلاتفاوت و الرسم الجامع لوسط الشمس و المتحركة ان يقال هو قوس من الممثل محصور بين اول الحمل و طرف الخط الوسطي على التوالي و اما وسط القمر فهو قوس من منطقة المائل على التوالي بين نقطة محاذية لاول الحمل على انها لا تتغير و بين طرف خط وسطى و المراد بالخط الوسطي في القمر هو الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى منطقة المائل و المراد بالنقطة المحاذية لاول الحمل المسماة باول الحمل من المائل هي نقطة من المائل بعدها عن العقدة كبعد اول الحمل من الممثل عن تلك العقدة في جانب واحد من تلك العقدة كذا ذكره الراصد المحقق الكاشي في زيجته الخاقاني وهذا هو المراد بقيد على انها لا تتغير فانها اذا اخذت كذلك فكلما تحركت العقدة و بعدت عن اول الحمل من الممثل بمقدار بعدت بذلك المقدار ايضا من اول الحمل بالمائل فلا يتغير اول الحمل من المائل كما لا يتغير من الممثل و ذهب العلامة و كثير من اهل هذا الفن الى انها نقطة تقاطع المائل مع دائرة عرض تمر باول الحمل و انت خبير بان هذه النقطة متغيرة اذ بعدها عن العقدة يكون مساويا لبعد اول الحمل عنها اذا كانت العقدة في احد الانقلابين او الاعتدالين وفي غير هذا الوقت يكون بعدها عنها اكثر من بعد اول الحمل عنها بمقدار تعديل النقل كما مر في محله و فسر صاحب التبصرة بانه قوس من منطقة الممثل بين اول الحمل و تقاطعها مع دائرة عرضية تمر بمركز التدوير على التوالي و الوسط على هذا لا يكون متشابهة بسبب تعديل النقل و اما ما ذكره العلامة في النهاية من ان الرسم الجامع لوسط الكوكب مطلقا ان يقال هو قوس من الممثل على التوالي بين اول الحمل و بين طرف الخط الخارج من النقطة التي تتشابه حولها حركة مركز المتحرك اليه ثم منه الى فلک البروج ففيه ان تشابه حركة مركز المتحرك ليس حول مركز الممثل في غير القمر فيختلف في غيره مع ان الخط المذكور في غير الشمس لا يمر بمنطقة الممثل في الغالب كما لا يخفى هذا كله خلاصة ما ذكره العلي البرجندي في تصانيفه و وسط الجوز هو قوس من الممثل بين اول الحمل و

نقطة الراح على خلاف التوالي كذا في التذكرة ووسط السماء عندهم هو دائرة نصف النهار ووسط سماء الروية هو دائرة السميت وقد سبق ذكرهما في فصل الراء من باب الدال المهملتين ووسط المشارق هو نقطة المشرق ووسط المغارب هو نقطة المغرب كذا في شرح الجفميني •

**الواسطة** در لغت میانجی و در میان بوده • و در اصطلاح شطاریان واسطه صورت پیر و مرشد را گویند در وقت ذکر گفتن مرید چشم بر صورت ایشان دارد کذا في كشف اللغات و الواسطة في عرف العلماء على قسمين الأول الواسطة في الثبوت و هي ان يكون الشيء واسطة اي علة لثبوت وصف لشيء اخر في نفس الامر و هو قسمان احدهما ان لا يثبت ذلك الوصف للواسطة اصلا فيكون هناك عارض واحد بالذات و الاعتبار كالنقطة العارضة للخط بواسطة التناهي و كالأعراض القائمة بالممكنات بواسطة الواجب و ثانيهما ان تتصف الواسطة بذلك الوصف و بواسطتها يتصف ذلك الشيء الآخر به لان هاتك اتصافين حقيقيين لا متذاع قيام الوصف الواحد بموصوفين حقيقة بل اتصاف بالحقيقة للواسطة و بتبعيتها لذلك الشيء الآخر اذ لا محذور في جواز تعدد الشيء بالاعتبار و هذا القسم يسمى واسطة في العروض تميزا لها عن القسم الاول و الثاني الواسطة في الاثبات و يسمى واسطة في التصديق ايضا و هي ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فذلك الشيء الذي يقرن بقولنا لانه هو الوسط اي الواسطة في الاثبات كما اذا قلنا العالم حادث لانه متغير فحين قلنا لانه اقترن به المتغير فالمتغير هو الوسط هكذا يستفاد من شرح المطالع في بحث الخاصة و من حواشيه في بحث الموضوع فعلى هذا الواسطة هي الحد الوسط و رفع تلك الواسطة بوجوب عدم الاحتياج الى الدليل فيكون ثبوت امر لشيء حينئذ بيّنا مستغنيا عن الاستدلال بخلاف رفع الواسطة في الثبوت فان حاصله عدم احتياج امر في ثبوته لشيء في نفس الامر الى اخر وليس ذلك مستلزما للاستغناء عن الدليل كقولنا المثلث تساوي زواياه الثلث لقائمتين فان تلك المساواة عارضة للمثلث لما هو هو و مع ذلك يحتاج في اثباتها له الى مقدمات كذيرة موقوفة على و سائط متعددة و قال مرزا جان في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة كون الغير واسطة في الثبوت ان يكون هناك وجودان يثبت احدهما للموصوف و يثبت الآخر للصفة لكن ثبوته للصفة بتبعية ثبوت الوجود اموصفها و بواسطته كوجود الجواهر واسطة لوجود الاعراض و كونه واسطة في العروض ان يكون هناك وجود واحد كان ثابتا للموصوف اولا وبالذات و للصفة ثانيا و بالعرض •

**الواسطة العددية** قد مرت في لفظ الوسط •

**العلم الاوسط** هو الرياضي و يسمى بالحكمة الوسطى ايضا و قد سبق في المقدمة •

**التوسط** عند الصوفية هو البرزخ الثاني من برازخ الانسان و هو فك الرقائق الانسانية بالحقائق

الرحمانية و قد سبق في لفظ الانعاس في فصل العين المهملة من باب الالف •



التوسط بين الاقبال و الادبار • المتوسط ( ١٤٧٩ ) ذو المتوسطين • المتوسط في النسبة  
الوجع • وجع المفاصل • الوديعة

التوسط بين الاقبال و الادبار عند المنجمين قد سبق في لفظ الادبار في فصل الدال من باب

الراء المهملتين •

المتوسط هو عند المهندسين الاسم الذي هو في المرتبة الثانية او فيما بعدها كما مر في فصل الميم

من باب الصاد المهملة •

ذو المتوسطين الاول هو جذر ذى الاسمين الثاني و ذو المتوسطين الثاني هو جذر ذى الاسمين

الثالث و اما سميا بذلك لان كل واحد منهما مركب من خطين كل واحد منهما متوسط فمجموعهما

ذو المتوسطين و اما سمي الثاني بالثاني لانه ثان بالنسبة الى ذى المتوسطين الاول •

المتوسط في النسبة هو المقدار الذي نسبة احد الطرفين اليه كضبطه الى الطرف الآخر هكذا

الحال في الاعداد كما في متناسبة الفرد فالمتوسط في النسبة و الوسط في النسبة بمعنى واحد هكذا

يستفاد من حواشي تحرير اقليدس •

فصل العين المهملة • الوجع بالفتح و سكون الجيم هو ادراك المذاقي من حبت هو مذاق

والجمع الارجاع و هى على قسمين قسم وضع بازائه اسم يخصه كالضربان و اللاذع و قسم لم يوضع بازائه اسم

بل اذا اريد التعبير عنه يضاف الى موضعه كما يقال وجع الكلية و وجع المعدة و نحوهما •

وجع المفاصل هو كل وجع في مفصل مقدم القدم و النقرس و ان كان ايضا وجع مفصل لكمة

خصه بذلك في اصطلاح الاطباء و وجع الورك هو ما يكون الوجع فيه ثابتا و لم ينتقل الى عرق النساء قال

الايلاقي اسباب اوجاع المفاصل مواد فاضلة تجمع في المفاصل فما يكون في مفاصل الرجل يسمى النقرس

و ما كان في مفصل الورك و ينزل قليلا الى الفخذ يسمى وجع الورك و ما ينزل الى الفخذ من خارج

و يبلغ الكعب و الاصابع يسمى عرق النساء و ما يكون في مفاصل اليدين و الركبتين يسمى وجع المفاصل

كذا في بحر الجواهر • و في القانونچه النزلة اذا وقعت في مفصل ابهام القدم كان نقرسا و ان وقعت في

مفصل الورك كان عرق النساء و ان وقعت في مفاصل فقرات الظهر كان حذبة و ان وقعت في المفصل

مطلقا كان وجع المفاصل •

الوديعة بالفتح و كسر الدال على وزن فعيلة و هى في اللغة الترك • وعند اهل الشرع ترك الاعيان

مع من هو اهل للتصرف في الحفظ مع بقائها على ملك المالك و الفرق بينها و بين الامانة ان الوديعة

هى الاستحفاظ قصدا و الامانة هى الشيء الذي وقع في يده من غير قصد بان القمت الربح ثوبا في

حجرة و الحكم فيها انه يبرء من الضمان اذا عاد الى الوفاق و في الامانة لا يبرء الا بالاداء الى صاحبها كذا

في الجوهرة النيرة و في جامع الرموز الوديعة ترك امانة و دفعها ليحفظها فخرج العارية لانها لا تنتفع

فالامانة مصدر امن بالضم اى صار امنا ثم سمي بها ما يؤمن عليه فهي اعم من الوديعة لاشتراط الحفظ

بمخلاف الامانة كما اذا وقع الریخ ثوب احد في حجر احد و يدبراً عن الضمان بالوفاق فيها بمخلاف الودیعة  
الا اذا انكرها كما في شروح الهداية لكن الامانة عين و الودیعة معنى فيكونان متبائنين كما لا يخفى انتهى \*  
**الایداع** هولغة تسليط الغير على حفظ اي شيء كان مالا او غير مال يقال اودعت زيدا مالا و استودعته  
ايه اذا دنعته اليه ليكون عنده فانا مودع و مستودع بكسر الدال فيهما و زيد مودع و مستودع بالفتح فيهما  
و المال مودع و وديعة و شريعة تسليط الغير على حفظ المال كذا في الكفاية في اول كتاب الودیعة فهو مرادف  
للودیعة و الایداع عند البلغاء هو تضمين المصراع فما دونه و يسمى رفوا ايضاً و قد سبق في فصل النون  
من باب الضاد المعجمة \*

**الورع** بفتح الواو و الراء هو عند السالكين ترك المحظورات كما ان التقوى ترك الشبهات كذا في  
مجمع السلوك \* و قيل بعكس ذلك و قيل هما اي الورع و التقوى بمعنى واحد كما في ترجمة المشكوة  
في الفصل الثالث من كتاب العلم في شرح الحديث السابع و في خلاصة السلوك الورع حدة عند  
السالكين هو الخروج من كل شبهة و محاسبة في كل لحظة \* و قيل الورع الكف عن كل الاباحات و قيل  
الورع خلاصة احوال المتقين و فضيلتها قال النبي عليه السلام الورع الذي بدع الصغيرة مخافة ان يقع في  
الكبيرة قال يحيى الورع على وجهين في الظاهر و هو ان لا يتحرك لصادك الا بالله و في الباطن و هو  
ان لا يدخل فيك سوى الله و قال عبد الله الورع تصفية القلوب و حفظ اللسان و ترك ما لا يعنيلك من الامور  
و في البرجندي للورع مراتب ادناها الاجتناب عما نهى الله تعالى عنه و اعلاها الاجتناب عما يشغله عن  
ذكر الله و قد يفرق بينه و بين الزهد بان الورع ترك الشبهات و الزهد ترك ما زاد على الحاجة انتهى و في  
مجمع السلوك ايضاً بدانكه صاحب ورع اگر صاحب دل است پس در ترك مشتهيات فتوى از دل خود  
جوید و بفتوى مفتیان کار نکند و اگر صاحب دل نیست بفتوى مفتیان رود که ورع او همانست بدانکه ورع  
بمعنى ترك المحظورات چهار قسم است ورع عدول و ورع صلحا و ورع متقیان و ورع صدیقان که کردن  
ان باعتبار حال و مقام هر کس محظور است لاجرم ترك ان ورع باشد ورع عدول انست که باز ماند از  
چیزیکه در فتوى حرام است و مسقط عدالت و موجب عصیان و ورع صلحا انست که باز ماند  
از آنچه احتمال تحریم بران راه یابد و لیکن مفتی بر ظاهر بنا کند و بخوردن ان رخصتی دهد لیکن باز  
ماندن از آنچه احتمال تحریم در نیست از قبیل و سوسه است نه از قبیل ورع مثال شبهه انکه صیدی  
را یکی زخم کزد و از نظر صیاد غائب شود پس انرا شخصی مرده یابد اختیار انست که ان حرام  
نیست لیکن گذاشتن ان ورع صلحا است چرا که احتمال دارد که بافتادن یا سببی دیگر مرده باشد نه  
بزخم و مثال و سوسه انکه کسی از شکار باز ماند از بیم انکه شکاري از آدمی که مالک ان باشد جسته بود  
و ورع اتقيا انست که باز ماند از چیزیکه حرام نباشد و نه در حالت ان شبهه لیکن بیم ان باشد که مودی

عود بحرام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لأبائهم به مخالفة ما به أبائهم يذكرون بازروكاني كردي وهرچه مندي بنقصان حبه سندی وهرچه دادی بزیادت حبه دادی تا نفس در حرص الغت نگیرد و در صدیقان دوست که باز ماند از چیزیکه نه حرام است و نه مشتبه بان و نه بیم تادیبه ان بحرام لیکن تبادول ان برای خدا نبود و نه بر نیت انکه در عبادت قوت بخشد انتهى و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ الحلال •

**السعة بفتح السين** فراخي و فراخي کردن و گنجیدن و توانگري والوسع بالضم كذا وكذا و دست رس و توانائي كذا في الصراح ووسع الاستيفاء عند الصوفية قد مر في لفظ القلب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • وسعة المشرق عند أهل الهيئة قوس من دائرة الأفق محصورة بين مدار الكوكب وبين سطح الاعتدال فالكوكب إذا كان على معدل النهار لم يكن له سعة مشرق وإذا كانت على المدارات اليومية فله سعة مشرق شمالية أو جنوبية ولما كانت المدارات اليومية موازية لمعدل النهار كان بعدها عن المعدل في جميع الجوانب على السواء فسعة مشرق كل كوكب مسارية لسعة مغربه وهى قوس من الأفق بين مدار الكوكب ومغيب الاعتدال ثم الحكم بالتساوي أمر تقريبي لأن السعتين تختلفان بالحركة الغربية التي بها ينتقل الكوكب من مدار إلى آخر لكن التفاوت غير محسوس لقلة الحركة الغربية في الكواكب البطيئة في الحركة أما في السريعة كالقمر فقد يحس سعة المشرق وكذا سعة المغرب تزيد بزيادة عرض البلد حتى يصير ربعا حيث يكون عرض البلد ستة وستين جزءا كذا ذكر السيد السند في شرح الملخص •

**الاتساع** هو عند الأطباء أن تدسع العصبية المجوفة مع سعة الحدة وقيل هو اتساع ثقبه العنابية عن وضعها الطبيعي وقد اختلف الأطباء في الاتساع والانتشار فيخص بعضهم الاتساع باتساع العصبية المجوفة والانتشار باتساع ثقبه العنابية ويعكس البعض وإنما يظهر من كلام المتقدمين الترادف والتحقيق أن الاتساع يحدث في العنبة أو العصبية ويلزمه الانتشار في الدور والاتساع مرض والانتشار عرض والفرق بين اتساع العصبية واتساع الثقبه أن في الأول يظهر الدور منتشرا في أجزاء العين وفي الثاني لا يتبين فيها من الدور أصلا حتى يظن من لا دراية له أن العين قد اسودت كذا في حدود الأمراض • وعند أهل العربية يطلق على نوع من أنواع البديع وهو أن يوتى بكلام يتبع فيه التاريل بحسب ما يحتمله الفاظه من المعاني كفواتح السور ذكره ابن أبي الأصبع وهو مما يصلح أن يعد من أنواع الإيجاز كذا في الاتقان في نوع الإيجاز وعلى اتساع الظرف قال السيد السند الاتساع في الظرف بأن لا يقدر معه بي فينصب نصب المفعول به أو يضاف إليه إضافة بمعنى اللام كما في مالت يوم الدين والمعنى على الظرفية يعني أن الظرف وأن قطع في الصورة من تقدير في واقع موقع المفعول به إلا أن المعنى المقصود الذي سبق الكلام لأجله على الظرفية لأن كونه مالكا ليوم الدين كناية عن كونه مالكا فيه لا أمر كله فان تملك الزمان

كنملك المكان يستلزم تملك جميع ما فيه ومن قال الاضافة في مالك يوم الدين مجاز حكمي ثم زعم ان المفعول به محذوف عام يشهد بعمومه الحذف بلا قرينة خصوصه ورد عليه ان مثل هذا المحذوف مقدر في حكم الملفوظ لا مجاز كذا ذكر ابو القاسم في حاشية المطول في بحث الالتفات في باب المسند اليه و هذا هو المراد بالتوسع في قولهم اما دخلت الدار فتوسع و ان شئت الزيادة فارجع الى شرح الكافية في بحث المفعول فيه •

**التوشيع بالشين المعجمة** على وزن التفعيل نوع من الاطناب بالايضاح بعد الابهام وهو ان يوتى في عجز الكلام بمثنى مفسر باسمين ثانيهما معطوف على الاول نحو يشيب ابن ادم و تشب فيه خصلتان الحرص و طول الامل و لو اريد اليجاز لقليل و تشب فيه الحرص و طول الامل قال في الاطول لا يظهر فرق بين المثنى المفسر باسمين و بين الجمع المفسر باسماء و لعلم ذكرنا اقل ما يكون و كذا لا يظهر فرق بين المثنى في عجز الكلام و في اثنائه و يخرج عن التوشيع بقولهم ثانيهما معطوف على الاول مثل قولنا و يشيب ابن ادم و تشب فيه خصلتان احدهما الحرص و الآخر طول الامل مع ان الاثنى جعله منه فتاامل ووجه التسمية ان التوشيع لف القطن بعد المندف و المثنى اشبه باللف و التفسير بالمندف فهذا من قبيل التسمية بالضد انتهى \*

**الوضع بالفتح** و سكون الضاد المعجمة في اللفظ نهان جليزي برجائي كما في الصراح • و عند الحكماء يطلق على معان منها ما هو مقولة من المقولات التسع من الاعراض هي هيئة تعرض للشيع بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض منها و الى الامور الخارجة عنه كالقيام و القعود و المراد بالشيع الجسم اي هي هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب و البعد و المحاذاة منه و غيرها و بسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا و بعضها نحو الارض سواء كانت الاجزاء بالفعل او بالقوة فالوضع هيئة معلولة للنسبتين معا و لو لم يعتبر في ماهيته نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية بل اكتفي فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء و حدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة معلولة لهذه النسبة و حدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس بعينه وضع القيام قال شارح حكمة العين اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية و اجيب بان الجنس و الفصل يتحدان وجودا و جعل فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم نازحته الى فصل اخر ثم انهم اتفقوا على ان الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين وليست مركبة منهما ان النسبة فيما بين الاجزاء و فيما بينهما و بين الامور الخارجية ليس الا القرب و البعد و المحاذاة و المجاورة و التماس و ليس القيام و القعود نفس تلك النسب ولا مركبا من الهيئتين الحاصلتين منها ان

لا دليل على وجودهما في القديام مثلا فضلا عن تركيبه منها فهو هيئة وحدانية معلومة لهما وأعلم أن الامام في المباحث المشرقية عرف الوضع بأنه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض نسبة تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى تلك الجهات في الموازنة والانحراف ولا تخالف بين التعريفين و ان ظاهر هذا التعريف مشعر بأنه معلول للنسبة الاجزاء فيما بينها لانه قيد فيه النسبة لكونها موجبة للتخالفها بالقياس الى تلك الجهات وذلك لا يحصل الا بعد اعتبار النسبة الى الامور الخارجية ايضا لانه في التعريف المشهور جعل معلولا لمجموع النسبتين وفيما ذكره الامام معلولا للنسبة المقيدة هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته لمولانا عبد الحكيم ومنها ما هو جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ومنها كون الشيء بحديث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة هكذا في شرح التجريد وشرح حكمة العين • وعند اهل العربية عبارة عن تعيين الشيء للدلالة على شيء والشيء الاول هو الموضوع لفظا كان او غيره كالخط والعقد والنصب والاشارة والهيئة والشيء الثاني هو المعنى الموضوع له فهذا تعريف لمطلق الوضع لا لوضع اللفظ صرح به في الاطول • و اما وضع اللفظ فقال السيد السند في حاشية شرح المطالع في بحث الدلالة انه مشترك بين معنيين احدهما تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وعلى هذا نفى المجاز وضع نوعي قطما اذ لابد من العلاقة المعتمدة نوعها عند الواضع واما الوضع الشخصي فربما يثبت في بعض والثاني تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه اى ليدل بنفسه لا بقرينة تنضم اليه وعلى هذا فلا وضع في المجاز اصلا لا شخصيا ولا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ للمعنى المجازي بنفسه بل بالقرينة الشخصية او الذوعية فاستعمله فيه بالمناسبة لا بالوضع بخلاف تعيين المشتقات كاسم الفاعل ونظائره فهو وضع قطعاً لدالتهما على معانيها بانفسها لكنه وضع نوعي اى بضابطة كاية كان يقال كل صيغة فاعل كذا فهو كذا • التقسيم • الوضع على قسمين وضع شخصي ويسمى ايضا وضعاً جزئياً ورضعاً عينياً وضع نوعي ويسمى وضعاً كلياً ايضا فالوضع الشخصي تعيين اللفظ بخصوصه وبعينه للمعنى كما يقال هذا اللفظ موضوع كذا والوضع الذوعي تعيين اللفظ لا بخصوصه وبعينه للمعنى بل في ضمن القاعدة الكلية واذا وقع في شرح المطالع من انه قد يعتبر عموم الوضع في جانب اللفظ يسمى حينئذ وضعاً نوعياً انتهى ويؤيد ما ذكرنا ايضا ما قال الهداد في حاشية الكافية من انه لانعني بالوضع الجزئي سوى وضع اللفظ بشخصه لمعنى كالمضمرات والمبهمات فانها وضعت باشخاصها للاطلاق على المعين اى معين كان بخلاف ذى اللام فانه غير موضوع بشخصه فنحو الرجل لم يوضع هكذا بشخصه وانما وضعت قاعدة كلية تطلق عليه وعلى امثاله وهي ان ما دخله اللام فهو معرفة نكان وضعه كلياً لجزئياً انتهى قال في التاليف في فصل قصر العام الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اهم اخرة الف او ياء



مفتوح ما قبلها و نون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما لحق اخره هذه العلامة و كل اسم غير الى نحو رجال و مسلمين و مسلمات فهو لجمع من مصديات ذلك الاسم و كل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك و مثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى و المصغر و المنسوب و عامة الافعال و المشتقات و المركبات و بالجملة كل ما يكون دلالة على المعنى ببيئته فهو من هذا القبيل وقد يكون بذات قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة من ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا خاصا و دال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالة عليه و فهمه منه عند قيام القرينة بحالها و مثله مجاز لتجاوز المعنى الاصلي بالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يقر اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين و هو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة و المجاز و يشتمل الوضع الشخصي و القسم الاول من النوعي انتهى و بالجملة فالوضع النوعي على قسمين و ايضا ينقسم الى وضع لغوي و شرعي و عرفي و اصطلاحي و قد سبق في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم و ايضا ينقسم الوضع الى ثلاثة اقسام قال السيد السند في حاشية شرح مختصر الاصول في بحث الحروف لابد للواضع في الوضع من تصور المعنى فان تصور معنى جزئيا و عين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة اجمالا او تفصيلا كان الوضع خاصا لخصوص التصور الاعتباري فيه اي تصور المعنى و الموضوع له ايضا خاصا و ان تصور معنى عاما يدرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة على احد الوجهين بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور الاعتباري فيه و الموضوع له ايضا عاما و له ان يعين اللفظ او الفاظ بازاء الخصوصيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام و نحوها و العلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور الاعتباري فيه و الموضوع له خاصا و اما عكس هذا اعني بكون الوضع خاصا لخصوص التصور الاعتباري فيه و الموضوع له عاما لا يتصور لان الجزئي ليس وجها من وجوه الكللي ليتوجه العقل به اليه فيتصورة اجمالا انما الامر بالعكس انتهى و مثله ذكر مولانا عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية حيث قال الوضع الجزئي ما لوحظ فيه الموضوع له الجزئي بعينه و يسمى وضع خاصا ايضا و الوضع الكللي ما لوحظ فيه الموضوع له الكللي بنفسه او الموضوع له الجزئي بعذوان اعم كما يقال لوحظ كل مشار اليه بعذون المشار اليه و وضع له بعينه اسم الاشارة و يسمى وضع عاما ايضا فالاول وضع عام لموضوع له عام و الثاني وضع عام لموضوع له خاص انتهى و قال المحقق التفتازاني اعلم ان نظر الواضع في وضعه قد يكون الى خصوص اللفظ بخصوص المعنى كما في الاعلام و قد يكون الى خصوص اللفظ لعموم المعنى

لبي للمعنى الكلي المحتمل للمقولة على الكثرة كوضع رجل حتى يصح ان يقال اكرم رجلا و المراد رجلا ما ولو اريد زيد بخصوصه لم يصح حقيقة وقد يكون الى عموم اللفظ لخصوص المعنى بان لا يلاحظ لفظا بعينه بل امرا كليا يندرج فيه كثير من الالفاظ وذلك في وضع الهيئات بان يقول صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلول ذلك المصدر فيعلم منه ان ضاربا لمن قام به الضرب و فاعدا لمن قام به القعود الى غير ذلك من الخصوصيات مع انه لم يعتد بها ولم يلاحظها على التفصيل وقد يكون الى اللفظ بخصوصه فيضعه بملاحظة امر عام لانفراد ذلك الامر بخصوصياتها حتى لا يكون الموضوع له هو ذلك الامر العام بل خصوصياته على التفصيل الا ان نظر الواضع عند الوضع يكون الى ذلك الامر لا الى الخصوصيات بمعنى انه عين اللفظ لتلك الخصوصيات لكن بملاحظة ذلك الامر العام كما في تعيين لفظ هذا لهذا الرجل وهذا الفرس الى غير ذلك مما لا يتناهى بملاحظة امر كلي هو مفهوم المشار اليه بالخصوص ففي القسم الاخير من القسمين الاخيرين. خصوص المعنى الشخصي لا يحتمل الكثرة واعتبار خصوص اللفظ في نظر الواضع ضروري بخلاف القسم الاول منهما فان خصوصيات المعاني كليات و ملاحظ، الالفاظ عند الوضع ليست باعتبار خصوصياتها بل باعتبار اندراجها تحت امر كلي انتهى كلامه ففهم من هذا ان في الانسام الاربعة التي ذكرها المحقق انتفاذا في معنى القسم الثالث وضعها شخصيا لاعتبار الخصوص في جانب اللفظ وفي القسم الثالث منهما وضعها نوعيا لاعتبار العموم في جانب اللفظ و ان في القسم الاول منها الوضع و الموضوع له كليهما خاصان و في القسم الثاني كليهما عامان و في القسمين الاخيرين الوضع عام و الموضوع له خاص اذ عموم الوضع و خصوصه معتبر لعموم تصور المعنى عند الوضع و خصوصه عديدة و عموم الموضوع له و خصوصه معتبر بعموم المعنى الذي وضع ذلك اللفظ بازائه و خصوصه يشهد بذلك التامل الصادق \* فنبه \* الوضع الجزئي يطلق على معنيين احدهما الوضع الشخصي و ثانيهما الوضع الخاص و كذلك الوضع الكلي يطلق على معنيين احدهما الوضع النوعي و الثاني الوضع العام \* فائدة \* من قبيل الوضع العام لموضوع له خاص وضع المبهمات و المضمرات فان لفظ هذا مثلا موضوع لكل مشار اليه مخصص وان الواضع تصور كل مشار اليه مفرد مذكر باعتبار هذا المفهوم العام و لم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لتلك الجزئيات المندرجة تحته فصار الوضع عاما و الموضوع له خاصا و انما حكمنا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات و لا يجوز اطلاقه على غيرها اذ لا يقال هذا والمراد احد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من المقصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجزئية ذلك ولكن استعماله في الخصوصيات مجازا لقول بانه موضوع لمفهوم كلي لكن الواضع قد اشترط ان لا يستعمل الا في الجزئيات بخلاف نحو رجل لتحل ظاهر فان قلت اذا كان هذا موضوعا للخصوصيات المتعددة كان مشتركا لفظا قلت انما يلزم ذلك لو كان موضوعا لها بارضاع متعددة وليس كذلك بل موضوع لها وضع واحد و اعلم ان وضعه للخصوصيات من حيث انها

مندرجة تحت المفهوم الكلي فزيد من حيث يتعلق به إشارة مخصوصة معنى هذا فله اعتبار في الوضع وفي الموضوع له أيضا وكذا الحال في المضمرات فان لفظ انا موضوع لكل متكلم واحد ولفظ انت لكل مخاطب مذكروا واحد ولفظ هو لكل مفرد مذكر غائب مخصوص ولا يقدح في ذلك ان هذا يشار به أيضا الى امر كلي مذكور وان ضمير الغائب قد يرجع اليه أيضا أما الاول فلان هذا يقتضي بحسب اصل الوضع مشارا اليه إشارة حصرية فلا يكون الا جزئيا حقيقيا واذا امتنع في غيره فقد نزل منزلته والكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يحتمل الشركة وأما الثاني فلاقتضاء ضمير الغائب ذكرا جزئيا للمرجوع اليه اما لفظا او معنى او حكما وقد عرفت ان الكلي من حيث هو مذكور ذكرا جزئيا جزئي وهذه المشتقات كالانفعال فانها بالنظر الى الفاعل الداخلة في مفهومها من هذا القبيل والاسماء المتصلة بها مثل اسم الفاعل واسم المفعول ونحوهما وكالمصغر والمنحوب الا ان في وضع المبهمات والمضمرات و بين وضع المشتقات فرقا من وجهين الاول ان الخصوصيات التي وضعت بازائها المشتقات جزئيات اضافية كل واحد منها كلي في نفسه حتى لو فرض ان الواقع تصور مفهوم الضارب وهين بازائه كان الوضع والموضوع له عامين والخصوصيات التي وضعت المبهمات والمضمرات بازائها جزئيات حقيقية والذني ان تصور اللفظ والمعنى في المشتقات بوجه عام واما في المبهمات والمضمرات فعموم التصور في المعنى لكن الوضع في كليهما عام لان الاعتبار في ذلك هو المعنى اذ لا يترتب على اعتبارها في اللفظ فائدة وهذه الحروف فان لفظه من مثلا موضوعة لكل ابتداء خاص بوضع واحد هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية شرح مختصر الامول • فائدة • من المعلوم ان دلالة اللفظ على مفهوم دون مفهوم اخر مع استواء نصبته اليهما مستندة بل لابد من اختصاص يقتضي لامكانه مخصصا يلحصر بحكم التقسيم العقلي في ذات اللفظ وغيرها وذلك الغير اما الله تعالى او غيره فذهب عباد بن سليمان الصموي واهل التكسير اي اصحاب علم الحروف وبعض المعتزلة الى الاول وزعموا ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية مخصوصة منها نشأت دلالة عليه والحق خلافه لانا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشيء لمناسبة ذاتية على زعمكم لنقيض ذلك الشيء او لصدده دل اللفظ على النقيض او الضد دون هذا المدلول الذي هو الشيء فقد تخلف عن اللفظ الدلالة عليه او لو فرضنا وضع اللفظ للشيء والنقيض او له ولصدده دل عليهما فقد اختلف دلالة فتارة على الشيء وحده وتارة عليه وعلى نقيضه او عليه وعلى ضده وما كان ثابتا للشيء بالذات وبحسب اقتضاها لا يتخلف عنها ولا تختلف في شيء من الاحوال قطعا فلا تكون دلالة مستندة الى ذاته وبهذا التقرير يذنع ما يقال لم لا يجوز ان يكون للفظ مناسبة ذاتية الى النقيضين او الضدين اذ لا دليل على استحالة نعم انه محتبعد لكنه لا ينافي الجواز والواقع ثم انه لا يلزم التخصيص بل مخصص اذ ارادة الواضع المختار يصلح مخصصا من غير انضمام دامية اليه كتخصيص الله الحدوث بوقت وتخصيص

العبد العلم بالأشخاص وأعلم أن المخالف لعله يدعي ما يدعيه الاشتقاقيون في ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع و لا فبطلانه ضروري \* فائدة \* الواضع إما الله تعالى أو الخلق أو الله تعالى و الخلق بالتوزيع ثم أن يجزم باصالة الثلثة أم لا فهذه أربعة أقسام قال بكل قسم منها قائل فقال الأشعري و متابعوه الواضع للغات هو الله تعالى و علمها بالوحي أي بأن خاطبها بما بذاته أو بأمرال ملك عبدا أو داعيا يكون الالفاظ موضوعة للمعاني أو بخلق اصوات تدل على الوضع و ذلك إما بخلق الاصوات و الحروف اعني جميع الالفاظ التي وضعها للمعاني و اسماءها لواحد أو لجماعة بحيث يحصل له أولهم العلم بأنها بازاء تلك المعاني و أما بخلق اصوات و حروف تدل على أن تلك الالفاظ موضوعة أو بخلق علم ضروري بأن يخلق العلم الضروري لواحد أو لجماعة باللغات و أن و اضعها قد وضعها لتلك المعاني المخصوصة و قالت البهشمية أي اصحاب أبي هاشم وضعها للبشر واحدا أو جماعة بأن انبثت دامتة أو داعيتهم إلى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم حصل تعريف الباقين بالإشارة و التكرار كما في الإطعالم يتعلمون اللغات بتريد الالفاظ مرة بعد أخرى مع قرينة الإشارة و غيرها كان يقال هات الكتاب ولم يكن فيه غيره فيعلم أن اللفظ بازائه و قال الأستاذ أبو إسحق الواضع هو الله تعالى و الخلق بالتوزيع لا من حيث أن بعضا لهذا قطعا و بعضا لذلك قطعا بل من حيث أن البعض لله سبحانه جزما و البعض الآخر يتردد بينهما و أما عكس مذهبه بأن يكون الاصطلاح موقفا على التدويهي فهو و إن كان مندرجا تحت التوزيع لكنه عاى ما قيل من أنه لم يتحقق لاهو و لاصحابه و القدر المحتاج إليه في التعرف يحصل بالتوفيف من قبل الله و غيره محتمل للأمرين و قال القاضي أبو بكر الجمع ممكن عقلا و لشيئ من أدلة المذاهب لا يعيد القطع فوجب التوقف و هذا هو الصحيح ثم أنه إن كان المقصود هو الظن بأن كان النزاع في الظهور لا في القطع وهو الحق إذ الالفاظ يكتمل فيها بالظواهر فالحق ما صار إليه الأشعري لقوله تعالى و علم آدم الأسماء كلها \* فائدة \* طريق معرفة الوضع هو النقل لأن وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات و العقل لا يستقل بها و النقل أما متواتر يقيد القطع أو احاد يفقد الظن و اللغات تسمان قسم لا يقبل التشكيك كالارض و السماء و البحر و البرد مما يعلم وضعها لما يستعمل فيه قطعا و قسم يقبله كاللغات العربية فالطريق فيما لا يقبل التشكيك هو التواتر و في غير الاحاد و لا يراك بالنقل أن يكون معتقلا بالدلالة من غير مدخل العقل فيه إذ صدق المخبر لابد فيه و أنه عقلي بل يراد به أن يكون للنقل مدخل و أن شئت زيادة فارجع إلى العضدي و حواشيه •

**الموضوع** يطلق على معان منها الشيء الذي عين للدلالة على المعنى ومنها الشيء المشار إليه إشارة حصية و قد سبق كلاهما ومنها المحكوم عليه في القضية الحملية و هو اصطلاح المنطقيين و قد سبق لفظ الحملية في فصل اللام من باب الحاء المهملة و منها المحل المستغني عن الحال مطاقا أي من جميع الوجوه و قد سبق في لفظ المحل في فصل اللام من باب الحاء المهملة و منها ما هو مصطلح أهل

الحديث وهو الحديث الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويسمى المختلف الموضوع ونسب روايته مع العلم به الا مبيها وعمل به مطلقا وسببه نسيان او افتراء ونحوهما ويعرف باقرار واضعه او قرينة في الراوي والمروي عنه فقد وضعت احاديث شهد بوضعها ركائة الفاظها ومعانيها كذا في الارشاد الصاري شرح صحيح البخاري وفي حلاصة الخلاصة وذهبت الكرامية والمبتدعة الى جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وهو خلاف وضع اجماع المسلمين والمفهوم من شرح النخبة ومقدمة شرح المشكوة ان المراد بالحديث الموضوع في اصطلاحهم هو ما يكون راويه مطعون بالكذب ولا يشترط ثبوت وضعه وكذبه في ذلك الحديث ان الحكم بالوضع انما بالظن لا بالقطع فان الكذب قد يصدق •

موضوع العلم في عرف العلماء ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية وقد سبق في المقدمة •  
الموضع عند الحكماء مرادف للمكان كما في شرح الاشارات وعند الصوفيين وهو اسم الطرف مكانا •  
الوضعية بالفتح هي عند الفقهاء بيع شخص ما ملكه باهل مما قام عليه كما في الدرر في باب المراجعة والتولية ويسمى مواضعة وتواضعا كما يستفاد من ابراهيم شاهي •

التواضع عند الفقهاء هو الوضعية وعند السالكين هو الافتقار بالقلة وتحمل اثقال اهل العلة وقال اهل الاشارات التواضع تصغير النفس جدا مع معرفتها وتعظيم النفس بحرمة التوحيد قال عليه الصلوة والسلام ما بعث الله نبيا الا كان متواضعا قيل غاية التواضع ان تخرج من البيت فلا رايت احدا من الناس الا رايت انه خير منك كذا في خلاصة السلوك •

الواقع بالقاف عند الملحاة هو المتعدي ويسمى مجازا ايضا وقد سبق في لفظ المتعدي في فصل الواو من باب العين المهملة وعند الحكماء والمتكلمين هو الخارج وقد سبق في فصل الجيم من باب الخاء المعجمة وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ الصدق ولفظ نفس الامر ولفظ الوجود • والواقع في طريق ما هو عند المنطقيين قد سبق في لفظ المقول في فصل اللام من باب القاف •

الواقعة هي عند الصوفية هو الذي يراه السالك الواقع في انشاء الذكر واستغراق حاله مع الله بحيث يغيب عنه المحسوسات وهو بين النوم واليقظة وما يراه في حال اليقظة والحضور يسمى مكاشفة كذا في مجمع السلوك وقد سبق في لفظ الرويا في فصل الالف من باب الراء المهملة ودركشف اللغات ميكيود واقعه در اصطلاح متصوفة عبارت است از آنچه فرود آيد در دل از عالم غيب بهر طريق كه باشد خواجه لطف وخواه تهر •

التوقيع قد سبق في لفظ السجل في فصل اللام من باب العين المهملة •  
الولع هو عند السالكين الميل القوي الدائم وقد سبق في لفظ الارادة في فصل الدال من باب الراء المهملتين •



**فصل الفاء في الوصف بالفتح** و يكون الصاد المهملة يطلق على معان منها علة القياس فان  
 الأصوليين يطلقون الوصف على العلة كثيرا ومنه الوصف المناسب كما مر في فصل البناء الموحدة من باب النور  
 وفي نور الأنوار شرح المنار وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا في عرف الأصوليين سواء كان وصفا  
 او حكما او اسما ومنها ما هو مصطلح الفقهاء وهو مقابل الاصل في الدرر شرح الغرر في كتاب البيوع و  
 كتاب الايمان الوصف في اصطلاح الفقهاء ما يكون تابعا لشيء غير منفصل عنه اذا حصل فيه يزبد حسنا و  
 ان كان في نفسه جوهر كذراع من ثوب و بناء من دار فان ثوبا هو عشرة اذرع و يساري عشرة دراهم اذا  
 انتقص منه ذراع لا يساري تسعة دراهم بخلاف المكيالات و العدديات فان بعضها مدنها يسمى فدرا و اصلا و  
 لا يفيد انضمامه الى بعض اخر كما لا للمجموع فان حنطة هي عشرة افنزة اذا ساوت عشرة دراهم كانت التسعة  
 منها تساوي تسعة وقد اختلفوا في تفسير الاصل والوصف و الكل راجع الى ما ذكرنا انتهى و في الدرر حذوي  
 قال المصنف المراد بالوصف الامر الذي اذا قام بالمحل يوجب في ذلك المحل حسنا او قبحا والكمية  
 المحضة ليست بوصف بل اصل لان الكمية عبارة عن كثرة الاجزاء و قلتها و الشيء انه يوجد بالاجزاء و الوصف  
 لابد ان يكون مؤخرا عن وجود ذلك الشيء و الكمية تخذف بها الكيفية كالذراع في الثوب و انه امر يختلف به  
 حسن المزبد عليه فالثوب يكفي جبة و لا يكفي الاقصر لها من زيادة الذراع بزبد حسنا ميصير كاصاف  
 الزائدة و قيل ان ما يتعيب بالتبعيض و التثقيص فالزيادة و النقصان فيه و عطف و ما لا يتعيب بهما و الزيادة  
 و النقصان فيه و قيل اصل و قيل الوصف ما اوجده تأثير في تكوين غيره و اعده تأثير في نقصان غيره و الاصل  
 ما لا يكون كذلك و قيل ان ما لا ينقص الباقي بفواته فهو اصل و ما ينقص الباقي بفواته فهو وصف و كل  
 من هذه الوجوه الثلاثة اظهر مما ذكره كما لا يخفى و ذكر في شرح الطحاوي ان الاوصاف ما يدخل في  
 البيع من غير ذكر كالبناء و الاشجار في الارض و الاطراف في الحيوان و الجودة في الكلب انتهى ثم الاوصاف  
 لا يلبسها شيء من الثمن الا اذا صارت مقصودة بالذات حقيقة او حكما اما حقيقة فكما اذا باع عبدا فقطع البائع  
 يده فبدل القبض يسقط نصف الثمن لانه صار مقصودا بالقطع و اما حكما فبان يكون امتناع الرد بحق البائع  
 كما اذا تعيب المبيع عند المشتري او بحق الشارع كما اذا زاد المبيع بان كان ثوبا فخاطه ثم وجد به عيبا  
 فالوصف صار مقصودا باحد هذين ياخذ قسما من الثمن كذا في الكفاية ومنها ما يحتمل على الشيء سواء كان  
 عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها والاتصاف بمعنى المحتمل لا بمعنى القيام والعرض كما في المعنى  
 الآتي وهو لا يقتضي الا التغاثر في المفهوم ومنها ما يكون خارجا عن الشيء قائما به و بعبارة اخرى الصفة ما يكون  
 قائما بالشيء و القيام العروض كذا في شرح المواقف قال احمد جند في حاشية الخيالي في تعريف العلم  
 الصفة هو الامر الغير القائم بالذات او القائم بالمحل الى الموضوع او الامر القائم بالغير و التفسير الاخير لا يجري  
 في صفات الله تعالى عند الاشاعرة القائلين بكونها لا عين و لا غير انتهى . اعلم ان قيام الصفة بالموصوف اه

معليان فليل معناه ان يكون تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف يعني ان هناك تحيزاً واحداً قائماً بالمتحيز بالذات وينصب الى المتحيز بالتبع باعتبار ان له نوع علاقة بالمتحيز بالذات كالوصف بحال المتعلق لان هناك تحيزاً واحداً بالشخص يقوم بهما بالتبع و لا ان هناك تحيزين احدهما مسبب الآخر فافهم فانه زل فيه الاقدام وقيل معناه الاختصاص الذامت وهو ان يختص شئى بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الهيئ نعنا لآخر والآخر منعوتاً به فيسمى الاول حالاً والثاني محلاً له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز والمراد بالاختصاص هو الارتباط ونسبة الذمت اليه مجازي لكونه سبباً له وهذا القول هو المختار لعمومه لوصاف البارى فانها قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف وفي قوله لوصاف البارى اشارة الى ترادف الوصف والصفة ومنها العرضي اى الخارج عن الشئى المحمول عليه ويقابله الذات بمعنى الجزء كما عرفت في فصل الواو من باب الدال المعجمة قال فى الجدد حاشية شرح التجريد في بحث استناد القدم الى الذات صفة الشئى على قسمين احدهما ما يكون قائماً به غير محمول عليه مواطاة كالكاتب بالقياس الى زيد والثاني ما يكون محمولاً عليه بالمواطاة ولا يكون ذاتياً له كالكاتب بالقياس اليه وهذا القسم من الصفات لما كانت محمولة على موصوفاتها بالمواطاة كانت عينها و متحدة بعضها من وجه وان كانت معايرة لها من وجه اخر وهو صحة الحمل ومن ثم قيل صحة الحمل الايجابي في القضايا الخارجية تقتضي اتحاد الطرفين في الخارج وتغايرهما في الذهن اعلم ان من ذهب الى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته قد حصر صفاته في القسم الثاني ونفى القسم الاول من الصفات عنده تعالى فانه عين العالم مثلاً لا بان العلم صفة قائمة به تعالى كما ان زيدا عين العالم لعمرو بان علمه لعمرو صفة قائمة به بل بان علمه تعالى نفس ذاته كما ان زيدا عين العالم بذاته فان علمه بذاته نفس ذاته فاعرف ذاك انتهى وربما يخص القسم الاول باسم الصفة والوصف والقسم الثاني باسم الاسم كما يستفاد من اكثر اطلانات الصوفية ومما وقع في كتب الفقه في كتاب الايمان من ان القسم يصح بالله وباسم من اسمائه تعالى كالرحمن والرحيم وبصفة يحلف بها عرفاً من صفاته تعالى كعزة الله وجلاته وكبرياته وعظمته وقدرته قال في فتح القدير المراد بالصفة في هذا المقام اسم المعنى الذي لا يتضمن ذاتاً ولا يحمل عليها فهو كالعزة والكبرياء والعظمة بخلاف العظيم وهي اسم من ان يكون صفة فعلية او ذاتية والصفة الذاتية ما يوصف بها سبحانه ولا يوصف باضدادها كالقدرة والجلال والكمال والكبرياء والعظمة والعزة والصفة الفعلية ما يصح ان يوصف بها باضدادها كالرحمة والرضى لوصفه سبحانه بالسطح والغضب انتهى ثم الظاهر ان المراد بما قال في الجدد من ان صفة الشئى على قسمين ان ما يطلق عليه لفظ الصفة على قسمين كما في تقسيم العلة الى سبعة اقسام فذات \* التقسيم \* الصفة بمعنى الخارج القائم بالشئى قالوا هي على قسمين ثبوتية وهي ما لا يكون الصلب معتدراً في مفهومها وسلبية وهي

ما يكون السلبا معتبرا في مفهومها فالصفة اعم من العرض لاختصاصه بالموجود دون الصفة ثم الصفة الثبوتية عند الاشاعة تنقسم الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهر او موجودا او شيئا او ذاتا والمراد بالذات ما يقابل المعنى اى ما يكون قائما بنفسه والحاصل ان الصفة النفسية صفة تدل على الذات لكونها مأخوذة من نفس الذات ولا تدل على امر قائم بالذات زائد عليه في الخارج وان كان مغايرا له في المفهوم فلا يتوهم انه كيف لا يكون دالا على معنى زائد على الذات مع كونها صفة وبهذا ظهر ان الصفات السلبية لا تكون نفسية لانه يستلزم ان يكون الذات غير السلوب في الخارج وبعبارة اخرى هي ما لا يحتاج في وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها اى لا يحتاج في توصيف الذات به الى ملاحظة امر زائد عليها في الخارج بل يكون مجرد الذات كافيا في انتزاعها منه ووصفه بها وبهذا المعنى ايضا لا يجوز ان يكون السلوب صفات نفسية لاحتياجها الى ملاحظة معنى يلاحظ السلب اليه وتسمى بصفات الاجناس ايضا ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات اى تدل على امر غير قائم بذاته زائد على الذات في الخارج والسلوب لا تدل على قيام معنى بالذات بل على سلبه كالتكيز والحدوث فان التكيز هو الحصول في المكان زائد على ذات الجواهر وكذا الحدوث وهو كون الموحود مسبوقا بالعدم زائدا على ذات الحادث وقد يقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج في وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها هذا على راي نفاة الاحوال وبعض اصحابنا كالعاضدي واتباعه القائلين بالاحمال لم يفسروا المعنوية والنفسية بما مر فان الاحمال صفة قائمة بموجود فيكون دالا على معنى زائد على الذات فلا يصح كونه صفة نفسية بذلك المعنى مع كون بعض افراده منها كالجوهرية واللونية بل فسروا النفسية بما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها اى لا يكون توهم الارتفاع صحيحا مطابقا للواقع ولذا لم يفصح بما لا يتوهم النج فان التوهم ممكن بل وافح لكن خلاف ما في نفس الامر كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهر او ذاتا وشيئا ومثليزا وحادثا احوال زائدة على ذات الجواهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء الذات والمعنوية بما يقابلها وهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال من انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته واما عند المعتزلة فالصفة الثبوتية اربعة اقسام الاول النفسية قال الجبائي واتباعه منهم هي اخص وصف النفس وهي التي يقع بها التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية والبياضية فالنفسية لابد ان تكون مأخوذة من تمام الماهية لا غير ان الماخوذ من الجنس اعم منه صدفا والماخوذ من الفصل القريب اعم منه مفهوم وان كان مساويا له صدقا كالناطقية والانسانية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض لا متنازع ان يكون لشئ واحد

جديدة المنفص لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما و غير هيئة تحقق ذلك العلم و يلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافة فقط بل في نفس تلك الصفة الثالث اضافة محضة مثل كونه يمينا او شمالا وهي ما لا تكون متغيرة في الموصوف و تكون مقتضية لاضافته الى غيره وفي عدادها الصفات السالبة فما ليس محلا للتغير كإدباري تعالى لم يجوز ان يعرض تغير بحسب القسم الاول و لا بحسب احد شقي القسم الثاني و هو الذي لا يتغير بتغير الاضافة و اما بحسب الشق الآخر منه و بحسب القسم الثالث فقد يجوز فالواجب الوجود يجب ان يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا فلا يدخل الآن و الماضي و المستقبل هذا عند الحكماء و اما عند الاشاعرة نفى القسم الثاني لا يجوز التغير و يجوز في تعلقه بنفس العلم و القدرة و الإرادة قديمة غير متغيرة و تعلقاتها حادثة متغيرة و الكرامية جوزوا تغير صفاته تعالى مطلقا هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و شرح الطوابع و شرح الاشارات و منها ما هو مصطلح اهل العربية و الصفة في اصطلاحهم يطلق على معان الاول النعت و هو تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقا و قد سبق في فصل التاء المثناة افوقانية من باب النون الثاني الوصف المشتق و يقابله الاسم و قد يطلق الصفة المعنوية عليه لكن هذا الاطلاق قليل هكذا ذكر السيد السند في حاشية المطول و هو ما دل على ذات مبهمه باعتبار معنى هو المقصود و المراد بما اللفظ و بهذا المعنى يستعمله النحاة في باب منع الصرف على ما صرح به السيد الشريف في حاشية المطول في باب القصر تدل على تعيين الذات اصلا فان معنى قائم شئ ما او ذات ما له القيام و لذا فصرت ايضا بما دل على ذات مبهمه غاية الابهام باعتبار معنى هو المقصود فلا يرد على التعريف اسم الزمان و المكان و آلة فانها و ان دلت على ذات باعتبار معنى هو المقصود لكن الذات المعتبرة فيها لها تعيين المكانية و الزمانية و الآلية فان قولك مقام معناه مكان فيه القيام لا شئ ما او ذات ما فيه القيام كذا قالوا و لا يبعد ان يقال المعنى ما قام بالغير و المتبادر منه ان يقوم بالذات المذكورة فامتازت الصفة بهذا الوجه ايضا من هواله الاسماء و فيه نظر ان يجوز ان يكون ما وضع له اسم المكان ذات يفعل فيها و كذا اسم الزمان و يكون ما وضع له اسم الآلة ذات يفعل بها و كانه لهذا صرحوا بان تعريف الصفة هذا غير صحيح لانتقاضه بهواله الاسماء كذا في المطول في بحث الاستعارة التبعية و قيل المعنى هو المقصود الاصلي في الصفات و في تلك الاسماء المقصود الاصلي هو الذات فلا نقض في التعريف وفيه بحث لانا لا نسلم ان المقصود الاصلي في الصفات هو المعنى بل الامر بالعكس ان نفس المعنى يستفاد من نفس تركيبه من رب فالصوف الى صيغة فاعل مثلا انما يكون للدلالة على ذات يقوم ذلك الوصف به هكذا في بعض حواشي المطول في بحث القصر و قيل المراد قيام معنى به او وقوعه عليه فتخرج هواله الاسماء فان المضرب مثلا فيدل على قيام الضرب بالزمان و المكان و لا وقوعه عليهما بل على وقوعه فيهما وعليه هذا القياس اسم

الآلة وقوله هو المقصود احتراز عن رجل فانه يدل على الذات باعتبار معنى به هو البلوغ و الذكور و لكن ذلك المعنى ليس مقصودا بالدلالة فان المقصود هو الموصوف بخلاف ضارب مثلا فانه يدل على ذات باعتبار معنى هو المقصود بالدلالة عليه و هو اتصافه بصفة الضرب فالمقصود بالدلالة في نحو رجل هو الموصوف لا الاتصاف و في الضارب هو الاتصاف دون الموصوف هكذا في بعض حواشى الارشاد في بحث غير المنصرف و قال مولانا عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث اسم التفضيل اسماء الزمان و المكان و الآلة لم توضع لزمان او مكان او آلة موصوفا بل لزمان او مكان او آلة مضافا انتهى • فمعنى المقتل مكان القتل او زمانه لا مكان او زمان يقتل فيه و الا لزم ان يكون فيه ضمير راجع الى المكان او الزمان و كذا الحال في الآلة فان معنى المقتل آلة يقتل بها و هذا الفرق اظهر فان اهل اللغة انما يفسرون معانيها بالاضافة غالبا لا بالتوصيف و لا شك ان اسم الفاعل و نحوه لا يمكن تفسيره الا بالتوصيف فعلم من هذا انها ليست موضوعة لزمان او مكان او آلة موصوفا بل مضافا فلماذا لم يحكم بكونها اوصافا و النسبة بين المعنيين العموم من وجه لتصادقهما في نحو جاءني رجل عالم و صدق النعت بدون الوصف المشتق في نحو جاءني هذا الرجل و العكس في نحو زيد عالم و في غاية التحقيق الوصف في الاصطلاح يطبق على معنيين احدهما كونه تابعا يدل على معنى في متبوعه و ثانيهما كونه دالا على ذات باعتبار معنى هو المقصود انتهى و لا شك ان الوصف بكلا المعنيين ليس الا اللفظ الدال لا كونه دالا نفى العبارة مسامحة اشارة الى ان المعتبر في التسمية بالوصف ليس محض اللفظ بل اللفظ بوصف كونه دالا و في الفوائد الضيائية الوصف المعتبر في باب منع الصرف هو بمعنى كون الاسم دالا على ذات مبهمة مأخوذة مع بعض صفاتها و الدالة اعم سواء كانت بحسب اصل الوضع او بحسب الاستعمال كما في اربع في مررت بذسوة اربع انتهى • و هذا المعنى شامل للنعت و الوصف المشتق لكنه يخرج عنه ايضا اسماء الزمان و المكان و آلة فان هذه الامور وان دلت على الذات لكن لم تدل على بعض صفة تلك الذات على ما ذكره المولوي عصام الدين الثالث الصفة المعنوية و هي تطلق على معنى قائم بالغير و المراد بالمعنى مقابل اللفظ كما هو الظاهر في بينها و بين النعت تباین و كذا بينها و بين الوصف المشتق و قد يراد بالمعنى نفس اللفظ تمامها تسمية للدال باسم المدلول او على حذف المضاف اي دال معنى فعلى هذا بينهما عموم من وجه لتصادقهما في اعجبني هذا العلم و صدق المعنوية بدون النعت في نحو العلم حسن و العكس في نحو مررت بهذا الرجل و بينها و بين الوصف المشتق التباين و هذا هو المراد بالصفة في قوام القصر نوعان قصر الصفة على الموصوف و قصر الموصوف على الصفة و قد تطلق على معنى اخص من هذا كما عرفت في تقسيم الصفة و قد تطلق على ما تجر به على الغير و تجعل الغير فردا له و ذلك يجعله حالا او خبرا او نعتا و اما ما قال المحقق التفتازاني من ان المراد بها في القول المذكور الوصف المشتق فبعيد ان لم يشتهر وصفها بالمعنوية و لا يصح في كثير من موارد القصر الا بتكلف



لو تعسف هكذا يستفاد من الاطول و حواشى المطول قال في الانسان الكامل الصفة عند علماء العربية على نوعين صفة فضائية وهى التي تتعلق بذات الانسان كالحيوة و فاضلية وهى التي تتعلق به وبخارج عنه كالكرم و امثال ذلك انتهى و الصفة في هذا التقسيم بمعنى ما يقوم بالغير اعلم ان الوصف و الصفة في هذه المعاني الثلاثة مترادفان قال مولانا عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في بحث غير المنصرف الوصف يقال بمعنى الذمت و بمعنى الامر القائم بالغير و بمعنى ما يقابل الاسم انتهى • وفي المطول و الاطول صرح بان الصفة تطلق على هذه المعاني الثلاثة فعلم ان بينهما ترادفا •

**وصف الموضوع** هو عند المنطقيين مفهوم الموضوع و حقيقته و يسمى عنوان الموضوع ايضا ثم العدوان اما عين الموضوع كما في قولنا كل انسان حيوان اذ حقيقة الانسان عين ماهية افرادة من زيد و عمرو وغيرهما و اما جزؤه كما في قولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه ايضا على زيد و عمر وغيرهما و حقيقة الحيوانية انما هي جزء لها و اما خارج عنه نحو كل ماش حيوان فان الحكم فيه ايضا على زيد و عمرو و بكر وغيرهما و مفهوم العاشي خارج عن ماهيتهم و وصف المحمول هو مفهوم المحمول و حقيقته هكذا في كتب المنطق في بيان المحصورات •

**الصفة بالكسري** و الوصف مترادفان امة و معنى الصفة بيان المجل و بيان الاهلية للشيء و بيان معنى في الشيء و بعض المتكلمين فرقوا بينهما فقالوا الوصف يقوم بالموصوف و الصفة تقوم بالواصف فقول القائل زيد عالم وصف لزيد باعتبار انه كلام الواصف لا صفة له و علمه القائم به صفة لا وصف انتهى و المراد بالصفة في قول الفقهاء صفة الصلوة الافعال الواقعة في الصلوة سواء كانت فرائض او لا كما في البرجذني و الدرر و تطلق الصفة ايضا على المحمول على الشيء و يقابلها الذات و على ما لا يستقل بالمفوضية و يقابلها الذات كما عرفت في فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الدال المعجمة و على الامر الخارج المحمول يقابلها الجزء و على ما يقوم بالغير و على الذمت و على الوصف المشتق كما عرفت في لفظ الوصف و من الصفة المشتقة اسم الماعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و افعال التفضيل و ما يجري مجراها كالمنسوب كذا في شرح الكافية في تعريف المبتدأ •

**الصفة المشبهة** هى عند النحاة اسم اشتق من فعل لازم لما قام ذلك الفعل به على معنى الثبوت قوله لازم احتراز عن اسم المفعول فانه يجسب ان يكون مشتقا من فعل متعد بنفسه او بحرف الجر و عن اسم الفاعل المشتق من فعل متعد وقوله على معنى الثبوت اى لا بمعنى الحدوث احتراز عن قائم و ذاهب مما اشتق من فعل لازم لما قام به بمعنى الحدوث فانه اسم ماعل لا صفة مشبهة و اللازم اسم من ان يكون لازما ابتداء او عند الاشتقاق كرحيم فانه مشتق من رحم بكسر العين بعد نقله من رحم بضمها فلا يقال رحيم الا من رحم بضم الحاء اى صار الرحم طبيعة له ككريم بمعنى صار الكريم طبيعة له و المراد

بكونه بمعنى الثبوت انه يكون كذلك بحسب اصل الوضع فخرج منه نحو ضامر وطائق لانهما بحسب اصل  
الوضع للحدوث عرض لهما الثبوت بحسب الاستعمال هكذا في الفوائد الضيائية وغيره وليس معنى  
الثبوت فيها انها موضوعة للاستمرار في جميع الازمنة بل هي موضوعة للمقدر المشترك بينها بمعنى حسن  
في اصل الوضع ليس الا ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او في جميعها لكن بعض الازمنة اولى من  
بعض ولم يجز نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته فلا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في  
جميعها بدليل العقل الى ان يقوم دليل على تخصيصه ببعضها كان تقول كان هذا حسنا فقيح كذا في العباب  
وحاصل ذلك ان الثبوت ليس بمعنى ما يقابل الحدوث بل بمعنى مطلق الثبوت الشامل للاستمرار و  
الحدوث على ما ذكر مولانا عصام الدين وفوائد بانى القيود سبقتم في تعريف اسم الفاعل ثم انه انما  
سميت بالصفة المشبهة لشبهها بالفاعل من حيث انها تثنى وتجمع وتذكر وتؤنث ومن حيث انها  
تعمل عمل فعلها ويجب فيها الاعتماد الا انه لم يشترط عملها زمان الحال والاستقبال \* فائدة \* اسم الفاعل  
والمفعول الغير المتعديين مثل الصفة في العمل وفي مجيى الاقسام وكذا المنسوب مثل الصفة في العمل  
والاقسام وانما يعمل المنسوب لانه صار بسبب حصول معنى النسبة فيه كاسم الفاعل والصفة المشبهة في  
انه يدل على ذات غير معينة موصوفة بصفة معينة وهى النسبة فيحتاج الى موصوف يخصص هو او متعلقه  
تلك الذات كاحتياج سائر الصفات فيعمل في ذلك المخصص لامتناع اياه بحسب اصل الوضع نحو  
رجل تميمي او مصري حمارة واما لم يعمل المصغر مع حصول معنى الوصف فيه بسبب التصغير لانه  
يدل على ذات معينة موصوفة بصفة معينة لان معنى رجيل رجل صغير فلا يحتاج الى ما يخصص تلك  
الذات لان لفظ المصغر يدل عليها واما لم يعمل اسم الآلة واسم الزمان والمكان مع انها تدل على ذات  
مبهمة موصوفة بصفة معينة كالصفات الاخرى ان معنى المضرب انه تضرب بها ومعنى المضرب زمان  
او مكان يضرب فيه لان اقتضاء الصفات لشيى يخصص تلك الذات المبهمة وضعي وذلك الشيى هو  
موصوفها او متعلقه فترفع تلك الصفات ضمير الموصوف او متعلقه بخلاف اسم الآلة واسم الزمان والمكان  
فانما وضعه ليدل على ذات مبهمة موصوفة بصفة معينة غير مخصصة بموصوف او بمتعلقه فلا يرفع لضمير  
الموصوف ولا متعلق الموصوف كذا في العباب ومن ههنا ايضا يعلم فرق بين الصفات وتلك الاسماء •

**الوقف بالفتح** وسكون القاف لغة الحبس والمنع كما في شرح الشاطبي وهو عند الفقهاء حبس  
العين على ملك الوافق والتصدق بالمنفعة كالعارية هذا عند البخليفة رحمه الله وعندهما هو حبس  
العين على ملك الله تعالى فيزول ملك الوقف عنه الى الله تعالى خاصة على وجه تعود منفعته الى  
العباد كذا في البرجندي • وعند اهل العروض اسكان الحرف الصايغ المتحرك من الجزء كامكان تاء  
مفعولات والجزء الذي فيه الوقف يسمى موقفا كذا في عروض سيفي وفي بعض رسائل العروض العربي

هو اسكان اخر مفعولات \* وفي عنوان الشرف هو سكون السابع المتحرك و اسكان ما يليه \* وفي رسالة قطب الدين الصرخسي هو اسكان المتحرك الثاني من التود المرفوق \* وعند البصريين من الصرفيين و القراء قد يطلق على السكون البنائي و لهذا يقال الامر موقوف الآخر و قد مر في لفظ المبني في فصل البناء من باب البناء الموحدة و قد يطلق على قطع الكلمة عما بعدها اي على تقدير ان يكون بعدها شيء و قيل هو قطع الكلمة عن الحركة كذا في الجاربردي شرح الشافية وفي الدقائق المحكمة في علم القراءة الوقف اصطلاحا قطع الكلمة عما بعدها بسكتة طويلة فان لم يكن بعدها شيء يسمى ذلك قطعاً انتهى \* وفي الحواشي الازهرية قولنا بسكتة طويلة مخرج للسكت وفي الاتقان الوقف و القطع و السكت يطلقها المتقدمون غالباً مراداً بها الوقف و المتأخرون فرقوا بينها فقالوا القطع عبارة عن قطع القراءة راساً فهو كالانتهاء فالقارئ به كالعرض عن القراءة و المنتقل الى حالة اخرى غيرها و هو الذي يستفاد بعده القراءة المستأنفة و لا يكون الا على راس اية لان رؤس الآي في نفسها مقاطع و الوقف عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمناً يتنفس فيه عادة بذية استيناف القراءة لابتداء الاعراض و يكون في رؤس الآي و اواسطها و لا ياتي في وسط الكلمة و لا فيما اتصل رسماً و السكت عبارة عن قطع الصوت زمناً هو دون زمن الوقف عادة من غير تنفس و در فتاوى برهنه مى ارد وقف عبارتست از اسكان حرف اخر و قطع كلمه از ما بعد بدم كشيدين و اگر قطع كند و دم نكشد اگر نزديك وصل باشد او را سكته خوانند و اگر نزديك وقف باشد او را وقفه نامند \* فائدة \* في الشافية في الوقف وجوه احد عشر الاسكان المجرد و ذلك في المتحرك و الروم و الاشمام و ابدال الالف و ابدال تاء التانيث هاء و زيادة الالف و الحاق هاء السكت و اثبات الواو والياء او حذفهما و ابدال الهمزة و التضعيف و نقل الحركة انتهى \* و قال في الاتقان للموقف في كلام العرب اوجه متعددة و المستعمل منها عند القراء تسعة السكون و الروم و الاشمام و الابدال و النقل و الادغام و الحذف و الاثبات و الاحاق \* التقسيم \* قال في الاتقان اصطلاح ائمة القراء لانواع الوقف و الابتداء اسماء و اختلفوا في ذلك فقال ابن الانباري الوقف على ثلاثة اوجه تام و حسن و قبيح فالتمام الذي يحسن الوقف عليه و الابتداء بما بعده و لا يكون بعده ما يتعلق به كقوله تعالى اولئك هم المفلحون و الحسن هو الذي يحسن الوقف عليه و لا يحسن الابتداء بما بعده كقوله تعالى الحمد لله لان الابتداء برب العالمين لا يحسن لكونه صفة لما قبله و القبيح هو الذي ليس بتمام و لا حسن كالوقف على بسم الله قال و لا يتم الوقف على المضاف دون المضاف اليه و لا المنعوت دون نعمته و لا الرفع دون مرفوعه و عكسه و لا الناصب دون منصوبه و عكسه و لا المؤكد دون تركيده و لا المعطوف دون المعطوف عليه و لا البديل دون مبدله و لا ان كان او ظن و اخواتها دون اسمها و لا اسمها دون خبرها و لا المستثنى منه دون الاستثناء و لا الموصول دون صلته اسمياً او حرفياً و لا الفعل دون مصدره و لا حرف دون متعلقه و لا شرط دون جزائه و قال غيره الوقف ينقسم الى اربعة اقسام تام مختار

وكاف جائز وحسن مفهوم وقبيح متروك فالتمام هو الذي لا يتعلق بشيء مما بعده فيحسن عليه الوقف والابتداء بما بعده والكافي منقطع في اللفظ متعلق في المعنى فيحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده أيضا نحو حرمت عليكم امهاتكم هذا الوقف وابتداء بما بعد ذلك وهكذا رأس كل آية بعدها لام كي والا بمعنى لكن وان الشديدة المكسورة والامتفهام وبل والا المخففة والسين وسوف للتهديد ونعم وبنس وكبلا ما لم يتقدمهن قول او قسم والحسن هو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده كالحمد لله والقبيح هو الذي لا يفهم منه المراد كالحمد واقبح منه ما يتغير المعنى بسببه كالوقف على اتق كفر الذين قالوا وابتداء ان الله هو المسيح لان المعنى يتغير بهذا ومن تعمده وقصد معناه فقد كفر فان اضطر لاجل التنفس جاز ثم يرجع الى ما قبله حتى يصله بما بعده وقال غيره الوقف على خمس مراتب لازم ومطلق وجائز مجوز لوجه ومرخص ضرورة فاللزام ما لو وصل طرفاه اوهم غير المراد نحو وما هم بمؤمنين يلزم الوقف هنا ان لو وصل بقوله يخادعون الله توهم ان الجملة عطف لقوله بمؤمنين والمطابق ما يحسن الابتداء بما بعده كالاسم المبتدأ به نحو والله يجتبي والفعل المستأنف نحو سيتول السقاه ومفعول المحذوف نحو وعد الله سنة الله والشرط نحو من يشاء الله يضلله والاستفهام و لو تقديرا نحو اتريدون عرض الدنيا والنفي نحو ما كان لهم الخيرة والجائز ما يجوز فيه الوصل والفصل المجاذب الموجبين من الطرفين نحو ما انزل من قبلك فان راو العطف يقتضي الوصل وتقديم المفعول على الفعل يقطع النظم فان التقدير ويوقفون بالآخرة والمجوز لوجه نحو اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة لان الغاء في قوله فلا يخفف يقتضي التسبب والجزاء وذلك يوجب الفصل وكون نظم الفعل على الاستيناف يجعل للفصل وجهها والمرخص ضرورة ما لا يستغني ما بعده عما قبله لكنه يرخص لانقطاع النفس وطول الكلام ولا يلزمه الوصل بالعود لان ما بعده جملة مفهومة كقوله والسماء بقاء لان قوله وانزل لا يستغني عن سياق الكلام فان فاعله ضمير يعود الى ما قبله غير ان الجملة مفهومة واما ما لا يجوز الوقف عليه فكالمشروط دون جزائه والمبتدأ دون خبره وقال غيره الوقف في التنزيل على ثمانية اضراب تام وشبيه به وناقص وشبيه به وحسن وشبيه به وقبيح وشبيه به وقال ابن الجزري اكثر ما ذكر الناس في اقسام الوقف غير منحصر ولا مضبوط واقرّب ما قلته في ضبطه ان الوقف ينقسم الى اختياري واضطراري لان الكلام اما ان يتم او لا يتم فان لم يتم كان الوقف عليه اضطراريا وهو المسمى بالقبيح لا يجوز تعمد الوقف عليه الا لضرورة من انقطاع نفس ونحوه لعدم الفائدة او لفساد المعنى وان تم كان اختياريًا وكونه تاما لا يخلو اما ان لا يكون له تعلق بما بعده البتة لفظا ولا معنى فهو الوقف المسمى بالتام وقد يتفاضل التام نحو مالک يوم الدين اياك نعبد و اياك نستعين كلاهما تام الا ان الاول اتم من الثاني لاشتراك الثاني في ما بعده في معنى الخطاب بخلاف الاول وهذا هو الذي سماه البعض شبيها بالتام ومنه ما يتأكد استحبابه لبيان المعنى المقصود

وهو الذي سماه السجائدي بالآزم أو كان له تعلق فان كان من جهة المعنى فهو المسمى بالكافي ويتفاضل في الكفاية كتفاضل التام نحو في قلوبهم مرض كاف فزادهم الله مرضا اكفى منه بما كانوا يكذبون اكفى منهما وان كان من جهة اللفظ فهو المسمى بالحسن لانه في نفسه حسن مفيد انتهى ما في الاتفاق • وفي السجائدي الواقفية الواقفية ينقسم الى ثلاثة اقسام اختياري بالبناء الموحدة ومتعلقة الرسم لبيان المقطوع من الموصول والذابت من المحذوف والمجذور من المربوط واضطراري وهو الواقف عند ضيق النفس والعبي واختياري بالبناء المثناة لتكثافية • فائدة • في الاتفاق واما الابتداء فلا يكون الا اختياري لانه ليس كالواقف تدعو اليه ضرورة فلا يجوز الا بمستقل بالمعنى موقوف بالمقصود وهو في اقسامه كاقسام الواقف الاربعة و يتفاوت تماما وكفاية وحسنا وقبحا بحسب التمام وعدمه وفساد المعنى واحالته نحو الواقف على ومن الذل فان الابتداء من الغاس قبيح ويؤمن تام وقد يكون الواقف حسنا والابتداء به قبيحا نحو يخرجون الرمحل و اياكم الواقف عليه حسن والابتداء به قبيح لفساد المعنى اذ يصير تحذيرا من الايمان بالله وقد يكون الواقف قبيحا والابتداء جيدا نحو من يمتنا من مرقدنا هذا الواقف على هذا قبيح لفصله بين المبتدأ والخبر ولانه يوهم ان الاشارة الى المرقد والابتداء بهذا كاف او تام لاستيفانه • فائدة • في تيسير القاري شرح المقدمة قد وقع اختلاف بين الكوفي في بعض رؤس الاربعة فجعل رمزية الكوفي لب وعلامة ختمهم الهاء وعلامة عشرهم رأس العين او حرف الياء ورمزية البصري تب وختمهم خب وعشرهم عب • الواقف هو عند الفقهاء هو الحابس لعينه اما على ملكه او على ملك الله تعالى كما مر وعند المالكيين ما قد سبق في لفظ الملوک في فصل الكاف من باب السين المهمة •

الواقفية ببناء النسبة فرقة من المتصوفة المبطلة مي كويند كخدايتعالى را بمعرفت نمی توان شناخت از همه خلق عاجز اند کذا في توضيح المذاهب •

الموقوف هو عند الفقهاء هو العين المحبوس اما على ملكه او على ملك الله كما مر • ويطلق ايضا على عقد يصح باصله وصفه ويفيد الملك على سبيل التوقف ولا يفيد تمامه لتعلق حق الغير كذا في الدرر شرح الغرر في باب البيع الفاسد وقد مر في لفظ النافذ ايضا في فصل الذال المعجمة من باب النون وعند اهل العروض الجزء الذي فيه الواقف • وعند القراء اللفظ الذي فيه الواقف • وعند المحدثين حديث ينتهي اسناده الى الصحابي كان يقال قال او فعل او قرر ابن عباس كذا او يقال جاء عن ابن عباس موتونا او هو موقوف على ابن عباس كذا في شرح النخبة وترجمة المشكوة وفي خلاصة الخلاصة الموقوف مطلقا ما روي عن الصحابي ووقف عليه قولا او فعلا بالاتصال او لا وقد يستعمل مقيدا في غيره كان يقال وقفه مالك على زانع وهو ليس بحجة عند الشافعي وطائفة من العلماء وتفسير الصحابي للقران موقوف الا اذا كان من قبيل سبب النزول فانه مرفوع لازم وقوعه في زمان النبي صلى الله عليه و آله وسلم



نما روي ان اصحابه عليه يقرعون بابہ صلى الله عليه واله وسلم بالاظاثير مرفوع •

**التوقف** في عرف العلماء يطلق على معنيين الاول توقف المعية وهو ان لا يوجد احد الشينيين الا مع الآخر وهو جائز بل واقع كما في المتضايقين ففسد ما ظن بعض العلماء من انه لا يتصور توقف المعية واحتج بان كل واحد منهما ان استغنى عن الآخر فيصح وجوده دونه وان كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الآخر فيتوقف كل منهما على الآخر وان كان لاحدهما مدخل في وجود الآخر فيتقدم عليه فلا معية ورد احتجاجة بانه لا نسلم انه لا معية على التقدير الثاني لان توقف كل منهما على الآخر لا ينافي المعية لان الشينيين اذا كانا لهما علة خارجة يجوز ان يقوم كل واحد منهما مع الآخر ضرورة كلبنتين منكنتين مثلا قد يقع ان يقام كل منهما مع الآخر ضرورة ولا يقوم احدهما الا مع قيام الاخرى الثاني توقف التقدم وهو ان لا يوجد احدهما الا بالآخر وهذا التوقف من لطرفين ممتنع ان يلزم حينئذ تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه كذا في شرح شراق الحكمة في بحث المغالطة •

**فصل القاف • الورقاء** بفتح الواو وسكون الراء المهملة كرك وكبوتر وفاخته • ودرامتلاح صوفيه عبارتست از نفس كلي كه قلب عالم است و لوح محفوظ و كتاب مبين ازان معني ميگردد و ناهي اطلاق كرده مي شود بر لوح كذا في لطائف اللغات •

**الوقف** بالفتح وسكون الفاء يجيء في بيان الموافقة مع بيان جزء الوقف و الوقف الثلاثي و الوقف الرباعي و الوقف الخماسي ونحوها مرت في ابواب اصحابها •

**التوفيق** بالفاء لغة جعل الاسباب متوافقة للمطلوب اي متوافقة الحصول و التامى الى المسبب و حاصله توجيه الاسباب باسرها نحو المسببات و اما في عرف العلماء فعند المعتزلة الدعوة الى الطاعة وقيل اللطف لتحصيل الواجب وعند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي اذ خلق القدرة على الطاعة سبب للطاعة وقال امام الحرميين خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير للقدرة ولهذا لا يستعمل في العرف والشرع الا في الخير وقيل تسهيل طريق الخير وسد طريق الشر والخذلان عكسه وقيل هو ذلك الاسباب موافقة الصواب وقيل هو الوقوع على الخبر من غير اعتداد به قال الغزالي هو عبارة عن التاليف والتلفيق بين ارادة العبد وقضاء الله وقدره وهذا يشتمل على الخير والشر لكن جرت العادة بتخصيصه بما يوافق السعادة من جملة قضاء الله تعالى وقدره ويقرب من هذا ما قيل هو جعل التدبير موافقا للتقدير هكذا يستفاد من شرح الموافف والعلمي وما ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في الخطبة • وعند اهل البديع هو التذلل وقدم في فصل الجاء الموحدة من باب الذون •

**الموافقة** هي عند محاسبين كون العددين المختلفين بحيث لا يعد اولهما الاكثر لكن يعدهما عدد

ثالث غير الواحد و يسمى بالتوافق و التشارك أيضا و الكسر الذي ذاك العدد الثالث مخرج له يسمى بالوفوق و يسمى كل واحد من جزئي العددين جزء الوفق و جزء الاشتراك كالثمانية مع العشرين فانه بعدهما اربعة و هي العدد الثالث الذي يشترك في العد و الكسر الذي هذه الاربعة مخرج له اعني الربع الوفق فهما متوافقان و متشاركان في الربع و جزء وفق الثمانية اثنان و جزء وفق العشرين خمسة كذا في شرح خلاصة الحساب • و عند المحققين هي الوصول الى شيخ مصنف معين من المصنفين من غير طريقه اي من غير الطريقة التي يصل بها الى ذلك المصنف المعين مع علو الاسناد الى الموافقة ان يروى الراوي حديثا يكون في احد الكتب الستة مثلا باسناد لنفسه من غير طريقها بحيث يجتمع من احد الستة في شيخه مع علو هذا الذي رواه على ما رواه من طريق احد الكتب و لو اجتمع مع احد الستة مثلا في شيخ شيخه مع علو طريقه فهو البديل و انما قيدنا هما بالعلو لان اكثرهما يطلقون الموافقة و البديل اذا قارن العلو لقصد تعليم الطالبين و تحريضهم على سماعه و الاعتناء به و ان كان التساوي في الطريقتين بل النزول في طريقك لا يمنع التسمية بها و قد يطلق كلاهما بدون العلو قال العراقي و في كلام غير ابن الصلاح اطلاقهما مع عدم العلوفان علا قالوا موافقة عالية و بدل عال و قيد ابن الصلاح اطلاقهما بالعلو قال و لو لم يكن عاليا فهو ايضا موافقة و بدل لكن لا يطلق عليهما اسم الموافقة و البديل لعدم الالتفات اليه مثال الموافقة ما روى البخاري عن قتيبة عن مالك حديثا فلو روينا من طريقه كان بيننا و بين قتيبة ثمانية و لو روينا ذلك الحديث بعينه عن طريق ابي العباس السراج عن قتيبة مثلا لكان بيننا و بين قتيبة مثلا فيه سبعة فقد حصلت الموافقة لنا مع البخاري في شيخه بعينه مع علو الاسناد على الاسناد الى البخاري فلو روينا في المثال المذكور من طريق التبعية عن مالك يصير مثلا للبديل لانه يكون التبعية فيه بدلا عن مالك و على هذا القياس يستعمل الموافقة و البديل في فن القراءة هكذا يستفاد من شرح المنخبة و شرحه و الاتفاق في بيان العلو و النزول •

**الموافق المركز** هو عند اهل الهيئة تلك مركزه مركز العالم سواء كان ممثلا او مائلا هكذا يستفاد

من شرح المواقف •

**الاتفاق** در لغت مرادف موافقت است و نزد منجمان در نوعست یکی اتفاق قوت که انرا

تناظر مطلعی خوانند دوم اتفاق طریقت و ان را تناظر زمانی گویند و قد مر ذكرهما في لفظ التناظر في

فصل الرأ المهمة من باب النون •

**الاتفاقية** ببناء النسبة هي عند المنطقيين قضية شرطية متصلة حكم فيها بوقوع الاتصال بين

الطرفين او بلا وقوعه لا علاقة تقتضي الاتصال و هذا التفسير يشتمل الصادقة و الكاذبة و الموجبة و السالبة ثم

الاتفاقية الموجبة الصادقة ان وجب في صدقها صدق الطرفين تسمى اتفاقية خاصة و تعرف بانها التي

يكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة تقتضي الاتصال بل بمجرد توافق صدق الجزئين

كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالخمار ذاهق فانه لا علاقة موجبة بين ناهقية الخمار و ناطقية الانسان حتى يجوز العقل كل واحد منهما بدون الآخر و ليس فيهما الا توافق الطرفين على صدق لكن يجب ان يصدق و يتحقق التالي على تقدير صدق المقدم حتى لو كان التالي الصادق مناهيا للمقدم كقولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق لم يصدق اتفاقية و ان اكتفى في صدقها بصدق التالي فقط تسمى اتفاقية عامة و تفسر بانها التي يكون فيها صدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بل بمجرد صدق التالي سواء كان المقدم فيها صادقا او كاذبا سميت بذلك لانها اعم من الاولى فانه متى صدق المقدم و التالي فقد صدق التالي بلا عكس كلي و تطلق الاتفاقية ايضا على قسم من الشرطية المنفصلة وهي التي حكم فيها بالتنافي لاذات الجزئين بل بمجرد ان يتفق في الواقع ان يكون بينهما مضافة و ان لم يقتض مفهوم احدهما ان يكون مناهيا للآخر كقولنا للاسود الاكاذب اما ان يكون هذا اسود او كاذبا فانه لا مضافة بين الاسود و الاكاذب لكن تحقق السواد و انتفاء الكتابة و على هذا مقيس السالبة الاتفاقية فانها رفع هذا المفهوم هكذا يستفاد من شرح الشمسية و غيره و قد سبق في بيان معنى العلاقة ما يتعلق بهذا المقام •

**المتفق** على صيغة اسم الفاعل عند اهل القوافي هو الدخيل الذي التزم الشاعر اعادته بعيذه على ما وقع في بعض الرمائل حيث قال فيه الدخيل هو الحرف الذي وقع بين التاميس و الروي ككاف الكواكب و هو لازم بغير عينه فان لزم هو عينه كان لزوم ما لا يلزم و يسمى حينئذ المتفق انتهى • و المتفق و المفترق عند المحدثين هو الرأي الذي يتفق اسمه اسم راو اخر خطأ او نطقا اى تلفظا و المراد بالاسم العلم فيشتمل اللقب و الكنية ايضا قالوا الرواة ان اتفقت اسماؤهم و اسماء ابائهم معا او اسماؤهم و اسماء اجدادهم فصاعدا و اختلفت اشخاصهم سواء اتفق في ذاك اثنان منهم ام اكثر و كذلك اذا اتفق اثنان فصاعدا في الكنية او النسبة او فيهما معا فهو النوع الذي يقال له المتفق و المفترق فمثال ما اتفق اسماؤهم و اسماء اباؤهم الخليل بن احمد فانه يطلق على ستة رجال و مثال ما اتفق اسماؤهم مع اسماء الآباء و الاجداد محمد بن يعقوب بن يوسف و مثال ما اتفق في الكنية و النسبة معا ابو عمران الجوني و منه ما يتفق اسماؤهم و اسماء ابائهم و اذسابهم كمحمد بن عبد الله الانصاري و منه ما اتفق في الاسم و كنية الاب كصالح ابن ابي صالح و فائدة معرفة هذا النوع للمحدث الاحتراز عن ان يظن الشخصين شخصا واحدا هكذا يستفاد من خلاصة الخلاصة و شرح النخبة و شرحه •

**المتفق عليه** على صيغة اسم المفعول عند المحدثين حديث رواه البخاري و مسلم جميعا كما مر

في لفظ الصحة •

**فصل اللام • الوصل** بالفتح وسكون الصاد عند القراء عدم الفصل كما يدل عليه تعريفهم

الوقف الجائز كما مروا ما وقع في بعض شروح المقدمة من ان معرفة المقطوع و الموصل رسما انما يترتب

عليه علم الوقف والوصل فرعا • وهمزة الوصل همزة تسقط اذا اتصلت بحرف قبلها كما في بسم الله • والوصل عند اهل المعاني هو عطف بعض الجمل على بعض ويقابله الفصل وقد سبق في فصل اللام من باب الغاء • وعند اهل القوافي واو ارياء او الف او هاء تكون بعد الرومي كذا في عنوان الشرف وفي بعض الرسائل العربية الوصل هو حروف اليمين السواكن والهاء ساكنة ومتحركة اذا تحرك ما قبلها كما في ان تفعل و مصرمو ونحوهم و رزاحله و اميرها فان سكن ما قبلها نحو غزو وظبي وقوايمها كانت روبا ثم الهاء اذا كانت وصلا وكانت متحركة يلزمها الخروج وهو حرف علة مجانسة لحركته انتهى • ودر جامع الصنائع گوید حرف وصل چهار حرف اند سه حرف مد و لين و چهارم هاءى وقف و نزديك ما هر كداميك از حروف عرب و عجم باشد انتهى • ودر رساله مولوى جامى واقع شده كه وصل حرفى را گویند كه بروى الصاق كذد و روى بسبب ان متحرك شود • ودر رساله منتخب تكميل الصنائع مى ارد وصل حرفى كه بروى پيوندند خواجه مشهور التركيب باشد چون ميم كارم و دارم و خواجه غير مشهور التركيب چون هاءى لاله و پركلاه و مراد از پيوستن حرفى بروى انست كه ان حرف با ما بعد خود كلمه علىحده و يا بمنزلة كلمه علىحده نباشد و الا ردیف خواهد بود نه وصل و صاحب معيار الاشعار گفته كه حرف وصل چون متحرك شود اولى انكه از را از حماب ردیف شمردند و اين قول خلاف متعارف شعراست و رعايت تكرار وصل در قوافى واجب است و اين قوافى را قوافى موصله خوانند انتهى • و همچنين در قوافى عربيه رعايت تكرار وصل واجب است و اختلاف ان از عيوب است چنانكه در بعضى رسائل واقع شده •

**الصلة بكسر الصاد فى اللغة** پيوستن و پيوند و خويشي و هديه دادن و عطا دادن و مزد كما فى الصراح و كنز اللغات و فى الكفاية حاشية الهداية فى باب الحج عن الغير الصلة عبارة عن اداء مال ليس بمئة بلة عوض مالى كالزكوة وغيرها من النذور والكفارات و عند اهل العربية تطلق على حرف زائد فى الاطول فى باب الامداد الخبرى فى شرح قول التلخيص التلخيص استغنى عن موكدات الحكم وحروف الصلة اعني الزوائد قال الجلبى فى حاشية المطول هناك امطرح النحاة على تسمية حروف معدودة مقررة فيما بينهم مثل ان و ان و الباء فى مثل كفى بالله شهيدا و نظائرها بحروف الصلة لادادتها تاكيد الاتصال الثابت و بحروف الزيادة لانها لا تغير اصل المعنى بل لايزيد بسببها الا تاكيد المعنى الثابت و تقويته فكانها لم تفد شيئا و لما لم يلزم الاطراد فى وجه التسمية لم يتجه اعتراض الرضى انه يلزم ان يعدوا على هذا ان و لام الابتداء و الفاظ التاكيد اسما كانت اولا زوائد انتهى • كلامه و على هذا المعنى يقول اهل اللغة الباء ههنا صلة زائدة و تطلق ايضا على حرف جر يتعدى به الفعل و ما اشبهه فمعنى الفعل الذى يحتاج الى الصلة لا يتم بدونها و لهذا قيل فى قولنا دخلت فى الدار صلة لدخلت كما ان عن صلة لصدت اعني خرجت فيكون فى الدار مفعولا به لا مفعولا فيه هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية وحاشيته لمولانا عبد الغفور فى بحسب السمعول

فيه وتطلق الصلة ايضا على جملة خبرية او ما في معناها متصلة باسم لا يتم ذلك الاسم جزوا الامع هذه الجملة المشتملة على ضمير عائد اليه اى الى ذلك الاسم ويسمى حشوا ايضا وذلك الاسم يسمى موصولا فقولنا جزوا تمييزا لى متصلة باسم لا يتم من حيث جزئية اى لا يكون جزوا تاما من المركب والمراد بالجزو التام ما لا يحتاج في كونه جزوا اوليا ينحل اليه المركب اولا الى انضمام امر اخر معه كالمبتدأ والخبر والفاعل والمفعول وغيرها وانما نفى كونه جزوا تاما لا جزوا مطلقا لانه اذا كان مجموع الموصول والصلة جزوا من المركب يكون الموصول وحده ايضا جزوا لكن لا جزوا تاما اوليا قيل هذا انما يتم لو كان المبتدأ والخبر والمفعول مجموع الصلة والموصول وليس كذلك بل هو الموصول والصلة تفسير مزيل لانهاية ولا نصيب له من اعراب الموصول فالاولى ان يقال يتم من الافعال الناقصة وجزوا خبرية ومعناه لا يكون ذلك الاسم جزوا من المركب الا مع هذه الجملة وانما قيل من المركب لانه لو قيل من الكلام لم يشتمل الفصلة لان الفصلة ليست جزوا من الكلام نعم انه جزء من المركب لا يقال تعريف الصلة يصدق على الجملة الشرطية المتصلة باسماء الشرط نحو من تضربه اضربه لانا نقول من في قولنا من تضرب اضرب مفعول تضرب فهو جزء بدون جملة وقولنا على ضمير الخ يخرج مثل اذ وحيث اذ هما لا يقعان جزوا من التركيب الا مع جملة خبرية مضامة اليهما لكن لا تشتمل تلك الجملة على الضمير العائد اليهما مثال الجملة الخبرية قولنا الذي ضربته زيد ومثال ما في معناها كاسم الفاعل واسم المفعول قولنا الضارب زيدا عمرو والمضروب لزيد عمرو وهذا التعريف اولى مما قيل الصلة جملة مذكورة بعد الموصول مشتملة على ضمير عائد اليه لاخذ الموصول في التعريف فيلزم الدور ولانه لم يقيد فيه الجملة بالخبرية فيشتمل الانشائية ولانه لا يشتمل ما في معناها هذا خلاصة ما في شرح الكافية • وهذا الموصول هو الموصول الاسمي وعرف بانه اسم لا يتم جزوا الا مع صلة وعائد واما الموصول الحرفي فقد عرف بما اول مع ما يليه من الجمل بمصدر كان الناصبة وما المصدرية فخرج نحو مه ومه على قول من ياوله بمصدر والفعل الذى اضيف اليه الظرف نحو يوم يذفع الصادقين لان ذلك ما اول بالمصدر بنفسه لا مع ما يليه وهذا الموصول لا يحتاج الى العائد بل لا يجوز ان يعود اليه شئ ولا يلزم ان تكون صلته جملة خبرية في قول سيبويه وابي علي ويلزم ذلك عند غيرهما كما في الموصول الاسمي ثم الموصول مطلقا لا يتقدم عليه صلة لا كلا ولا بعضا لانهما كجزئي الاسم ثبت لاحدهما التقدم لان الصلة لكونها مبنية الموصول يجب تاخيرها عنه فهما كشيء واحد مرتب الاجزاء كذا ذكر مولا زادة في حاشية المختصر •

**الموصول** هو عند اهل العربية يطلق على معنيين كما مر قبيل هذا • وعند المحققين هو الحديث المتصل كما يجيى عن قريب •

**موصول النتائج** عند المنطقيين يطلق على قسم من القياس المركب كما مر في فصل السين



## المهملة من باب القاف \*

**الواصلية** ببناء النصبية فرقة من المعتزلة اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بانفي الصفات

و باسناد افعال العباد الى قدرتهم و امتناع اضافة الشر الى الله تعالى و بالمنزلة بين المنزلتين و ذهبوا الى الحكم بتخطية احد الفريقين من عثمان و قاتليه و جوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا مخلدا في النار و كذا علي و مقاتلوه و حكموا بان عليا و طلحة و زبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اى الزوج و الزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه كذا في شرح المواقف \*

**الوصال** بالكسر عند السالكين مرادف للوصل بالضم و الاتصال قالوا الاتصال هو الانقطاع عما سوى

الحق و ليس المراد به اتصال الذات بالذات لان ذلك انما يكون بين جسمين وهذا التوهم في حقه تعالى كفر و لهذا قال النبي صلى الله عليه و اله و سلم الاتصال بالحق على قدر الانفصال عن الخلق و قال بعضهم من لم ينفصل لم يتصل اي من لم ينفصل عن الكونين لم يتصل بمكون الكونين و ادنى الوصال مشاهدة العبد رب تعالى بعين القلب و ان كان من بعيد يعني اندك ترين وصال ديدن بنده است خدای را بچشم دل اگرچه باشد ان وصال و دیدن از دور و این دیدن از دور اگر پیش از رفع حجاب است محاضرة گویند و اگر بعد از رفع حجاب است مکاشفه گویند و مکاشفه بی رفع حجاب نبود یعنی سالک بعد از آنکه رفع حجاب کند در دل بالیقین بداند که خدای همت با ما حاضر و ناظر و شاهد این را نیز ادنی وصال گویند و اگر بعد رفع حجاب و کشف چون تجلی ذات شود در مقام مشاهده اعلی دراید این را وصال اعلی گویند و سالک را اول مقام محاضرة است بعده مکاشفه بعده مشاهده فالمحاضرة لرباب القلوب و المشاهدة لرباب التمکين و المكاشفة بينهما الى ان تستقر المشاهدة - والمحاضرة لاهل علم اليقين و المكاشفة لاهل عين اليقين و المشاهدة لاهل حق اليقين كذا في مجمع السلوك و قال فيه ايضا فاذا رفع الحجاب عن قلب السالك و تجلی له يقال ان السالك الآن واصل يعني بمجرد رفع حجاب سالک در مقام مکاشفه است و اگر بعد رفع حجاب و کشف چون تجلی ذات شود در مقام مشاهده عالی دراید و این را وصال اعلی گویند بر نسبت وصال سابق و الوصال هو الرية و المشاهدة بسر القلب في الدنيا و بعين الرؤس في الآخرة و انما نراه في الآخرة بلا كيف كما نعلمه و نعتقد في الدنيا بلا كيف در لمعات صوفیه گویند روية القلب هو نظره الى ما توارت في الغيب بنور اليقين عند حقائق الايمان و در لطائف اعلام گویند المشاهدة هي روية الحق ببصر القلب بغير شبهة كانه رآه بالعين سيد محمد حسينی رحمه الله تعالى ميگویند خدا را بدیدگانند که در دنیا بچشم دل به بینند همین چشمی که بر روی امت منعکس می شود و چشم دل میگردد و فی الفتاری السراجیة روية الله تعالى في المنام جائزة و آنچه مردم در خواب میبینند ان از چشم دل می بینند همین چشم منعکس می شود در دل اما آنکه در شرح اداب شيخ شرف الدين منيرى مسطور است

که اجماع است برین که خدا را نشاید دیدن نه ببصر و نه بدل مگر از جهت یقین مراد هینح نفی دیدار عین حق یا ادراک هویت است نه هفنی معنی مذکور نه بینی که امام نورب میگوید الیقین هو المشاهدة چون یقین بنده برین نوع درست شود لاجرم همچنان باشد که دیدار است یعنی چنان نیست که دیدار عین و ادراک هویت است و مراد شیخ ازین یقین علمی نیست چراکه این عوام را هم باشد معاذ الله که دیدار قلبی را این معنی باشد پس یقینی که خواص را باشد نبود تا رفع حجاب و تجلی انوار نشود و همین را ما مشاهده میگوئیم و دیدار قلبی میگوئیم شیخ قوام الحق فرموده مکشفه نه انست که هویت حق ادراک کند و یا در یابد لانه لا مدخل لاحد من المخلوقات حتی الانبیاء فی مشاهدة ذاته فی دار الدنيا جوان مردا هر چه خواهی نام نه رویت قلبی را خواه رویت بصیرت گو خواه مکشفه گو خواه مشاهده گو باصطلاح صوفیه رویت قلبی است نه رویت عیانی که بحاسه بصر تعلق دارد و ان شئت الزیاده علی هذا فارجع الیه ای الی مجمع السلوک و در کشف اللغات میگوید نزد صوفیه وصال مقام وحدت را گویند مع الله تعالی سرا و جهر و وصل وحدت حقیقی را گویند که ان واعطه است میان ظهور و بطون و نیز وصل عبارت از رفتار سالک است در اوصاف حق تعالی و ان تحقق است باسما تعالی و قیل وصل انرا گویند که لمحّه ازو جدا نشود زبان در ذکر و دل در فکر و جان در مشاهده او مشغول دارد و در همه حال با او باشد و اصل ان را گویند که از خود رسته و بخدا پیوسته باشد و بتخلق باخلاق الله موصوف گشته باشد و بی نام و نشان شده چنانکه قطره در دریا محو گردد \*

**الاتصال فی اللغة پیوستن ضد الانفصال و هو امر اضافي یوصف به الشیخ بالقیاس الی غیره و یطلق علی امرین احدهما اتحاد النهايات بان یکون المقدار متکون الذمیه بمقتل اخر سواء کان موجودین او موهومین و یقال لذلك المقدار انه متصل بالثانی بهذا المعنی و ثانيهما کون الشیخ بحیث یتحرک بحركة شیخی اخر و یقال لذلك الشیخ انه متصل بالثانی بهذا المعنی و هذا المعنی\* من عوارض الكم المنفصل مطلقا او من جهة ما هو فی مادة کاتصال خطی الزاویه و اتصال الاعضاء بعضها ببعض و اتصال اللحوم بالریاطات و نحوها هکذا یتفاد من شرح الاشارات و المحاکمات و الصدری فی بیان اثبات الیهیولی و عند السالکین هو مرادف للموصل و الوصول كما عرفت و عند المحدثین هو عدم سقوط راو من رواة الحديث و مجیب اسناد متصله و یسمى ذاک الحديث متصلا و موصولا هکذا فی ترجمه المشکوة و هو یشتمل المرفوع و الموقوف و المقطوع و ما بعده و قال القسطلانی والموصول و یسمى المتصل هو ما اتصل سنده زفعا و وقفا لا ما اتصل للذابعی نعم یسوغ ان یقال متصل الی سعید بن المسیب او الی الزهري مثلا انتهى فلا یشتمل هینکذ المقطوع و ما بعده و قد سبق ما یتعلق بهذا فی لفظ المسند فی فصل الدال من باب السین المهملتین و عند المنطقیین هو ثبوت قضیه علی تقدیر قضیه اخرى كما وقع فی شرح المطالع فالمتصلة عندهم قضیه**

شرطية حكم فيها بوقوع الاتصال او بلا وقوعه اى حكم فيها بوقوع اتصال قضية بقضية اخري وهى الموجبة او نغية به وقوع ذلك الاتصال وهى الحالبة و يقابل الاتصال الانفصال و هو عدم ثبوت قضية على تقدير اخرى و قد سبق في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهمة من باب الذين المعجمة • وعند الحكماء هو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء مشتركة في الحدود والحد المشترك بين الشيئين هو ذى وضع يكون نهاية لحددهما وبداية لآخرهما مر في محله ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح هو حد مشترك بين قسميه والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلاثة امور الاول فصل الكم يفصله من الكم المنفصل الذي هو العدد الثاني الصورة الجسمية لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل نصبت به تسمية للمازوم باسم اللازم الثالث الجسم الطبيعي واما يطلق عليه المتصل لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل معناه ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي و اذا اطلق الاتصال على الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الصورة ايضا اطلاقا لاسم اللازم على المازوم و لما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية اطلق المتصل على الجسم الطبيعي لانه ذو الاتصال حينئذ هكذا يستفاد من شرح الاشارات والمحاکمات والصدري في بيان اثبات الهيولى وبالجملة فالمتصل في اصطلاحهم يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية وعلى الجسم الطبيعي والاتصال على كون الشيء بحيث يمكن الخ وعلى الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية ثم قال في المحاکمات ولهذا معنى اخر للاتصال وهو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن هذا المعنى يلزم المعنى الاول ملازمة مساوية وكلا المعنيين غير اضافيين انتهى • والنظر الى هذا المعنى يقال هذا الجسم متصل و احد اى للمفصل فيه بالفعل وعند المنجمين كون الكوكبين على وضع مخصوص من المنظر او التناظر و الاول يسمى باتصال المنظر وهو الذي يذكر هو مع اقسامه هذا والثاني يسمى بالاتصال الطبيعي و التناظر وقد سبق في فصل الراء المهمة من باب الفون و باتصال المحل ايضا گفته اند چون کوكب متوجه از روي نظر يا تناظر بکوكبي ديگر شود و بعد بقدر جرم خود از متصل به پيدا کند ان توجه را اتصال گویند و این کوكب را متصل و جرم کوكب عبارت است از نور او در فلک از پس و پیش و این را معین ساخته اند پس نور جرم افتاب پانزده درجه است و نور جرم ماه دوازده درجه و نور زحل و مشتری هر یک نه درجه و مریخ هشت درجه و زهرة و عطارد هر یک هفت درجه و عقدة راس و ذنب هر یک دوازده درجه و اتصال را سه حال بود هرگاه که نور کوكبي بکوكبي رسد آغاز اتصال بود و این را اول اتصال گویند و چون بعد میان هر دو بنصف جرمین رسد آغاز قوت اتصال بود و این را رسامطت اتصال هم گویند و چون مرکز بمرکز رسد اتصال تمام گردد و غایت قوت اتصال بود و چون کوكب صبيک زو و تیز رو بگذرد آغاز انصراف بود و چون بنصف جرمین رسد نهایت قوت اتصال بود و چون جرم از جرم منقطع شود نهایت تمام اتصال بود

و نهایت انصراف اما اعتبار نصف جرمین روا بود در جمیع اتصالات و بعضی گویند نصف جرم کمتر مفید باشد مثال او انست که جرم مشتری ۵۰ درجه است و جرم قمر دوازده درجه پس دوازده را با نه جمع کنند بیست و یک شود و نصف هر دو ده و نیم درجه پس هرگاه که میان مشتری و قمر به بیست و یک درجه بعد ماند نور هر دو بهم رسد و آغاز اتصال بود و چون ده درجه و نیم ماند آغاز قوت بود و چون قمر بیست و یک درجه بعد پیدا کند منصرف گشته بود و اما اگر نصف جرم کمتر اعتبار کنند چون چهارم درجه و نیم بعد ماند آغاز قوت بود و این قول محکم تر است و این مثال اتصال مقارنه است و بر همین طریق قیاس باید کرد در اقسام باقی مثل اتصال تسدیس و تربیع و تثلیث بدانکه انواع اتصالات بسیار است و آنچه اشتهر است دوازده است اول قبول و نظر قبول انست که کوکبی در حظوظ کوکبی بود و آن خانه است یا شرف یا مثلثه یا حد یا وجه با صاحب آن حظ اتصال کند پس آن صاحب حظ انرا قبول کند چون او را در حظ خود بیند و این دلیل بود بر روا شدن حاجت و تمامی محبت میان دو کس درم رد و آن انست که کوکبی ضعیف شده باشد مثل آنکه در وبال یا در هبوط یا راجع یا محترق باشند و نظر کوکبی که بدو پیوند از خود دور کند که قوت قبول ندارد و حکم این ضد حکم قبول است سیم دفع قوت و آن انست که کوکبی که در حظوظ خویش بود و کوکبی دیگر بیند صاحب حظ او را قوت دهد و اگر هر دو در حظوظ خود باشند هر یک قوت خود بدیگری دهد چنانچه قمر در سرطان بود و زهره در ثور و این غایت دفع قوت بود و دلیل باشد بر درستیی میان هر دو کس از طرفین و تمام شدن کارها از جد و جهد چهارم دفع طبیعت و آن انست که کوکبی در حظوظ کوکبی بود و دیگری در حظ آن کوکب و هم دیگر بتسدیس هر یک طبیعت خود بدیگری دهد و بعضی کسان دفع قوت خوانند این را و این دفع قوی تر است از دفع قوت و او را در سعادت و عطیث امیدها و رسانیدن بامید کلی زیاده از اوضاع همدیگر باشد پنجم انکار و آن انست که کوکبی دیگر را به بیند از وبال و هبوط پس آن کوکب این را انکار کند چون در وبال و هبوط خودش بیند و این ضد دفع طبیعت است و اگر هر دو در وبال و هبوط یکدیگر باشند انکار از هر دو جانب بود و حکم آن ضد دفع طبیعت باشد ششم نقل الفور و آن انست که کوکبی سبک رو گران رو را بیند و ازو تمام منصرف نشده باشد که دیگر را بیند پس نور اول کوکب بثنائی دهد اگر چه آن هر دو کوکب از همدیگر ساقط باشند و این بمثابة اتصال باشد میان آن هر دو کوکب مثلا کوکبی بود در حمل و دیگری در عقرب و کوکبی سبک رو تر از هر دو در سرطان باشد اول آن کوکب را بیند که در حمل است و هنوز ازو منصرف نشده باشد که بکوکبی که در عقرب است پیوندد پس نور اول بدوم نقل کرده باشد و این دلیل بر توسط کارها است هفتم انتکاث و آن انست که کوکبی سبک رو خواهد که کوکب گران رو را بیند پس هنوز مرکز بمرکز نرسیده باشد که کوکب سبک رو راجع شود یا راجع بود خواهد که بگران رو

پیوندد و محققیم شود و اتصال تمام نکند و این دلیل شکستن عهد و پشیمانی و نوسیدی از کارها بود  
هشتم بعید الاتصال و ان انست که کوکبی که در برجی ایند و با اوائل برج هیچ کوکب را نه بیند و  
بآخر برج کوکبی را بیند دران حال کوکب ضعیف بود <sup>نهم</sup> خالی السیر و ان انست که در اول برج  
کوکبی را بیند و بهیچ کوکب دیگر نه پیوندد دران برج و این وقت نیز کوکب ضعیف باشد و بد تر  
ان بود که ان کوکب نحس بود <sup>دهم</sup> وحشی السیر و ان انست که کوکبی در برجی ایند و بیرون رود که  
هیچ کوکبی بدو نه پیوندد و این حال بقمر بسیار روی دهد و نحس بود و بد تر آنکه این حال او را در  
قوس روی دهد و این دلیل است بر عدم حصول مراد و نقصان مال و کسب و این همه بحسب خانهای طالع  
بود و نظرهای مودت و عداوت یازدهم تربیع طبیعی و ان انست که عطارد در جوزا بود و کوکبی دیگر را  
بیند که در سنبله است یا خود در سنبله باشد و کوکب دیگر را بیند که در جوزا است این تربیع بقوت تثلیث  
باشد و این حالت مر مشرورا نیز باشد در قوس و حوت درازدهم دستوری و ان چهار نوع است یکی  
آنکه نیک بعید است و یکی نیک ضعیف و نیک بعید ان است که صاحب مجمل یاد کرده است  
بس دو نوع دیگر است که نزدیکتر است یکی آنکه صاحب طالع در عاشر اشد و صاحب عاشر در طالع  
و نوعی دیگر ان است که کوکبی در وتد ی باشد و ان وتد خانه یا شرف او باشد و کوکبی دیگر را  
بیند که ان کوکب هم در وتد ی باشد و ان خانه یا شرف او باشد و این کمال فوت بود و دلیل  
معادتهای بزرگ و حکم سلطنت باشد و سعادهای داخلی و خارجی و این دستوری است این همه منقول  
است از شجره ثمره \*

**اتصال التبريع** هو عند الفقهاء ان يكون انصاف لبنات الحائض المتنازع فيه متداخلة في انصاف  
لبنات الحائض الغير المتنازع فيه ان كان الحائض من نحو الحجر او يكون ساجدة احدهما مركبة في الاخرى ان كان  
من الخشب و عن ابي يوسف رحمه الله ان اتصال التبريع اتصال الحائض المتنازع فيه بحائطين اخرين  
لاحدهما و اتصالهما بحائض اخر كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى في فصل و لو اختلف المتبايعان \*

**اتصال الملازمة** و يقال له اتصال الجوار ايضا هو عند الفقهاء مجرد اتصال بين الحائطين غير

اتصال التبريع كذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي \*

**المتصل** هو يطلق على معان قد سبقتم من قبل \*

**الموصل** بتشديد الصاد المفتوحة هو عند اهل البديع ان يوتى بكلام يكون كل من كلماته متصلة  
الحروف في الكتابة نحو شتم عمر بكرا و هذه المقطع نحو ادرك داود رزقا كذا في المطول في اخر من البديع  
و كذا في مجمع الصنائع و جامع الصنائع \*

**الايغال** بالزین المعجمة عند اهل المعاني قسم من اطلاق الزيادة و هو ختم الكلام بما يفيد نكته



يقول المعنى بدونها قيل لا يخفى ان تمام الكلام بدونها لا يخص الايغال بل كذلك جميع اقسام الاطذاب وان تعريف الايغال يشتمل الايضاح بعد الابهام و ذكر الخاص بعد العام و التكرير اذا كانت ختم الكلام وغيرها ايضا من اقسام الاطذاب اذا كان كذلك و لا محذور فيه ان الاقسام ليست متباينة وقيل انه مختص بالشعروفسرة بختم البيت بما يفيد نكتة النج و رد بانه وقع في القران من ذاك قوله تعالى اتبعوا المرسلين اتبعوا من لايسالكم اجرا وهم مهتدون فقوله وهم مهتدون ايغال لانه يتم المعنى بدونه ان الرسول مهتد لا محالة لكن فيه زيادة مبالغة في البحث على اتباع الرسول و التدغيب فيه و جعل منه ابن ابي الاصبع قوله و لا يسمع الصم الدعاء اذا ولوا مدبرين فان قوله اذا ولوا مدبرين زائد على المعنى مبالغة في عدم انتفاعهم هكذا يستفاد من الاطول و المطول و الاتقان •

**الوكالة** بالكسر و الفتح اسم من التوكيل بمعنى التفويض و الاعتماد و قد تطلق على الحفظ اطلاقا لاسم السبب على المسبب و الوكيل في اسمائه تعالى فعيل بمعنى المفعول على الاول و بمعنى الفاعل على الثاني و شرعا تفويض التصرف الى غيره و ذلك الغير يسمى وكلا اي الوكالة اقامة احد غيره مقام نفسه في تصرف شرعي معلوم مورث لحكم شرعي كالنكاح و الطلاق المورثين للحل و الحرمة فان الام للعهد فلا حاجة الى زيادة امر شرعي كما ظن و يخرج منه ما اذا قال انت وكيلي في كل شئ فانه لم يصربه وكلا لجهالة التصرف و في الاستحسان يصير وكلا بالحفظ فيدبغي ان يزداد قيد الحفظ كما في التحفة و كذا يخرج عنه الايصاء فانه نيابة بالولاية المنتقلة اليه دون القائمة به المتبادرة و يدخل فيه توكيل مهام ذميا ببيع مال غير متقوم و فيه اشعار بان القبول لم يشترط فلو قال و كذلك بطلاق و لم يقل مخاطب قبلت و لا رددت ثم طلق وقع استحسانا لانه دليل القبول كما في المبسوط و فيه ايماء الى ان القبول يشترط ولو كما به يشعر كلام الهداية كذا في جامع الرموز و شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية •

**التوكل** قال في خلاصة السلوك قال بعض اهل المعرفة التوكل ان يصبر على الجوع احبوعا من غير تشويش خاطر و قيل التوكل ان لا تقضى الله من اجل رزقك باشتغال الاسباب و روية الرزق من الله تعالى فريضة و من ترك الكسب و طمع في المخلوقين فهو متاكل و ليس بتوكل • و در مجمع السلوك كويد صوفيه در بيان حد توكل سخنها بسيار گفته اند هر كسى از مقام خویش سخنی گفته و عبارات ایشان هم از آن مختلف گشته بعضی گفته اند توكل انست كه خداي را استوار داري در عهدا كه كرده است يعنى اعتقاد داري كه هر چه قسمت تو كرده است بتو رسد اگر چه جهان بدفع ان مشغول شوزد و هر چه بقسمت تو نكرده است بجد و جهده اگر چه در جهاتست بتو نرسد و بعضی گفته اند كه توكل انست كه برابر كردن نزد تو بسيار و اندك و موجود و معدوم و بعضی گفته اند التوكل الاستئصال بين يدى الله تعالى استئصال ان باشد كه هر كجا كشد رود بعضی گفته كه توكل انست كه بغير حق ندي ندارد

و از غير او نترسند متوكل ان باشد كه واثق بود بحق كه حق را در هر چه كند منهم ندارد و عكاست نكند  
يعنى در ظاهر و باطن تسليم باشد ابو موسى گويد اگر دكان و مازان بر چپ و راست تو باشند مرتو برابى  
ان نجهند و لهذا قيل التوكل الاعتماد على الله تعالى فى الوعد و الوعيد بازالة الطمع عن صواة ذل النون  
مصري گويد توكل خلع ارباب است و قطع امباب \* فائدة \* متوكل را ترك دوا عزيمت است و كردن دارد  
كه طبيبان گويند رخصت است نقض توكل نكند قال عليه الصلوة و السلام تداوا عباد الله و قال ما من داء  
الاوله دواء عرفه من عرفه و جهله من جهله الا السام بدانكه اسباب مزيلة ضرر است قسم است قطعي و وهمي  
و ظني قطعي چون اب دفع تشنگى را و نان برابى دفع گرسنگى ترك ان بكلي از توكل نيست بلكه ترك  
ان در وقت بيم مرگ حرام است و وهمي چون داغ و انصون ترك ان از شرط توكل است زيرا چه پيغامبر  
عليه الصلوة و السلام متوكلان را بران صفت كرده و ظني چون قصد و حجامت و داروي مسهل و ديكر ابواب  
طب كه نزد طبيبان ظاهر است كردن ان ناقض توكل نباشد و در قوة القلوب گفته اند فالتداوي رخصة و سعة و  
تركة ضيق و عزيمة و الله يحب ان يؤخذ برخصته كما يحب ان يوتى عزائمه ليكن كمال توكل انست  
كه گرد دارد بگردد و اين كسي را مي رسد كه او از يكي مكشوفان باشد يا صابر باشد بر مرض تا او را  
نواب جزيل باشد و يا خائف از كذاها باشد درد و بيماري را فراموش نمايد انتهى ما في مجمع السلوك \*

**الاول بالفتح و تشديد الواو نقيض الآخر و اصله قيل اوأل على افعل مهموز الارسط فقلبته**  
الهمزة وارا وادغمت يدل على ذلك قولهم و هذا اول منك و الجمع الارائل والاولى ايضا على القلب  
و الاولون ايضا وقيل و دول على فعمل قلبت الواو الاولى همزة و لم يجمع على اوأل لا مثنى و لا جمع اجتماع  
الواوين بينهما الف كذا في الصراح و في كشف اللغات اول نخستين و پيشين اوائل جمع و در اصطلاح  
سالكن اول نام خدايتعالى است و در شرح مشارق گويد اول پيدا كنده وجود و آخر فنا كنده وجود  
و نيز اول هميشه بود و آخر هميشه باشد انتهى \* و الاول عند المحاسبين هو العدد الذي لا يعدة غير الواحد  
كالثلثة و الخمسة و السبعة و احد عشر و يقابله المركب و كون العدد هكذا يسمى اولية و قد سبق في لفظ  
التركيب و لفظ العدد و قيل الاول اما زوج كالاثنتين او فرد كالثلثة \*

**الاوليات هي تطلق على قسم من المقدمات اليقينية الضرورية و تسمى بالبداهيات ايضا وهي**  
ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين اي من حيث انها طرفان فيشتمل تصور الذبجة ايضا والمراد  
بتصور الطرفين ما هو مناط الحكم اعم من ان يكون بالبداهة او بطريق الكسب و النظر و الحاصل ان  
الحكم فيه لا يتوقف بعد حصول تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم على شئ اخر املا بشرط ملامة  
الغريزة فلا يرد الصبيان و المجانين و صاحب البلادة المتناهية و بشرط عدم تدنص الفطرة بما يضاد فلا يرد  
المدنح \* بالاعتقادات الباطلة المنكر للبداهيات و بعض العوام و السجها ل فمن الاوليات ما هو جلي

فذلك الكل لوضوح تصورات اطرافه كقولنا الكل اعظم من الجزء اى الكل المقداري اعظم فى المقدار من جزئه المقداري ومنها ما هو خفي لخفاء فى تصورات اطرافه اما لعدم الوضوح او لكونها نظرية هكذا يستفاد مما ذكر الصادق الحلواني فى حاشية القطبي والسيد السند فى شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم فى حاشيته والفرق بينها وبين المشهورات على ما فى شرح المطالع ان الانسان لو قدر انه خلي ونفسه من غير مشاهدة احد وممارسة عمل ثم عرض عليه المشهورات توقف فيها لا فى الاوليات وكذا الحال فى الفرق بينها وبين المتواترات وقد تطلق الاوليات على الضروريات ايضا باعتبار ان الضروريات اوائل العلوم فحينئذ الاوليات محمولة على المعنى اللغوي هكذا ذكر مولانا داود فى حاشية شرح المطالع فى الخطبة فى بيان مراتب النفس \*

**فصل الميم • التخمة بالضم** وفتح الخاء ناگوار شدن طعام و جزان امله الوخمة قلبت الواو تاء وعند الاطباء عبارة عن فساد الطعام فى المعدة واستحالة الى كدفية غير صالحة كما فى بحر الجواهر • **الورم** بفتح الواو والراء اساس وهو مادة تداخل جرم العضو وتزيد حجمه زيادة غير طبيعية كذا فى بحر الجواهر وقد سبق ايضا فى لفظ الذمو فى فصل الواو من باب النون •

**الوهم** بالفتح ومكون الهاء قد يطلق على الاعتقاد المرجوح والمراد بالاعتقاد التصديق والحكم هذا لكن المختاران الوهم من قبيل التصور وقد سبق فى لفظ الحكم فى فصل الميم من باب الحاء المهمة وقد يطلق على القوة الوهمية من الحواس الباطنة وهى قوة مرتبة فى الدماغ كله لكن الاخص بها هو اخر التجويف الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة تدرك المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات كالقوة الحاكمة فى الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه واستدل الحكماء على وجوده بانه لابد من قوة مدركة للمعاني الجزئية وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المعاني هي ما لا ندرك باحدى الحواس الظاهرة وكذا غير الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة وتلك المعاني لم تتاد منها اليهما وغير الحافظة اذ القبول غير الحفظ وغير المتصرف لان فعلها التركيب والتفصيل وغير النفس لانها لا تدرك الجزئيات بالذات ولان هذا الادراك موجود فى الحيوانات وهذا ابحاث فمن ارادها فليرجع الى شرح المواقف وشرح التجريد وغيرهما • وقال الصوفية الوهم معتد عزرائيل عليه السلام من محمد صلى الله عليه وآله وسلم خلق الله وهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم من نور اسمه الكامل وخلق عزرائيل عليه السلام من نورههم محمد صلى الله عليه وآله وسلم فاما خالق الله وهم هذا الانسان من نور الكمال اظهره فى الوجود بلباس القمر فاقتوى شئى يوجد فى الانسان القوة الواهمة فانها تغلب العقل والفكر والمصورة والمدركة واقتوى الملائكة عزرائيل عليه السلام لانه خلق منه فلهذا حين اسر الله الملائكة ان يقبض من الارض قبضة ليخلق منها ادم عليه السلام لم يقدر احد ان يقبض منها الا عزرائيل لانها كلما نزل

بها ملك من الملائكة اقسمت عليه بالله ان يتركها فتركها فلما نزل بها مزرئيل اقسمت عليه فاستدرجها في قصتها فقبض منها ما امره الله ان يقبض وتلك القبضة هي روح الارض فخلق الله من روحها جسد ادم فلذا تولى مزرئيل قبض الارواح لما اودع الله فيه من القوة الكمالية المتجلية في مجلى القمر والغلبة ثم ان هذا الملك هذه من المعرفة باحوال جميع من يقبض روحه ما لا يمكن شرحه فيخلق لكل جنس بصورة وقد يأتي الى بعض الاشخاص في غير صورة بل بحيطا فينفس مقابلة للروح فتعشق به فتطلب الخروج من الجسد وقد معها الجسد وتعلقت به للتعشق الاول الذي بين الروح والجسد فيحصل النزاع بين المنازعة الخاصة العزرائيلية له وبين تعشقه بالجسد الى ان يغلب عليه الجذب العزرائيلي فتخرج وهذا الخروج امر عجيب اعلم ان الله تعالى جعل الوهم مرآة نفسه ومجلى قدسه ليس في العالم شئ اسرع ادراكا منه له التصرف في جميع الموجودات به تعبد الله العالم وبغوره نظر الى ادم و به مشى من مشى على الماء و به طار من طار في الهواء وهو نور اليقين و اصل الامتلاء و التمكن من سخره هذا النور وحكم عليه تصرف به في الوجود العلوي والسفلي و من حكم عليه سلطان الوهم لعب في اموره فتاه في ظلام الحيرة بنوره ثم اعلم ان الله لما خلق الوهم قال له اقسمت ان لا تتجلى لاهل التقليد الا فيك ولا اظهر للعالم الا في مخافيك فعلى قدر ما تصعدهم اليّ تدلهم عليّ وعلى قدر ما تنكس عني بانوارهم تهلكهم في بوارهم فقال له الوهم اي وربي ام المرافاة بالاسم والصفات ليكون علما الى ملصقة بالذات فاقام الله فيه النموذج المنير فانعكش في جداره بالهيئة والتقدير وتحكم فيه عبودية الحق تعالى فتقسم على نغصه باسم ربه و الآن لا يزال تفتح هذه الافعال بتلك المفاتيح الثقيل الى ان يلج جملة في هم خياط الجمل الى نضاء صحراء الكمال فيعبد فيه الحق المتعال فحينئذ البسه الله خلعة التقريب وقال له احصيت ايها الملك الاديب ثم كساه حلتين الاولى من النور الاخضر مكتوب على طرازها بالكبريت الاحمر الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان و اما الحلة الثانية فهي القاصية الدانية قد نسجت من مواد الطغيان مكتوب على طرازها بقلم الخذلان ان الانسان لفي خسر فلما نزل هذا النور واخذ بين العالم في الظهور خلق الله من نزوله الجنة واكلها ادم فخرج بها من الجنة فتأمل كذا في الانسان الكامل .

**الوهمي** بياض النسبة يطلق على المعنى الجزئي المدرك بالوهم وقد يطلق على ما اخترعته القوة المتخيلة اختراعا صرفا من عند نفسها على نحو المخصوص و حامله ان اختراعها لا يكون من الامور المصنوعة اي المدركة بالحواس الظاهرة بل اختراعا صرفا على نحو المخصوصات اي بحيث لو ادرك لكان مدركا بالحواس الظاهرة يعني لو وجد ذلك الامر الوهمي في الخارج لكان مدركا باحدى الحواس الظاهرة كما اذا سمع ان الغول شقق يهلك الناس كالسمع فانخذت المتخيلة في تصويرها بصورة السمع و اختراع نائب لها كما في السمع و بهذا المعنى اطلق في باب التهذيب حيث تسموه بان طرفاه اما حصيان او علقمان او مختلفان

كما في المطول والاطول وقد سبق بيانه في لفظ الخيالي أيضا فالوهمي على هذا ما لا يدرك بأحدى الحواس الظاهرة لعدم وجوده في الخارج ولا في نفس الامر لكنه لو وجد في الخارج لا يدرك إلا بأحدى تلك الحواس الظاهرة بخلاف الوهمي بالمعنى الأول فإنه موجود في نفس الامر ولا يمكن ان يدرك بأحدتها ثم الوهميات كما تطلق على المعاني الجزئية المدركة بالوهم وعلى الامور المخترعة بالقوة المتخيلة كذلك تطلق على القضايا التي يحكم بها الوهم فان حكمت الوهم في الامور المحسوسة كما اذا حكمت بحسن الخفاء وقبح الصواد كان حكمها صادقا في الجملة لان الوهم تدرك الجزئيات المنزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوسات باحكامها كان حكمها صحيحا بشرط شهادة العقل لها لا مطلقا فانها قد تحكم بعداوة من لا عداوة له ومثل هذه الوهميات تعد من المقدمات اليقينية الضرورية وان حكمت على الامور الغير المحسوسة باحكام المحسوسات كان حكمها كاذبا كالحكم بان كل موجود مشار اليه وان وراء العالم خضاء لا يتناهى ومثل هذه الوهميات تعد في المقدمات الظنية هكذا في شرح المواضع وغيره •

**التوهم** هو عند الحكماء قسم من الادراك وهو ادراك المعاني الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشئ الجزئي الموجودة في المادة لا يشاركه فيها غيره فيشترط فيه كون المدرك جزئيا كما في الاحساس والتخييل ولا يشترط حضور المادة بخلاف الاحساس ولا اكتناف الهيات بخلاف التخييل كذا في شرح الاشارات وتسبق في لفظ الاحساس ايضا •

**الايهام** هو عرنا استعمال لفظ له معنيان و ارادة احدهما مطلقا على ما ذكر الجليلي في حاشية القويم في الخطبة وعد اهل البديع استعمال لفظ له معنيان اما بالاستراك او التواطى او الحقيقة والمجاز احدهما قريب والآخر بعيد ويقصد البعيد و يورى هذه بالقريب مبتوهمة السامع من اول الوهلة و يسمى بالتورية والتخييل ايضا وذكر المعنيين اخذ بالاول للاحتراز عن الاكثر من معنيين ولا يراد به قال الزمخشري لا ترى بأبا في البيان ادق ولا الطف من التورية ولا انفع ولا اعون على تعطى تاريل المتشابهات في كلام الله ورسوله وهي ضربان مجردة ومرشحة فالمجردة هي التي لم يذكر فيها شئ من لوازم المورى به ولا المورى عنه كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء على معنيين الاستقرار في المكان وهو المعنى القريب المورى به الذي هو غير مقصود لتنزيهه تعالى عنه والثاني الاحتلاء وهو المعنى البعيد الذي ورى عنه بالقريب المذكور انتهى وهذه التورية تسمى مجردة لانها لم يذكر فيها شئ من لوازم المورى به ولا المورى عنه والمرشحة هي التي ذكر فيها شئ من لوازم هذا او هذا كقوله تعالى والسماء بئيناها بايد الآية فانه يحتمل الجارحة وهو المورى به وقد ذكر من لوازمه على جهة الترهيل البيان ويحتمل القدرة والقوة وهو البعيد المقصود كذا في الاتقان وفي المطول المجردة هي التي لا تهاجم شيئا مما يلائم المعنى القريب نحو الرحمن على العرش استوى والمرشحة هي التي تهاجم



١ شئنا مما يلائم المعنى القريب الأمور به عن المعنى البعيد نصور الصماء بغيرها باليد انتهى •

إيهام العكس قد سبق في لفظ المناظرة في فصل الطاء المهملة من باب الغين المعجمة •

فصل النون • الوثني بفتح الواو والثاء المثانة هو ما له صورة كصورة الإنسان ذو جثة معمولة من

جواهر الأرض أو الحجارة أو الخشب والصنم صورة بلا جثة •

الوثني بياء الذنبة عابد الوثن كذا في جامع الرموز •

الوثنية فرقة من الكفار يعبدون الاوثان ويقولون بان الله واحد فعددهم من المشركين لقولهم بتعدد

المستحق للعبادة لا لقولهم بتعدد الواجب اذاته اذ لا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا اسم الالهية

عليها بل اتخذوها على انها تماثيل الابداء والزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بها على وجه العبادة

توصلا بها الى ما هو له حقيقة هكذا يستفاد من شرح المواضع وحاشية الجليلي في مبهمات التوحيد و قد

سبق في لفظ الشرك في فصل الكاف من باب الشين المعجمة •

الوزن بالفتح وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو التقطيع و قد سبق في فصل العين المهملة

من باب القاف وعند الصرفيين هو مقابلة الاصلي بالفاء والعين واللام والزائد بمثله الا في مواضع عديدة

كما في الاصول الاكبري قال الرضي في شرح الشامية اذا اردت وزن الكلمة عبرت عن الحروف الاصول بالفاء

والعين واللام اى جعلت في الوزن مكان الحروف الاصليه هذه الاحرف الثلاثة كما تقول ضربت على وزن

فعل وما زاد على الثلاثة يعبر عنه بلام ثانية ان كان راءيا كما تقول وزن جعفر فعلل و بلام ثالثة ان كان

خماسيا كما تقول وزن سفرجل فعلل و يعبر عن الحرف الزائد بلفظة بان يزداد في الوزن الحرف الزائد

بعينه في مثل مكانه تقول مضروب على وزن مفعول انتهى فاللفظ الذي يقابل به لفظ اخر كفعل يسمى

موزونا به وذلك اللفظ الآخر يسمى موزونا كنصرو قال ايضا وزن الكلمة و بذؤها وصيغتها هيئتها التي يمكن

ان يشاركها فيها غيرها وهى عدد حروفها المرتبة وحركاتها المعينة و سكونها مع اعتبار حروفها الزائدة و الاصلية

كل في موضعه وقد سبق شرح هذا في بيان تعريف علم الصرف في المقدمة و قال ايضا اعلم انه وضع لبيان

الوزن المشترك فيه لفظ متصف بالصفة التي يقال لها الوزن و استعمل ذلك اللفظ في معرفة اوزان

جميع الكلمات فقبل ضرب على وزن فعل وكذا نصرو خرج اى على صفة يتصف بها فعل و ليس قولك

فعل هي المشتركة بين هذه الكلمات لان نفس الفاء والعين واللام غير موجودة في شئ من الكلمات

المذكورة فكيف تكون الكلمات مشتركة في فعل بل هذا اللفظ مصوغ ليكون محلا للهيئة المشتركة فقط بخلاف

تلك الكلمات فانها لم تصغ لتلك الهيئة بل صيغت لمعانيها المعلومة فلما كان المراد من صوغ فعل الموزون

به مجرد الوزن صمي وزنا وزنة انتهى • فعلم مما ذكر ان للوزن ثلاثة معان احدها المعلى المصدرى وهو

المقابلة والثانى الهيئة المذكورة والثالث ذو الهيئة المذكورة وربعه كتن صرف مى ارد ميزان فلا

دانستن حرف اصلي و زائد نفس فا و عين و لام است بى اعتبار تركيب كه ان در اصطلاح صرفيان عبارت است از جمع ساختن حرفين بصيطنين يا حروف بصيطة بر نهجيكه ان كلمة را بروى اطلاق توان كرد اما اين حروف را كه استعداد و قابليت تركيب دارند بى اعتبار تركيب معيار ميگويند و باعتبار تركيب چنانچه فعل يا افعال وزن و وزان و مثل و مثال و بنا ميگويند و اما ان لفظى را كه بوزنى راست مى آيد موزون و بنا مى گویند و اهل صرف ميگویند كه وزن شرف فعل است و وزن اشرف افعال است انتهى فالمراد بالوزن في هذه العبارة اللفظ ذو الهيئة \* فائدة \* قال الرضي انما اختيار لفظ فعل لهذا الغرض من بين سائر الالفاظ لان الغرض الاهم من وزن الكلمة معرفة حروفها الاصول و الزوائد و ما طرأ عليها من تغيرات حروفها بالحركة و السكون و العطف في هذا المعنى الفعل و الاسماء المتصلة به كاسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة و الآلة و الموضع اذ لا يوجد فعلا و لا اسما متصلا به الا و هو في الاصل مصدر قد غير غالبا اما بالحركة كضرب و ضرب او بالحروف كيضرب و ضارب و اما الاسم الصريح الذي لا اتصال له بالفعل فكثير منه خال من هذا المعنى كرجل و فرس و جعفر لا تغير في شئ منها عن اصل و معنى تركيب ف ع ل مشترك بين جميع الافعال و الاسماء المتصلة بها اذ الضرب فعل و كذا القتل و النوم فجعلوا ما يشترك الافعال و الاسماء المتصلة بها في هيئته اللفظية مما يشترك ايضا في معناه ثم جعلوا الفاء و العين و اللام لكونها اصولا في مقابلة الحروف الاصلية فان زادت الاصول على الثلاثة كررت اللام لانه لما لم يكن بد في الوزن من زيادة حرف بعد اللام لان الفاء و العين و اللام يكفي في التعبير عن اول الاصول و ثانيها و ثالثها كانت الزيادة بتكرير الحروف في مقابلة الاصول اولى و لما كان اللام اقرب كررت هي دون البعيد فان كانت في الكلمة الموزونة حرف زائد فهو على نوعين ان كانت الزيادة بتكرير حرف اصلي كرر ذلك الحرف الاصلي في الوزن اى الموزون به تنبيهها في الوزن على ان الزائد يحصل من تكرير حرف اصلي سواء كان التكرير للالحاق كقرد فانه على وزن فعّل لا على وزن فعلا او لغيرة كقطع فانه على وزن فعّل لا على وزن فعطل و يدخل في هذا الحكم المدغم في حرف اصلي فنحو اذارك افعال لا افعال او انفعال و ان لم تكن الزيادة من تكرير حرف اصلي ارد في الوزن تلك الزيادة بعينها كما يقال في ضارب فاعل و في مضروب مفعول و قد ينكسر هذا الاصل الممهد في اوزان التصغير و هو قولهم التصغير اوزانه ثلثة فعيل و فعيعل و فعيعل و يدخل في فعيعل دريهم مع ان وزنه الحقيقي فعيل و اسود و هو افيعل و مطيلق و هو مفعيل و فعيعل و يدخل في فعيعل عصيفير و هو فعيليل و مغيثيخ و هو مفعيل و نحو ذاك و اما كان كذلك لانهم قصدوا الاختصار بحصر جميع اوزان التصغير فيما تشترك فيه بحسب الحركات المعينة و السكّنات لا بحسب زيادة الحروف و اصلتها ايضا فان دريهم و احيما و جدولا مثلا تشترك في ضم اول الحروف و فتح ثانيها و مجيى ياء ثالثة و كسر ما بعدها فقالوا لما قصدوا جمعها في لفظ للاختصار ان وزن الجميع فعيل فوزنوها بوزن يكون في الثلاثي دون الرأى

لكونه أكثر منه و أقدم بالطبع ثم قصدوا ان لا يأتوا في هذا الوزن الجامع بزيادة الا من نفس ألفاء والعين واللام ان قبله الثلاثي اذا كان على هذا الوزن من زيادة واختيار بعض حروف اليوم تفصا للزيادة دون بعض تحكم فلم يكن بد من تكرير احصى الاصول وفي الثلاثي لا تكون زيادة التضعيف في ألفاء فلم يقولوا فعيل بل لا يكون الا في العين او اللام فلو قالوا فعيل لا تلبس بوزن جعيفر اعني بوزن الرباعي المجرد وهم قصدوا اوزان الثلاثي كما ذكر فكررنا العين ليكون الوزن الجامع وزن الثلاثي خاصة وان لم يقصدوا الحصر المذكور وزنوا كل مصغرا يليق به انتهى ما قال الرضى وقيل يجوز ان يقال بدل فعيل فعيل وبديل فعيل فعيل فائدية \* قد يجوز في بعض الكلمات ان تحمل الزيادة على التكرير وان لا تحمل عليه اذا كان الحرف من حروف اليوم تنصاء كما في حلتيت يحتمل ان تكون اللام مكررة فيكون وزنه فعيلة فيكون ملحقا بقنديل وان يكون لم يقصد تكرير لامه وان اتفق ذلك بل كان القصد الى زيادة الباء والتاء كما في عفرمت فيكون فعيلتا \* فائدية \* وزن كردن درميدان صريبان دو نوع است يكى انكه ميران را تابع موزون سازيم در اصل احتمال حرکات و سکنات بى تغيير جوهر حروف پس گوئيم كه قال بر وزن فعل است بسكون عين و روى بر وزن فعل است بسكون لام دوم انكه ميزان را تابع موزون سازيم در احتمال حرکات و سکنات با تغيير جوهر حروف چنانكه گوئيم قال بر وزن مال است و روى بر وزن معا است بقلب عين ميزان در خال و قلب لام ميران در روى اما قسم اول اعرف و اشهر است كذا في بعض الرسائل اى الموضح و في بعض شروح الشافية اما المبدل من الاصل فحكمه حكم الاصل مثل قال و باع فان وزنهما فعل بفتح العين و لا اعتبار للسكون الا عند العروضيين انتهى و قال الرضى قال عبد القاهر في المبدل من الحرف الاصلي يجوز ان يعبر عنه بالمبدل فيقال في قال انه على وزن قال انتهى و اما الزائد المبدل من تاء الافتعال فانه يعبر عنه بالتاء انتهى قال ابن الحاجب فان كان في الموزون قلب مكانى قلبت الزنة مثله كقولهم آدر اعمل وكذلك الحذف كقولك في قاض فاع الا ان يبين فيهما و تفصيل المباحث تطلب من شروح الشافية \*

**الوزني** بياء النصبه قد سبق في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم و يسمى موزونا ايضا \* **الميزان** بكسر الميم في اللغة ما يعرف به قدر الشيء اى مقداره و شرعا ما يعرف به مقدار الاعمال هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية في بيان ان الوزن يوم القيمة حق عند اهل السنة وان انكره المعتزلة و عند الصريبيين هو الوزن مثل فعل و نحوه - و عند اهل العروض هو الوزن ايضا - و عند المحاسبين هو ما يبقى من العدد بعد طرح تسعة تسعة منه قيل اسقاط تسعة تسعة ليس بشرط بل كل عدد يسقط مرة بعد اخرى بدل التسعة يصح ان يقال ما بقي هو الميزان لكن جرئت عادة المحاسبين اسقاط تسعة تسعة مرة بعد اخرى فميزان خمسة عشر مئة و ميزان ثمانية عشر تسعة هكذا يستفاد من كتبها المحاسب و عند المنطقيين يطلق على علم المنطق و عند اهل الرمل اسم البيت الضامس عشر من البيوت الهة عشر

وعند المنجمين يطلق على برج مبداء تقاطع المعدل لمنطقة البروج الذي يتوجه الكوكب عند بلوغه اليه \* الى الجنوب وعند الصوفية هو العدالة در كشف اللغات ميكوند ميزان نرد صوفية عدالت را گویند ونيز عقل را گویند كه منور بود بغور قدس \* وميزان خاص علم طريقت است وايضا عدل الهي است و تحقق بعدل الهي منصبى از مناصب ايشان كامل است وعند اهل الجفر صورة الحرف در بعضى رسائل جفر ميگويد موازين عبارتست از صور كتابيه حروف و لذا قيل كل حرف من الاصول ميزان الحروف من المتزجة و گفته اند اصول موازين هفده حرف است و مستزجات يازده و باز بعضى در صور خطي متشارك اند و برخى در صور سطحي و بعضى در هيئات دورى •

**موزون الطبع** نزد بلغانظميست كه در حد جواز باشد اگرچه برصفت كمال انشا نبود كذا في جامع الصنائع •  
**الموازنة** هي عند اهل البديع من المحسنات اللفظية وهي تساوي الفاصلتين اى الكلمتين الاخيرتين من الفقرتين او المصراعين في الوزن دون التقفية نفى النثر نحو نمارق مصفونة و زرابي مبنوثة فلفظا مصفونة و مبنوثة متساويان وزنا لا تقفية لان الاول على الفاء و الثانى على الذا ان لا عبرة بقاء التانيث على ما تقرر وفي النظم نحو • شعر • هو الشمس قدرا و الملوك كواكب • هو البحر جودا و الكرام جداول • ثم الظاهر من قولهم دون التقفية انه يجب في الموازنة ان لا تساوى الفاصلتان في التقفية البتة و حينئذ يكون بينها وبين السجع تباين و يحتمل ان يراد انه يشترط فيها التساوي في الوزن و لا يشترط التساوي في التقفية و حينئذ يكون بينهما عموم من وجه لتصادقهما في مثل سرر مرفوعة و اكواب موضوعة و صدق الموازنة بدون السجع في مثل نمارق مصفونة و زرابي مبنوثة و بالعكس في مثل ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا و اما ما ذكره ابن الاثير من ان الموازنة هي تساوي فواصل النثر و صدر البيت و عجزه في الوزن لا في الحرف الاخير كما في السجع فكل سجع موازنة و ليس كل موازنة سجعا مبنوي على انه يشترط في السجع تساوي الفاصلتين وزنا و لا يشترط في الموازنة تساويهما في الحرف الاخير كشديد و قريب و نحو ذلك ثم انه بعد تساوي الفاصلتين وزنا دون تقفية ان كان ما في احدى القرينتين من الالفاظ او اكثر ما في احدىهما مثل ما يقابله من القرينة الاخرى في الوزن سواء كان مثله في التقفية او لم يكن خص هذا النوع من الموازنة باسم المماثلة فهي من الموازنة بمنزلة الترميع من السجع نحو و اتيناها الكتاب المستبين و هديناها الصراط المستقيم و هذا مثال مما يكون اكثر ما في احدى القرينتين مثل ما يقابله من الاخرى لا جميعه اذ لا تماثل في الوزن في اتيناها و هديناها و مثال الجمع قول البحري • شعر • فاحجم لما لم يجد فيك مطمعا • و اقدم لما لم يجد عليك مهربا • و تبين بهذا ان المماثلة لا تختص بالشعر كما وهم البعض كذا في المطول •

**المقوازن** هو السجع الذي فيه موازنة و قد سبق في فصل العين من باب السين المهملتين •

**الوطن** بفتح الواو و الطاء جاي باشش مردم جمعه اوطان و هو عند اهل الشرع انواع الاول الوطن

الإصلي و يسمى بالاهلي و وطن الفطرة والقرار ايضا هو ان يكون مولده و مأهله و منشاها كما في المضمرات و هذا احسن مما في المحيط و غيره من الاختصار على الاهل و الولد لكونه ابعد من الخلاف ففي اخر الظهيرية قيل لرجل من امين انت قال من البصرة عند ابي حنيفة و من الكوفة عند ابي يوسف فانه تولد في البصرة و نهأ بالكوفة فهو يعتبر التولد و ابو يوسف يعتبر النشوء و مثل الوطن الاصلي هو ما انتقل اليه باهله و مناهه فلو سافر عن هذا الوطن الى الوطن الاصلي الاول و دخل فيه لا يصير مقيما الا بالذية لانه لم يبق و طناله و الثاني وطن الائمة و يسمى ايضا بوطن الصغر و الوطن المستعار و الحداث و هو ما خرج اليه بذية اقامة نصف شهر كذا في جامع الرموز و في الدرر الوطن الاصلي هو المسكن و وطن الائمة موضع نوى ان يتمكن فيه خمسة عشر يوما او اكثر من غير ان يتخذ مسكنا انتهى و الثالث وطن المكنى و هو ما ينوي فيه الائمة اقل من نصف شهر كذا في جامع الرموز \*

**فصل الهاء \* الجهة بالكسر عند الحكماء** يطلق على معنيين احدهما اطراف الامتدادات و بهذا المعنى يقال ذو الجهات الثلاث و الصيغ اذ لا تنحصر الجهة بهذا المعنى في سمت بل تكون اقل و اكثر و تسمى مطلق الجهة و ثانيهما تلك الاطراف من حيث انها منتهى الاشارات الحسية و مقصد الحركات الاينية و منتهىها بالحصول فيه اى بالقرب منه و الحصول عنده مخرج الحيز و المكان لان كلا منهما مقصد الحركات و منتهىها لكن لا بالحصول عنده بل بالحصول فيه و دخل المحدود المركز و يسمى بالجهة المطلقة فالجهة بالمعنى الاول قائمة بالجسم الذي هو ذو الجهة و بالمعنى الثاني بخلاف ذلك ثم الجهة المطلقة اما حقيقي و هي التي لا تكون ورائها تلك الجهة و اما غير حقيقية و هي التي تكون ورائها تلك الجهة فالفوق الحقيقي هو ما لا يكون و راءه فوفا و هو المحدود و تحت الحقيقي هو ما لا يكون و راءه تحتا و هو المركز و مراد الحكماء من قولهم ان الفوق و تحت لا يتبدلان لان العائم اذا صار منكوسا لم يصير ما يلي راسه فوق و ما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت و رجله من فوق بخلاف باقى الجهات ان الحقيقيين منهما غير متبدلين لا انهما لا يتبدلان مطلقا سواء كان حقيقيين او غير حقيقيين فعلى هذا تبدل غير الحقيقيين منهما لا ينافي مرادهم و ان شئت التوضيح فارجع الى العلمي هاشية شرح هداية الحكمة و شرح المواقف في الفلكيات اعلم ان الله تعالى ليس في جهة و قد سبق في لفظ المكان \* و عند المطلقين هي و تسمى نوعا ايضا للفظ الدال على كيفية النسبة في القضية الملفوظة او حكم العقل بها اى بكيفية النسبة في القضية المعقولة تحقيقيه ان لكل نسبة بين المحمول و الموضوع سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية كيفية في نفس الامر من الضرورة و اللا ضرورة و الدوام و اللادوام و تلك الكيفية الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية و منغيرها و اللفظ الدال على تلك الكيفية ان كانت القضية ملفوظة او حكم العقل بها ان كانت القضية معقولة اى غير ملفوظة تسمى جهة و نوعا فالقضية اما ان تكون الجهة فيها مذكورة اولا فان ذكرت فيها الجهة تسمى



موجهة و متنوعة لغثمالها على الجهة و الذوع و رباعية لكونها ذات اربعة اجزاء وان لم يذكر فيها الجهة قسمي مطلق و قد تخالف جهة القضية مادتها كما اذا قلنا كل انسان حيوان بالامكان فالمادة ضرورية و الجهة لا ضرورة لا يقال المادة الكيفية الثابتة في نفس الامر و الجهة هي اللفظ الدال عليها او حكم العقل بانها هي الكيفية الثابتة في نفس الامر فلو خالفت المادة لم تكن دالة على الكيفية في نفس الامر بل على امر اخر و لم يكن حكم العقل بل حكم الوهم لانا نقول لا نهلم ذلك وانما يكون كذلك لو كانت الدلالة اللفظية قطعية حتى لا يمكن تخلف المدلول عن الدال او لم يجوز عدم مطابقة حكم العقل و ليس كذلك بل الجهة ما يدل على كيفية في نفس الامر وان لم تكن تلك الكيفية متحققة في نفس الامر و حكم العقل اعم من ان يكون مطابقا او لم يكن هذا راى المتأخرين و اما على راى القدماء فالمادة ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية و لا كيفية كل نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالاجوب و الامكان و الامتناع و هي لا تختلف بايجاب القضية و سلبها و الجهة اما هي باعتبار الاعتبار فان المعتبر ربما يعتبر المادة او امرا اعم منها او اخص او مبيانا و يعبر عما تصور او يعبر بعبارة هي الجهة فعلى هذا فد تخالف المادة في القضية الصادقة بخلاف اصطلاح المتأخرين و لا يعلم لغير الاصطلاح سببا حاملا عليه كذا في شرح المطالع \*

### الجهات الثلاث هي الابعاد الثلاثة سواء كانت متقاطعة على روايا قائمة او لم تكن \*

الوجه بالفتح و سكون الجيم روي وجوه جمع كذا في الصراح و نزد اهل تصوف وجود را گویند كذا في العقد المفرد في علم التصوف و نزد قرا اطلاق كرده شود بر قسمي از احوال اسناد چنانكه گذشت در فصل دال از باب سين مهملتين و نزد اهل عربيه فرق در ميان وجوه و نظائر در لفظ نظائر گذشت در فصل راى مهملة از باب نون \*

وجه التشبيه هو ما يشترك فيه الطرفان و يسمى بالجامع في الاستعارة و قد سبق في لفظ التشبيه في فصل الهاء من باب الشين المعجمة \*

وجوه الكواكب نزد منجمان عبارتست از قسمت هر برجى بعه قسم و هر قسمى را كه ده درجه باشد بتوالي بروج وجه خوانند و هر يك را بكونى منسوب سازند چنانكه ده درجه اول حمل نصيب مريخ است و ده درجه ميانه نصيب افتاب و ده درجه اخر نصيب زهرة و ده درجه اول ثور نصيب عطارد و ده درجه ميانه نصيب قمر و ده درجه اخر نصيب زحل و هه بر من قياس تا اخر حوت اين در شجرة ثمره گفته \*

ذو الوجهين نزد بلغا انست كه تركيبى كه از الفاظ مشترك بر حسب وضع باشد ان تركيب مفيد دو غرض تمام باشد و يا تركيب از الفاظى بود كه اطلاق هر لفظى در اصطلاح و استعمال بر دو چيز بود و بناى ان تركيب بر بغير تمام بود و اين صنعت عين ايهام است الا فرق انكه ايهام در يك لفظ است و ذو الوجهين د الفاظ

ومستفاد من تركيبه واگر به تمهید مقدمه سرید گردد زیبا تر اید مثاله بر حسب وضع « شعر » بهیچان نگر میسازد  
گنجد کنان « کمیتی که از جوش بسیار دارد » غرضی که بنای بیت برانست ان است که در میانه نگر میسازد  
صاغرا نگر گنجد کنان یعنی حجاب بر می آرد ان کمیتی که سطحش منبسط و غرض دوم که بنای بیت بر ان  
نیست ان است که در میان میدان که جای جوف نگر است همان است خاصتها میکند ان است کمیت که  
جوش بسیار دارد مثال طریق دوم بر حسب اصطلاح « شعر » پیر نورانی صبح ان را که گفتی صادق است «  
مهر خود را بر همه افاق روشن میکند » این بیت دو معنی دارد و مفید و غرض است اما غرضی که  
بنای بیت برانست اینکه پیر نورانی صبح ان صبح که او را صادق گفتی افتاب خویش را بر همه جهان  
تابنده کند غرض دوم مدافعی است که پیر نورانی صبح ان پیر که او را صادق گفتی شفقت خود بر همه  
جهانیان پیدا میکند و این غرض مستفاد از لفظ نورانی و صادق و مهر و روشن که اطلاق این الفاظ هم بر پیری  
درست اید و هم بر صبح کذا فی جامع الصنائع \*

التوجيه هو عند اهل النظر ان يوجه المناظر كلامه منعا او نقضا او معارضة الى كلام خصمه كذا في  
الرشيدية وعند اهل القواني هو حركة ما قبل الروي في القافية المقيدة كما في عنوان الشرف ودر منتخب  
تكميل الصنائع گوید توجيه عبارتست از حرکت ماقبل روی ساکن و رعایت تکرار توجيه در قواني واجب است  
و در معيار الشعراء گفته که هرگاه که روی متحرک شود ان حرکت توجيه نیست و لهذا اختلاف درین وقت  
جائز است بالاتفاق انتهى و مآل العبارتين واحد كما مر في لفظ الاشباع في فصل العين المهملة من باب  
الشين المعجمة ودر جامع الصنائع توجيه را بمعنی دیگر نیز بیان ساخته و گفته از عیوب قافیه است توجيه  
و ان چنانست که در قواني و او با بای عربي یا پارسي بود ان را برای تصحیح قافیه بای پارسي یا عربي  
گرداند یا حرکت را برای تصحیح بگرداند و التوجيه عند اهل البديع ايراد الكلام مستملا لوجهين مختلفين  
ای احتمال علی الصواب فلا يتناول الايهام و يضمن محتمل الضدين ايضا كقول من قال لصور يضمن  
بعمرو « شعر » خاط لي عمرو قباء « ليت عينيه سواد » فانه يحتمل تمنى ان يصير العين الصورا مستحقة  
فيكون مدحا و تمنى خيرو بالحق يكون ذما قال السكاكي و منه ای من التوجيه متشابهات القرائن  
باعتبار احتمالها للوجهين المختلفين و اما باعتبار انه يجب في التوجيه استواء الاحتمالين فليحذف منه و  
لذا قال السكاكي اكثر متشابهات القرائن من قبيل التورية و الايهام كذا في المطول ثم المرد من قيد الوجهين  
بيان اقل ما يطلق عليه التوجيه لا الحصر من اكثر قال الحميد المند في حاشية المضامي في بيان مسئلة  
ان اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا لوجهين او مجازا ان التوجيه ايراد كلام محتمل لوجهين مختلفين على الصواب و  
بأنه بالمشتراك دون المجاز و اما الايهام فيأتي بالمشتراك اذا اشتهر بعض منالیه في الاحتمال فان بعض  
و هي المجاز ايضا انتهى و قال المحقق التفتازاني في حاشية المضامي « ان التوجيه في الايهام هو المجاز

نما يكون اذا بلغ من الشهرة بحيث يلتحق بالحقيقة •

**توجيه سخن** نزد بلغا انست که نسبت اعمال و اقوال و حرکات و سکونات و جزان بر هر ذاتي موافق کند یا بر حکم خلقت یا بر حکم اصطلاح و استعمال یا بر حکم اعتیاد چنانچه ادسی را گفتن و خوردن و آشامیدن و بلبل و طوطی را سخن و پریدن و سنگ را شکستن و اندادن و درخت را خاستن و قلم را نبشتن و رفتن و آنچه مخالف این میاق است و منافی این وفاق از آن اجتناب گیرند • شعر • دروغا دشمن ترا تیغست • انچنان زد لکد که سیله شکست • لکد زن را بر تیغ اطلاق کردن سخن ناموجه است •

**توجيه محال** نزد بلغا انست که از دواج ضدین و امتزاج بقیضین را صورت بدهد مثاله • شعر • درمیان کسوت عباسیان رخسار او • روز عبد اندر شب قدر است پددا آمده •

**توجيه واقع** نزد بلغا انست که در وصف چیزي و شرح حالی صورت رانده را توجيه کند مثلا واقع انست که چون کسی بعد از دیری بر کسی آمدن کیرد آن شخص که برو اینده می آید برود و در زیر پای او غلطد و اینده بر خیزد و او را در کنار گیرد مثاله • شعر •

رسید سبزه تماشا کنان پس از مالی • بعمره چمن و راه جویبار گزنت

درید اب بغلطید سبزه را ته پای • بخاست سبزه و ان اب را کنار گزنت

این همه از جامع الصنائع منقول است •

## فصل الیاء التحقانیة • الوحي بالفتح و سکون الحاء فی الاصل الاعلام فی خفاء و قیل الاعلام بصرعة

و کل ما دللت به من کلام او کتابه او رساله او اشاره فهو وحي و قد يطلق ويراد به اسم المفعول منه ای الموحى قال الامام عبد الله التيمي الاصمغاني الوحي اصله التفهم وكلما فهم به شئ من الاشارة والالهام والكتب فهو وحي وقيل في قوله تعالى فاحص اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا اي كتب و في قوله تعالى و اوحى ربك الى النحل اي الهم و اما الوحي بمعنى الاشارة فهو كما قال الشاعر • شعر • يرمون بالخطب الطوال و قارة • وحي الملاحظ خيفة الرقباء • و في اصطلاح الشريعة هو كلام الله تعالى المنزل على نبي من انبيائه كذا في الكرمانی والعيني قال صدر الشريعة في التوضيح في ركن الصنة الوحي ظاهر و باطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقوان من هذا القبيل و الثاني ما وضع له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه الصلوة والسلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفعا لن تموت لديني و هذا يسمى خاطر الملك و الثالث الالهام و كل ذلك حجة مطلقة بخلاف الالهام فانه لا يكون حجة على غيره و اما الباطن فما ينال بالرائي والاجتهاد •

**الودي بالفتح و سکون الدال** او بتصريكها و تهديد الیاء هو ما يخرج من الذكر بعد البول كما في الصحاح و في النظم و غيره انه لو جامع ثم بال فاقتمل ثم خرج من الذكر فلهي لزج فهو ودي كذا في

## جامع الرموز في باب الفصل •

**الوادي** رود الودية الجمع كما في الصراح والوادي ايمن ان وادي اميت كه دران ندای حق بهتر موسى على نبينا و عليه السلام رميدة بود يعني وادي مقدس و ان ندا از طرف دست راست موسى برآمده بود • و در اصطلاح سالکان وادي ايمن عبارت از طريق تصفية دل است کذا في كشف اللغات •

**الدية** بالكسر محذوفة الواو كالمعدة مصدر ودى الفاتل المقتول اي اعطى وليه المال الذي هو بدل النفس ثم قيل لنفس ذلك المال دية و قد تطلق على بدل ما دون النفس من الاطراف و هو الارش و قد يطلق الارش على بدل النفس و حكومة العدل كذا في جامع الرموز و في البرجندي الدية كما تطلق على المال الذي هو بدل النفس كذلك قد تطلق بحيث تشتمل المال الذي هو بدل ما دون النفس و قد يخص هذا باسم الارش ثم الدية عند ابي حنيفة و ابي يوسف رحمهما الله احد اشياء ثلثة الف دينار من الذهب و عشرة الاف دراهم من الفضة و مائة من الابل • و الدية المغلظة الواجبة في القتل عبه العمد عنده خمس و عشرون من بفت مخاض و كذلك من بذت لبون و كذلك من حقة و كذلك من جذعة و مجموعها مائة ابل و يقال لها المعظمة ايضا لوجوبها من حيث المهر دون العدد و اما عند محمد رحمه الله فهي ثلثون جذعة و ثلثون حقة و اربعون ثدية كلها خلفات اي حوامل في بطونها اولاد و هو مروري عن عمر رضى الله تعالى عنه و عن علي رضي الله تعالى عنه انها ثلث و ثلثون جذعة و ثلث و ثلثون حقة و اربع و ثلثون خلفه •

**التورية** بالراء المهملة هي الابهام اي استعمال لفظ له معنيين قريب و بعيد و يوجد البعيد كما سبق •

**التواري** نزل صوفيه احاطه و استيلاى الهي را كويند كما في بعض الرسائل •

**التوراة** هي عند اهل الشرع كتاب انزل على موسى على نبينا و عليه السلام في تسعة الواح و امرة ان يبلغ سبعة منها و يترك لوحين قال في الانسان الكامل اعلم ان التوراة عند الصوفية عبارة عن تجليات الاسماء الصفاتية و ذاك ظهور الحق سبحانه تعالى في المظاهر الخلقية فان الحق تعالى نصب الاسماء ادلة على صفاته و جعل الصفات دلائل على ذاته فهي مظاهر و ظهوره على خلقه بواسطة الاسماء و الصفات و لا يجيل الي غير ذلك لان الخلق فطروا على السذاجة فهو خال عن جميع المعاني الالهية لكنه كالثوب البينص ينتقش فيه ما يقابله فيسمى الحق بهذه الاسماء لتكون ادلة للخلق على صفاته فعرف الخلق بها صفات الحق ثم اهتموا اليه اهل الحق فكانوا لتلك الاسماء و الصفات كالمرآة و ظهرت الاسماء فيهم و الصفات نشاهدوا انفسهم بما انتقش فيهم من الاسماء الذاتية و الصفات الالهية فاذا ذكر الله كانوا هم المذكورين و بهذا الاسم فهذا المعنى التورية و التوراة في اللغة حمل المعنى على ابعد المفهومين فصريح الحق عند العامة الخيال المعتقد ان ليس لهم غير ذلك و الحق عند العارفين حقيقة ذاتهم فهم المراد به هذا لسان الاشارة في التوراة انتهى و التوفيق يطالب به

**الموازاة** بالزاد المعجمة عند الحكماء والمتكلمين هي الاتحاد في الوضع وتسمى بالمعاداة أيضا كما سبق في باب **الحاء المهملة** وتوازي النقاط كونها على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وبهذا المعنى قيل الخط المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية وعلى هذا قيل الخط المستقيم خط تقاضى النقط المفروضة عليه فان التوازي والتعاضد ههنا بمعنى واحد ومرجع هذا المعنى الى الاول اى الاتحاد في الوضع كما لا يخفى والتوازي قد يطلق في الخطوط المستقيمة ويعنى به كونها في سطح واحد بحيث لا تتلاقى وان اخرجت في الطرفين الى غير النهاية واعترض عليه بان اقليدس صرح بان الخطوط المتوازية لا يلزم ان يكون جميعها في سطح واحد فالتقيد بالسطح الواحد مخل بجامعية التعريف ولا يخفى انه لو لم يقيد بذلك لزم ان يكون كل خط وانع في احد السطحين المتوازيين متوازيا لكل خط واقع في السطح الآخر ان هما لا يتلاقيان ولو اخرجنا الى غير النهاية روى المصنوع المستوية ويراد به كونها على وضع لا تتلاقى وان اخرجت في الجهات الى غير النهاية اعلم ان الاخراج في الخطوط المستقيمة هو اخراجها على الاستقامة وفي المصنوع المستوية هو اخراجها على الاستواء وذلك معلوم من اطلاقات اهل الهندسة فلا يرد ما قيل ينبغي ان يقيد الاخراج بالاستقامة والاستواء وقد يطلق التوازي في الخطوط الغير المستقيمة والمصنوع الغير المستوية ومعناه ان البعد بينهما واحد من جميع الجهات لا يختلف اصلا والبعد هو الخط الواصل بين الشئتين الذي لا يصغر منه فالبعد بين الخطين المستديرين والسطحين المصنوعين هو الواقع بينهما من الخط المار بمركزهما والبعد بين السطحين المتوازيين المستويين او الخطين المستقيمين المتوازيين هو ما يكون عمودا عليهما والعمود من مولنا واحد من جميع الجهات الوحدة النوعية لا الشخصية ولوقيل من جميع الاجزاء لكان اظهر في المقصود وقال القاضي في الجعفي لو اكتفى في تفسير التوازي مطلقا على هذا المعنى لكفى لان الابعاد بين الخطوط المتوازية المستقيمة والسطوح المستوية المتوازية من جميع الجهات واحد اذ لو كان البعد في احدى الجهتين اصغر من البعد في الجهة الاخرى لتلاقيا في تلك الجهة بعد الاخراج كما تقرر في الهندسة فلا يكران متوازيين هكذا يستفاد من شروح الملخص والتذكرة وسما ذكره عبد العلي البرجندي في تصانيفه •

**الموشى** نزل بلغا انك حروف الفاظ بتمام ملفوظ باشند كذا في جامع الصنائع •

**الوصية بالفتح** وكسر الصاد وتشديد الياء لغة اسم من الابصار كالوصاة بالفتح والقصر والوصاية بالفتح والكسر يقال اوصيت ابي قوصت الى زيد لعمر بكذا فهو موصى وذلك وصي ويقال له الموصى اليه والموصى له والموصى به ويقال له ابي لذلك الفعل الوصية كما في النهاية وقد يجيى الوصية بمعنى الموصى به واما شرعا فعند المحدثين تطلق على نوع من انواع تحمل الحديث وهي ان يوصي الراوي منكره او سفره لشخص معين بكتاب يروي به فجوزة محمد بن سيرين وعلله عياض والصحيح عدم الجواز



الا ان كان من الموصي اجازة فثوب رولته بالاجازة لا بالوصية كذا في الرشاش الماري شرح صحيح الاعرابي  
وعند الفقهاء هي الاجابة بعد الموت الى الزام شئ من مال او منفعة لاحد بعد الموت فالتصديق يشتمل  
البيع والاجارة والهبة والماوية وغيرها وقيد بعد الموت بخرج الكل فانها الاجابة حال الحيوة وصورة  
ان يجعل طائفة من المال لو المنفعة لاحد او لله تعالى على سبيل التبرع او الزهم او ان يفوض امر  
ورثته و التصرف في تركته الى احد هكذا في جامع الرموز والبرجندي وفي الدرر الوصية اسم بمعنى  
المصدر ثم سمي بها الموصى به والايصاف لغة طلب شئ من غيره ليفعله في غيبته حال حيوته وبعد  
وفاته وعرضا يستعمل تارة باللام يقال اوصى فلان فلان بكذا بمعنى املكه له بعد موته وتارة اخرى بالي  
يقال اوصى فلان الى فلان بمعنى جعله وصيا له يتصرف في ماله واطفاله بعد موته ملفظ الايصاف مشترك  
بين المعنيين فالمستعمل باللام معناه جعل الغير مالكا لماله بعد موته والمستعمل بالي معناه تفويض  
التصرف في ماله ومصالح اطفاله الى غيره بعد موته ولا يمكن تعريفه بحيث يشتمل المعنيين ان  
لا يصح تعريف اللفظ المشترك بين المعنيين بمفهوم واحد والقوم لم يتعرضوا للفرق بينهما وبيان كل منهما  
بالمقتل بل فكروهما في اثناء تقرير المسائل انتهى كلامه والفرق بين الوصي والقيم ان الوصي من  
فوض اليه الحفظ والتصرف والقيم من فوض اليه الحفظ دون التصرف كذا في البرجندي •

**الرفاء بالكسر وتخفيف العين** عند الاطباء مرادف التجويف وقد سبق في فصل الفاء من باب الجيم  
كما يدل عليه ما في شرح القانونية حيث قال ان الفرق بين المجاري والارعية ان التجويف الكائن في  
باطن العضو ان حوى شيئا ساكنا يسمى وعاء ومتحركا منتقلا يسمى مجرى و لم يعتبر في ذلك  
ما يحويه يسمى بطنا والتجويف تجويف في ظاهر العضو لا يحوي شيئا انتهى والمراد بالتجويف في كلامه  
المعنى اللغوي اي الفضاء والخلو •

**الوفاء بالفاء والمد** در لغت بمعبر بودن دوستي وعهد و نذر صوبه عنايت از ي را گویند که بدوامت  
عمل خیر بود كما في بعض الرماثل ودر لطائف اللغات می گویند وفاء بعد بمعبر بودن دوستي وعهد ودر  
اصطلاح صوبه برآمدنست از چیزیکه گفته شده در روز میثاق عاهد را از عهد ایمان و طاعت از برای  
رغبت جنمت و رهبت نار و مرخاصه را عبودیت و قونست باسر الهی برای امر نه از جهت رغبت  
و رهبت و مرخاص الخاص را عبودیت است •

**الوفاء بالفاء** هو عند الشعراء هو البيت الذي اجزأه تامة اي لم ينقص من اجزائه شئ من اصلا  
فالمجزؤ المشطور والمنهوك يجوز كونها وائدة يكون اجزائها تامة وقد سبق في لفظ البيت في اثناء المقالة  
الفونانية من باب الباء الموحدة •

**الاستوفاء** نذر بلغا انصت که عامر در صبح و صفت هر چیزی بنهایت کوه چنانکه زیاده ازین

تقوانه كرد و اين عين بلاغت است و نظائر او نظائر بلاغت اما در صنائع نام آورده بضرورت گفته شد  
كذا في جامع الصنائع •

**التقوى** اصلها وقوى بكسر الواو وقد تفتح من الوقاية ابدلت الواو تاء كما في تراث وتحمه وهي لغة جعل النفس في وقاية مما يخاف و شرعا امتثال الاوامر واجتناب النواهي وعبارة اخرى حفظ النفس عن الآثام وما ينجر اليها وعند الصوفية التبري مما سوى الله بالمعنى المعروف المقرر عندهم كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووي و قال المحقق التفتازاني في حاشية العنبري هو شرعا الاحتراز عما يذم به شرعا و المروة عرفا فزاد قيد المروة وفي خلاصة السلوك التقوى عند اهل السلوك هو ان لا ترى في قايك شيئا سواه كذا قال الامام جعفر الصادق و قيل هو ان تزني سريرتك للحق كما تزني علانيتك للخلق و قيل هو ترك ما دون الله وفي مجمع السلوك التقوى لغة پرهيز گاري و شرعا يرجع الى ترك ما فيه اساءة ولما كانت الاساءة مختلفة بالنسبة الى مقام مقام اختلفت الانوال في تفسيره وذلك لان لايمان مراتب الاولى مجرد كلمة لا اله الا الله محمد رسول الله مع قبول الشرائع والثانية الايمان مع العمل بالشرائع فهذا الايمان يزيد وينقص اذ معه التقوى عن المحرمات مع الاخذ بالرخص و التاويلات و الثالثة الايمان مع العمل بالشرائع ومع التقوى بمعنى الاحتراز عن الشبهات و الاخذ بالعزائم و الحذر عن الرخص و التاويلات و الرابعة علم الاحسان و معه التقوى ايضا وهو التقوى عن كل شئ سواه و قال ابن عمر المتقي الذي لا يرى نفسه خيرا من احد و قال ابو يزيد المتقي اذا قال قال لله تعالى و اذا سكنت سكنت لله تعالى و اذا ذكر فكر لله تعالى و قال النووي المتقي النبي يحب للناس ما يحب لنفسه فسمع جليل نقال بل هو الذي يحب للناس اكثر مما يحب لنفسه و قيل التقوى ترك الشبهات انتهى •

**الولاء** بالكسر لغة المتابعة و شرعا متابعة فعل بفعل في التطهير بحيث لا يجف العضو الاول عند اعتدال الهواء فلو جفف الوجه او اليد بالمزيد قبل غسل الرجل لم يترك الولاء و في الخزانة الولاء ان لا يشتغل بين اعمال الضوء بغيرها و هو عنة في الضوء هكذا في جامع الرموز •

**الولاء** بالفتح لغة النصرة و المحبة و قيل هو من الولي بمعنى القرب كما في البرجندي و شرعا قرابة حكيمية حاصلة من العتق او الموالاة كما في الدرر و الاولى اى القرابة الحاصلة من العتق يسمى ولاء العتاقة و ولاء النعمة و الثانية اى القرابة الحاصلة من الموالاة يسمى ولاء الموالاة و يورده ما في شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية من ان الولاء شرعا نسبة حاصلة من العتق او الموالاة مستلزمة لآثار مخصوصة من الارث و العقل و ولاية النكاح فهو نوعان ولاء عتاقة و يسمى ولاء نعمة و سببه العتق و الجمهور على انه الاعتناق و ولاء موالاة و سببه العقد المعروف انتهى و قد اطلقه اى الولاء الفقهاء على الميراث الذي يكون بسبب هذه الحالة و لذا قال المصنف هو ميراث يستحقه المرأ بحسب مثل شخص في ملكه او بحسب عقد الموالاة

كذا في البرجندي لكن في جامع الرموز ان الولد لغة القرابة كما في الكافي وشرع الناصر وسمى بولد العتاقة و النعمة ومن حكمه الرث كما في النهاية فتعريفه بميراث يستحقه الحج تعريفه بالحكم وهو غير مزيد •

**الموالة** لغة الناصر و شريعة ان يعاهد شخص شخصا اخر على انه ان جئى فعليه ارغاه و ان مات فميراثه له سواء كانا رجلين او امرأتين او احدهما رجلا والاخر امرأة كما في الننف وفيه اشعار بان الاعلم ملين يسه ليم شرطاً لصحة هذا العقد كما في المبسوط و كذا كونه مجهول النصب قال بعض المشايخ انه شرط كما في الحقائق هكذا في جامع الرموز و بناء على اشتراط المذكور وقع في البرجندي ان الموالة ان يوالي رجلاً مجهول النصب على انه يرثه ويعقل عنه •

**مولى العتاقة** شرعاً هو من له ولد العتاقة وهو المعتق بالكسر فان من اعتق عبداً اوامة كان الولد له ويرثه به •

**مولى الموالة** شرعاً هو من له ولد الموالة و هو شخص قال آخر انت مولى ترثني اذا مات و تعقل عني اذا جئت و قال الآخر قبلت هكذا في الشريفي شرح المراجي •

**الولي** هو فاعل بمعنى فاعل من قولهم ولي فلان الشئ يليه فهو وال و ولي و اصله من الولي بمكون اللام و فتحها الذي هو القرب و منه يقال داري تلي دارها اي تقرب منها و منه يقال للمحب البعارد ولي لانه يغرب منك بالمحبة و النصرة و لا يفارقت و منه الوالي لانه يلي القوم بالتدبير و الامر و النهي و منه الولي و من ثم قالوا في اختلاف الولاية العداوة من عدا الشئ اذا جاوزة فلاجل هذا كانت العداوة خلاف الولاية كذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى الله ولي الذين امنوا و في شرح الطوائع الولي لغة استعمالاً يطلق على خمسة معان الاول المتصرف في امره يقال ولي الصبي والمرأة والثاني المعين الناصر المحب والثالث المعتقد والمعتقد والرابع الجار والخامس ابن العم انتهى • وفي جامع الرموز الولي لغة المالك و شرعاً عند الفقهاء هو الوارث المكلف كما في المحيط وغيره انتهى فخرج العبد والكر والصدى و المعتوه كما في نتج القدير قالوا للمولي ولاية انكاح الصغير و ولاية اجبار و على البالغة العاقلة ولاية ندب و استحباب و عند اهل التصوف و السلوك هو العارف بالله و صفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي و المعرض عن الانهماك في اللذات و الشهوات على ما ذكر المحقق التفتازاني في شرح العقائد و في التفصيص الولي هو الفاني من حاله البائي في مشاهدة الحق لم يكن له من نفسه اخبار و لا مع الغير قرار و در رسالة قشيرية امده كه واي را دو معنى است يكى فعيل بمعنى مفعول و انكهي است كه حق تعالى منزلي امور او باهد كما قال تعالى و هو يتولى الصالحين پس اورا نكذارد حق تعالى بصوى نفس او يك لفظه يوم فعيل بمعنى فاعل و لو انكهي است كه تولى كرده عبادت حق تعالى •

را و جاری می شود بروی پیاپی از غیر آنکه حلول کند و هر يك ازین دو وصف واجب است تا ولي باشد و واجب است او را قیام بحقوق الله تعالى بر سبیل استقصا و استیفا و دوام حفظ حق تعالى او را در سراء و ضراء و از شروط ولي انست که محفوظ باشد از اصرار بر معصیت چنانکه شرط نبی انست که معصوم باشد و نیز از شروط ولي انست که اخفای حال خود کند چنانکه از شرط نبی انست که اظهار حال خود کند پس هر کسیکه اعمال او بشریعت موافق نیست او مخادع و مغرور است و فی خلاصة السلوك الولي علی ما قال البعض هو الذي يكون مستورا الحال ابدا و الكون كله ناطق علی ولايته و المدعي الذي ناطق بالولاية و الكون كله ينكر علیه و قيل الولي الذي بعد عن الدنيا و قرب الی المولى و قيل الذي فرغ نفسه لله و اقبل بوجهه علی الله قال ذو النون لا تجالسوا اهل الولاية و الصفاء الا علی الطهارة و النقاء فاتهم جواميس القلوب انتهى و فی شرح القصيدة الغارضية و اما الولاية فهي التصرف فی الخلق بالحق و لیست فی الحقيقة الا باطن النبوة لان النبوة ظاهرها الانبياء و باطنها التصرف فی النفوس باجراء الاحكام علیها و النبوة مختومة من حیث الانبياء الی الاخبار اذ لا نبی بعد محمد صلی الله علیه و اله و سلم دائمة من حیث الولاية و التصرف لان نفوس الاولیاء من امة محمد صلی الله علیه و اله و سلم حملة تصرف و لایته یتصرف بهم فی الخلق بالحق الی قیام الساعة فباب الولاية مفتوح و باب النبوة مسدود و علامة صحة الولي متابعة النبي فی الظاهر لانهما یاخذان التصرف من مأخذ واحد اذ الولي هو مظهر تصرف النبي فلا متصرف الا واحد و من هذا الوجه تكام بعض الاتباع عن نفسه بخصائص النبي صلی الله علیه و اله و سلم علی سبیل الحکایة فنزل نفسه من النبي علیه الصلوة و السلام منزلة الآلة من المتصرف و كما ان النبوة دائرة متألفة فی الخارج من نقط وجودات الانبياء كاملة بوجود النقطة المحمدية فالولاية ایضا دائرة متألفة فی الخارج من نقط وجودات الاولیاء كاملة بوجود النقطة التي سیختم بها الولاية و خاتم الاولیاء علی ما ذکر لا یكون فی الحقيقة الا خاتم الانبياء و علیه تقوم الساعة فظهر الفرق بین النبي و الولي و انه لا یسعه الا متابعة النبي و ما قيل ان الولاية افضل من النبوة لا یصح مطلقا الا بقید و هو ان ولاية للنبي افضل من نبوته التشريعية لان نبوة التشریع متعلقة بمصلحة الوقت و الولاية لا تعلق لها بوقت دون اخر بل قام سلطانها الی قیام الساعة و ایضا النبوة صفة الخلق و الحق و الولاية صفة الحق و لذا یطلق علیه اسم الولي دون النبي و لما احتاج بیانه الی مثل هذا التاویل فلیس من الادب اطلاق القول فیه فظهر ان متابعة الانبياء و الاولیاء الی النبي صلی الله علیه و اله و سلم سواء من حیث انهم مظاهر دائرتی نبوته و ولایته و لذا قال علماء امتی کانبياء بنی اسرائیل و كما ان الاولیاء دعوا الخلق الی الحق بتبعية النبي علیه الصلوة و السلام كذلك الانبياء علیهم السلام دعوا امتهم الی الحق بتبعیته صلی الله علیه و اله و سلم لانهم مظاهر نبوته انتهى و در حاشیه مولوی عبد الغفور بر نعمات می آرد ولایت دو قسم است عامة و خاصة ولایت عامة مشترک

صفت ميان همه مومنان و عباده صفت از قرب بلطف حق و همه مومنان قریب اند از لطیف او چرا که اینها را از ظلمت کفر بیرون آورده بغیر ایمان مشرف ساخته قال تعالی الله ولی الذین امنوا یخرجهم من الظلمات الی النور و ولایت خاصه مخصوص است بمومنان از ارباب سلوک یعنی در مبتدیان و متوسطان از ارباب سلوک یافته نمیشود و هی مبلره عن فناء العبد فی الحق و بقاءه بالحق یعنی ولایت خاصه مرکب است از نمانی بنده در حق و بقای بنده بحق فنا در حق سقوط شعور است از غیر و بقا بحق شعور است بحق با عدم شعور بغیر انتمی و ذکر اقسام اولیا در لفظ صوفی در فصل فا. از باب ماد مهمله و در لفظ خاتم در فصل میم از باب خای معجمه گذشت \*

**الأولياتية فرقة من المتصوفة المبطله** گویند چون عبد بمرتبه ولایت رسد از تحت خطاب امر و نهی برآید و گویند تا انسان بمرتبه خطاب است بمرتبه ولایت نمی رسد ولی را افضل بر نبی گویند و ظاهر این عقیده کفر محض است و ضلالت صحت کذا فی توضیح المذاهب \*

**التولية لغة جعل الشخص والیا و شریعة ان یشرط البائع فی بیع العرض انه بما شرى به ای بما قام علی البائع من الثمن او غیره و قولنا فی بیع العرض احتراز عن الصرف فان التولية لیست فی بیع الدراهم و الدنانیر كما فی الکفایة و قولنا بما شرى به احتراز عن المراجعة و الرضیعة و بالجملة اذا اشترى شخص شیئا بثمن معین ثم اراد ان یتبعه بشخص اخر فان قال بعته منک بما اشتریته من الثمن فهو تولية هكذا فی جامع الرموز و البرجندی و قد سبق فی لفظ البیع ایضا \***

**التوالي** عند اهل الهیئة هو ترتیب البروج من الحمل الی الحوت و هو من المغرب الی المشرق و عکس ذلک الترتیب یسمى خلاف التوالي و قد سبق ایضا فی لفظ البروج فی فصل الجیم من باب الباء الموحدة \*

**الاستيلاء** عند المنجمین هو کون الکوکب محتولیا و المستولی علی جزء من اجزاء فلک البروج مندهم کوکب یتصل بذلک الجزء بالنظر او التناظر و یتصل به فی ذلک الجزء حظ بان یکون ذلک الجزء فی بیته و فی شرفه او فی مثلته الاولى او الثانية او الثالثة او فی هذه او فی وجهه و یتصل فی النظر اتصال البرجیة و فی التناظر یشترط اتصال الجزیة و عند البعض یتصل اتصال البرجیة فیه ایضا و عند البعض یشترط فی النظر ایضا اتصال الجزیة كما فی التناظر و البعض لا یشترط الاتصال اصلا لکن اکثرهم علی اشتراط الاتصال فان الماقت الذي له حظ فی جزء لا یسمى محتولیا علی ذلک الجزء و الکوکب الذي یتصل به یشترط ان یتصل به فی جزءه اقوی مقدم علی الذي یتصل به الکوکب الذي له حظ فی ذلک الجزء ان وقع فی حظه یتصل به فیه مضافه هذا خلاصة ما ذکره عبد العلی البرجندی فی شرح زیج الف یومی و غیره \*

**الأولوية الذاتية** هی هذه الکلمات تطلق علی معنیدین الاول ان یکون احد طرفی الممكن الیق بالانصبه



الى ذاته والثاني ان يقتضى ذاته احد طرفيه على سبيل الاولوية على قياس ما قال الحكماء والمفكرمون في الواجب بالذات وكل منهما يتصور على وجهين أحدهما ان يكون الاولوية بالنسبة الى ذات الممكن ضرورية والثاني ان يقتضى ذاته اولوية احد الطرفين على سبيل الاولوية وهكذا اولوية الاولوية واولوية اولويتها حتى تلحق الاعتبار كذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في خاتمة البحوث الممكن \*

الايماء بالمهم منذ الاصوليين هو التنبيه وقد يبق في فصل الهاء من باب الذون \*

**باب الهاء • فصل الالف • الهيئة بالفتح** و يكون المثناة التحتانية هي صورة الشيعى وشكله وحالته والهيئة الغاضلة لاعضاء عند اطباء هي ان تكون الاعضاء في تغامبها وهيئاتها وجميع اوصافها على الوجه الاكمل كذا في بحر الجواهر وفي المطول في بحث فصاحة المتكلم الهيئة والعرض متقاربا المفهوم الا ان العرض يقال باعتبار عروضة والهيئة باعتبار حصوله وتطلق الهيئة ايضا على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة مع ذكر الهيئة المجسمة وغير المجسمة \*

**المهايأة لغة** مفاعلة من الهيئة وهي الحالة الظاهرة للمتهيج للشيعى والتهايؤ تفاعل منها وهي ان يتواضعوا على امر فتراضوا به وحقيقته ان كل واحد منهم رضي بهيئة واحدة ويختارها يقال هايأ فلان فلانا فالمهايأة مهموز اللام اما بهمزة غير مبدلة من الالف او بهمزة مبدلة من الالف كذا في المغرب وشريعة عبارة عن قسمة المنافع وهي جائزة استحسانا وتفصيل المسائل يطلب من جامع الرموز والبرجندي وغيرها في كتاب القسمة \*

**فصل الباء الموحدة • الهيبة بالفتح** و يكون المثناة التحتانية ضد الانس وقد سبق هناك

في فصل السين المهملة من باب الالف \*

**فصل الناء المثناة الفوقانية • المهتوت بالتائين** عند الصرفيين هو اسم حرف من حروف

التهجي وهو الداء المثناة الفوقانية وقد سبق في لفظ الحرف \*

**فصل الجيم • التهبج بالموحدة** مصدر من باب التفعّل وهو عند الاطباء الزيم الرعي اللين

عند الحس المخالط بالعضوفان لم يكن ليذا مخالطا بل متميزا مجتمعاً مقاوما للحس يسمى نفخة كذا

في الموجز \*

**الهزج بفتح الهاء والراء المعجمة** عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب و

العجم وهو مفاعيلن ستة اجزاء يستعمل مجزوا اي في العرب كذا في عنوان الشرف ودر عروض حيفي

مى ارد كه هزج مسدس و مئمن و سالم و غير هالم ايد پهن هزج مسدس مفاعيلن شش بار مثالش

\* شعر • قناعت كنچ اماده است اگر داني • از تامي توانى رونگرداني • و مئمن مفاعيلن هشت بار

مثالده شعر • دلا وصف ميان نازك جانان مى گفتن • نكو رفتن هدينى از ميان جان من گفتن \*

الهجرو الهجران \* المهموز \* الهلاس \* الهندسة ( ١٥٣٢ ) المعمى المهندس \* الهشاشة \* الهيصنة  
الهبوط \* الهتك \* الهذيلية

## فصل البراء المهمة \* الهجرو الهجران نزد صوفيه التفات کردن بغیر حق را گویند چه در

ظاهر و چه در باطن کذا في كشف اللغات \*

## فصل الزاء المعجمة \* المهموز بالميم هو عند الصرفيين لفظ احد حروف اصوله همزة فان

كانت الهمزة فاء الكلمة يسمى مهموز الفاء و مهموز الاول نحو اخذ و ان كانت عين الكلمة يسمى مهموز العين و مهموز الاوسط نحو سأل و ان كانت لام الكلمة يسمى مهموز اللام و مهموز الآخر و مهموز العجز نحو قرء فتحوا كرم ليس بمهموز ان همزته زائدة كذا في شرح المراح و الفراء يطلقون الهمز و يريدون به ترك الهمز كما ذكر في شرح الشاطبي \*

## فصل السين المهمة \* الهلاس بالضم و تخفيف اللام هو ان يتعطل الهضم العروتي

فلا يفتدى البدن كذا في بحر الجواهر \*

الهندسة معرب اندازة ابدلت الالف الاولى بالهاء و الزاء بالعين و اسقطت الالف الثانية فصار هندسة و في الاصطلاح هو علم يبحث فيه عن احوال المقادير من حيث التقدير و صاحب هذا العلم يسمى مهندسا وقد سبق في المقدمة \*

المعمى المهندس قد سبق في فصل الياء التختانية من باب العين المهمة \*

## فصل الشين المعجمة \* الهشاشة بالفتح مقابل اللزوجة و يراد بها الملاسة و الهش يقابل اللزج

و قد سبق في فصل الحيم من باب اللام و الهش عند الاطباء دواء يفتت اي يتحول الى اجزاء صغار بانهى من كالصبر كذا في الموجز \*

## فصل الضاد المعجمة \* الهيصنة بالكسر و سكون المثناة التختانية عند الاطباء حركة من المواد

الفاسدة الغير المنهضة الى الانفصال بالقبض و الاسهال راجعة من البدن الى شدة عذيفة من الدائمة كذا في بحر الجواهر \*

## فصل الطاء المهمة \* الهبوط بالباء الموحدة عند المنجمين و اهل الهيئة مقابل المصعود و قد

سبق معانيه في فصل الدال من باب الصاد المهملتين و ايضا مقابل للشرف و قد سبق في فصل الفاء من باب الشين المعجمة \*

## فصل الكاف \* الهتك بالفتح و سكون المثناة الفوقانية في اللغة بركة دریدن كما في الصراح

و في الطب هو تفرق اتصال يكون في طرف العضلة كذا في بحر الجواهر \*

## فصل اللام \* الهذيلية بالذال المعجمة فرقة من المعتزلة منسوبة الى الهذيل العلاف شيخ المعتزلة

و طريقهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن و اصل قالوا بفناء مقدرات الله تعالى و هذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة و النار تفنيان و قالوا ان حركات اهل الجنة و النار

ضرورية مخلوقة لله تعالى إذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة و قالوا ان اهل الخلد ينقطع حركاتهم و يصيرون الى جمود دائم و سكن في ذلك السكن الذات لاهل الجنة و الآلام لاهل النار ولذلك تسمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة يعني انه قدرى الاولى جهمي الآخرة و قالوا ان الله عالم يعلم هو ذاته و انه قادر بقدرة هي ذاته و قالوا بعض كلامه تعالى لا في محل و هو كلمة كن و بعضه في محل كالامر و النهي و الخبر و الاستخبار و ذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل و قالوا ارادته تعالى في المراد لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء و خلقه للشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن و قالوا الحجة بالتواتر فيما غاب الا بخبر مشرين فيهم و احد من اهل الجنة او اكثر و قالوا لا يخلو الارض من اولياء الله تعالى و هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئاً من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه كذا في شرح المواقف \*

**الهزل** بالفتح و سكن الزاء المعجمة عند الاصولييين ضد الجذ و هو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي و الجذ ان يراد باللفظ احدهما و دخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ و اللفاظ موضوعة لاحكام يترتب عليها و يلزم معانيها بحسب الشرع و قال فخر الاسلام الهزل ان يراد بالشيء مالم يوضع له فتوهم بعضهم عن ظاهرة انه يشتمل المجاز و ليس كذلك لانه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ لمعنى و من وضع التصرفات الشرعية لاحكامها و اراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع اللفظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية و هذا معنى ما قيل ان الوضع اعم من العقلي و الشرعي فان العقل يحكم بان اللفاظ وضعت لمعانيها حقيقة او مجازا و ان التصرفات الشرعية وضعت لاحكامها كذا في التلويح في بيان العوارض المكتسبة و الهزل المعتبر عند اهل البدع المعدود في المحسنات المعنوية هو الذي يراد به الجذ و هو ان يذكر الشيء على سبيل اللعب و المطاوعة بحسب الظاهر و الغرض امر صحيح بحسب الحقيقة كقول الشاعر \* شعر \* اذا ما تيممي اتاك مفاخر \* نقل عد عن ذا كيف اكلك للصب \* كذا في المطول و الجلي \*

**الهزال** هو من انواع الحركة الكمية و فسرها انتقاص الاجزاء الزائدة بسبب انفصال شيء عنها فبالقيده الاول خرج التخلخل و السمن و الورم و النمو و الازدياد الصناعي لانها ازدياد و بقيد الزائدة خرج الذبول و بالقيده الاخير خرج التكاثر الحقيقي \*

**هل** بالفتح و سكن اللام المخففة حرف استفهام يطلب بها التصديق فقط و هي قسمان بسيطة و مركبة قال السيد السند في حاشية شرح المطالع لنا مطلبان مطلب ما و يطلب به التصور و مطلب هل و يطلب به التصديق و التصور على قسمين الاول تصور بحسب الاسم و هو تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطوائه على طبيعة موجودة في الخارج و هذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم

بوجودها وفي المعدومات ايضا والطالب له ما الشارحة للاهم و الثاني تصور بحسب الحقيقة اعني تصور الشيء الذي علم وجوده والطالب لهذا التصور ما الحقيقة وكذلك التصديق ينقسم الى التصديق بوجود نفسه والى التصديق بثبوته لغيره والطالب للاول هل البسيطة والثاني هل المركبة ولا شبهة ان مطلب الما بالشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة فان الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقة ان ما لم يعلم وجود الشيء لم يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا الترتيب ضروريا بين هلية المركبة والمائية بحسب الحقيقة لكن الاولى تقديم المائية انتهى • وذلك لانه يجوز ان يطلب اولا حقيقة الشيء ثم يطلب ثبوت شيء له او يطلب اولا ثبوت شيء له ثم يطلب حقيقة نعم الاولى تقديم المائية و تمام التحقيق يطلب من المطول والاطول في باب الانشاء •

**الهلال** بالكسر لغة هو قمر الليالي الثلث من اول الشهر وبعد ذلك يسمى قمرا و اهل الهيئة يريدون بالهلال ما يرى من المضيئ منه اول ليلة صرح بذلك العلي البرجندي في بعض تصانيفه •

**الهلالي** عند المهندسين سطح مستو يحيط به قوسان متفقان التحديق كل منهما غير اعظم من نصفي دائرتين اى هما من دائرتين مختلفتين كل منهما اقصر من نصفي هاتين الدائرتين سمي به تشبيها له بالهلال كذا في شرح خلاصة الحساب •

**المهمل** بالميم هو عند اهل العربية لفظ لم يوضع لمعنى كجسق و ديزر يطلق ايضا على الحرف الغير المنقوط كالحاء والعين و يقابله المعجم وعند المحدثين هو الراوى الذي يتفق مع راو اخر اسما او كنية او لقبا و لم يتميز بذكر ما يختص به و ذلك الفعل اى عدم ذكر ما يختص به يسمى اهمالا قال في شرح النخبة و شرحه ان روى الراوى عن اثنين متفقي الاسم فقط من غير ان يذكر معه شيئا يتميز به عن يشترك معه او اسم الاب او مع اسم الجدة ايضا من غير ذكر شيء يميزه فانكنا نقضين لم يضر وان ذكر الراوى معه شيئا يختص به فينبين بذلك المهمل انتهى •

**المهملة** عند المنطقيين تطلق على قسم من القضية الحتمية والشرطية وقد سبق في فصل الال من باب الحاء المهملة وفي فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة •

**الهيولي** بالفتح وضم الياء المثناة التحتانية هي عند الحكماء شئ قابل للصور مطلقا من غير تخصيص بصورة معينة و يسمى بالمادة كما وقع في بحر الجواهر وفي كشف اللغات هيولي • هيولي بمعنى كه صورته اسما درو ظاهر گردد وانرا صرفيه اعيان ثابتة كويند و متكلمان حقائق اشيا و حكما ماهيات اشيا انتهى وهي على اربعة اقسام على ما وقع في شرح الصكائف الاول الهيولي الاول وهي جوهر غير جهم متصل بذاته و هو الصورة الجسمية و رسمت ايضا بانها جوهر من شأنه ان يكون بالقوة صور ما يحل فيه قالوا الجسم البسيط متصل في ذاته كما هو عند الصينيين و هو قابل للانفصال فيتم اتصال

نسميه بالصورة الجسمية و هي جوهر ممتد في الجهات الثلاث متصل في نفسه و ذلك الجوهر ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر اخر يقوم به الاتصال اذا الجسم متصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله و صار منفصلا فلا بد ان يكون ثمة امر قابل للانفصال و الاتصال و ذلك القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للشينيين الذين يزول كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشينيين المتزايين فالقابل للاتصال و الانفصال يغاير كلا منهما وهو الذي نسميه بالهيدولي الاول فالجسم عندهم مركب من الهيدولي والصورة وهذا مذهب المشائين من الحكماء و الاشرقيين لا يثبتونها انتهى وفي بعض حواشي شرح هداية الحكمة المذاهب المعتمدة في حقيقة الجسم ثلاثة احدها للمتكلمين و هو انه مركب من الجواهر الفردة المتناهية العدد و ثانيها للاشراقيين من الفلاسفة و هو انه في نفسه بصيغ كما هو عند الحس ليس فيه تعدد و اجزاء اصلا و انما يقبل الانقسام بذاته و لا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام و ثالثها للمشائين منهم و هو انه مركب من الهيدولي و الصورة و كانه وقع اتفاق الفرق كلهم على ثبوت مادة يتوارد عليها الصورة و الاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم من حيث قبول المقادير تسمى مادة هيدولي و المقادير من حيث الحلول تسمى صورة جسمية و هم ليسوا قائلين بالصورة النوعية التي هي الجوهر و يقولون ان الاختلاف بين الاجسام باعراض قائمة بها كما صرح به الشيخ المقتول في الهياكل و عند المشائين جوهر يقوم بجوهر اخر حال فيه يسمى صورة يتحصل بتركيبها جوهر اخر قابل للابعاد و المقادير و سائر الاعراض و هو الجسم و عند المتكلمين هو الجوهر الفرد الذي يقوم به المتألف فيحصل الجسم فالتألف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يقوم به محله الذي هو الهيدولي انتهى الثاني الهيدولي الثانية و هي جسم قام به صورة كلاجسام بالنسبة الى صورها النوعية الثالث الهيدولي الثالثة و هي الاجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلا لصور اخرى كالخشب لصورة السرير و الطين لصورة الكوز الرابع الهيدولي الرابعة و هي ان يكون الجسم مع الصورتين محلا للصورة كاعضاء لصورة البدن فالهيدولي الاول جزء الجسم و الثانية نفس الجسم و اما الثالثة و الرابعة فالجسم جزء لهما كذا في شرح الصحائف و قال شارح هداية الحكمة الهيدولي قد تطلق على الجسم الذي تركيب منه جسم اخر كقطع الخشب التي تركيب منها السرير و تسمى الهيدولي الثانية انتهى فهذا مختلف لما سبق اذ قطع الخشب بالنسبة الى السرير هيدولي ثالثة الا ان يقال كما نقل عنه انهم يطلقون الهيدولي الثانية على ما سوى الهيدولي الاول ايضا كالمعقولات الثانية تطلق على ما وراء المعقول الاول ايضا \* تنبيه \* الظاهر ان اطلاق الهيدولي على تلك الاقسام بالاشتراك اللفظي و يمكن ان يقال ان الهيدولي على الاطلاق هو ما لا يكون عرضا و يكون محلا لما ليس بعرض فحينئذ يصير مشتركا معنويا بين تلك الاقسام و ان الهيدولي على الاطلاق هي الهيدولي الاولى و اطلاقها على باقي الاقسام بالتقييد بالثانية و الثالثة و الرابعة



• فائدة • للهيدولي اسماء باعتبارات هيدولي وقابل من جهة امتدادها للصور ومادة وطينة اذ يقوارن عليها الصور المختلفة وعنصران فيها يبدأ التراكيب واسطقس اذ اليها يفتي التحليل وقد يعكس ويغمر كل من العنصر واسطقس بتفسير الآخر • فائدة • لهم تفريعات على وجود الهيدولي الأول اثبات الهيدولي لكل جسم الثاني ان الهيدولي لا تخلو من الصورة الجسمية اي لا توجد خالية من الصورة الجسمية الثالث ان الصورة الجسمية لا تخلو من الهيدولي الرابع الهيدولي ليست علة للصورة والا لثم لها وجود قبل وجود الصورة و لا الصورة علة للهيدولي لانها حالة فيها فتحتاج الصورة في وجودها اليها فحاجة الهيدولي الى الصورة في بقائها لان الصورة يستحفظها بتواردها عليها اذ لو فرض زوال صورة عنها و عدم اقتران صورة اخرى بها عدستها المادة لعدم بقائها خالية عن الصور كلها و حاجة الصورة الى الهيدولي في التشخيص والعوارض اللازمة لشخصها فان تشخصها وتعددتها لمادة وما يكتنفها من الامراض الخامس ان الهيدولي كما لا تخلو من الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى نوعية فان لكل جسم صورة نوعية السادس كل جسم له حيز طبيعي والتوضيح يطلب من شرح المواقف •

### فصل الميم • الهتم بالفتح • وكون المنة الفوقانية هو عند اهل العروض اجتماع الحذف والقصور

بمس در مفاعيلن چون بحذف لن بيفقد و بقصر يا و عين ماكن شود مفاع بماذ فعل بجاي ان نهذه چه مفاع مستعمل نيست و ان ركن كه درو هتم واقع شود انرا هتم خوانند كذا في عروض ميفي •  
 الهشامية بالشين المعجمة و بياء النسبة فرقة من المعتزلة اتباع هشام بن عمر الغواطي الذي كان مبالغا اكثر من مبالغة سائر المعتزلة في القدر قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله لاستدعائه موكلا و هو باطل لوتوعه في القران بمعنى الحفيظ وقالوا لا يقال الف الله بين قلوبهم و هو مخالف لقوله تعالى ما افهقه بين قلوبهم و لكن الله الف بينهم وقالوا الامراض لا تدل على كونه تعالى خالقا وعلى صدق من ادعى الرسالة اما الدال هو الاجسام وقالوا لا دلالة في القران على حرام و حلال و الامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لابد من اتفاق الكل والجنة والزار لم تخلقا بعد و لم يحاصر عثمان و لم يقتل و من انسد صلوة في اخرها و قد افتتحتها اولا بشرطها فاول صلوته معصية مني عنه و تطلق الهشامية ايضا على فرقة من غلاة الشيعة اصحاب الهشامين ابن الحكم و ابن سالم الجواليقي قالوا الله جسد ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض صميق متساو طوله و عرضه و عمقه و هو كالشبكة البيضاء الصاندة و يتلا من كل جانب وله لون و طعم و نبض و هذه الصفات المذكورة ليست غير ذاته و يقوم و يقعد و يتحرك و يمكن له مشابهة بالاجسام لولاها لم يدل عليه و يعلم ماتحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه و هو سبعة اشبار يشبها نفسه مماس للعرش لا ينفصل عنه و ارادته حركة هي لا عيلة و لا غيرة و انما يعلم الاشياء بعد كونها بعلم لا تقديم و لا حادث لانه صفة و الصفة لا توصف و كلامه صفة له لا مخلوق و لا غيرة و الامراض لا تدل عليه انما الدال

الهضم • بطو الهضم • بطلان الهضم • ضعف الهضم ( ١٥٣٧ ) الهاضم • الهاضمة • التهكم • الهمة

عليه الاجسام و الاثمة معصومون دون الانبياء و قال ابن مالك هو على صورة انسان له يد و رجل و اذن و عين و فم و انف و حواس خمس و له شعر سوداء و نصفه الاعلى مجوف و الاسفل مصمت الا انه ليس لحما و دما كذا في شرح المواقف •

**الهضم** بالفتح و يكون الضاد المعجمة عند الاطباء هو احوالة الحرارة الغريزية الغذاء الى قوام معد لقبول صورة الاعضاء و فعل الغازية فيه و القوة التي تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو و بتصور بصورته تسمى هاضمة قالوا للغذاء الى ان يصير جزءا من المعتذي هضم اربعة الهضم الاول في المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا وابتدأه من الفم وفضله الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء و الهضم الثاني في الكبد بان يجعل الغذاء كيموسا وابتدأه من العروق المامارية و فضله البول و المراتان السوداء و الصفراء المتدافعتان من الطحال و المرارة و الهضم الثالث في العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العرق النابت من جانب المحذب المسمى بالاجوف ثم تندفع الاخلاط في العروق المتشعبة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض وفيها تفهضم الاخلاط انضماما تاما فوق ما كان لها في الكبد و هناك يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو عضو فيصير مستعدا لان يجذبه جاذبة العضو و ذلك المقيز يسمى رطوبة ثانية كما يسمى الاخلاط رطوبة اولى و فضله تندفع بالتحليل الذي لا يحس به و بالعرق و الوسخ و الهضم الرابع في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار ثم الى الجداول ثم الى السوقي ثم الى الرواضع ثم الى العروق اللثقية ترشح الغذاء من فوهات اي فوهات اللثقية الشعرية على الاعضاء و حصل غازية كل عضو للاغذية المترشحة عليها التشبه به التصاقا ولونا ومزاجا وفضله المنى و المسيحي لم يعتبر الهضم الاخير و ابو سهل الثالث ثم الرطوبة الثانية لها اربع مراتب الاولى ما ذكر و الثانية هي التي منبثة في الاعضاء الاصلية بمنزلة الطل و الثالثة القريبة العهد بالانعقاد كما ذكرت في الهضم الرابع و الرابعة الرطوبة المتداخلة للاعضاء و هي التي لها اتصال اجزاء المتشابه هذا خلاصة ما في شرح القانونفة و شرح المواقف و ذكر الرطوبات سبق في محلها ايضا •

بطو الهضم عندهم هو ان لا ينحدر الطعام عن المعدة بسرعة •

بطلان الهضم عندهم هو ان لا يستمرى الطعام في المعدة اصلا •

ضعف الهضم عندهم قد سبق في فصل الفاد من باب الضاد المعجمة كذا في بحر الجواهر •

الهاضم هو عند الاطباء ذراع يفيد الغذاء سرعة انضاج عند فعل الحرارة الغريزية فيه كما في الموجز •

الهاضمة قد عرفت قبيل هذا •

التهكم هو الاستهزاء و الاستمارة التهكمية قد سبقت في فصل الراء من باب العين المهملتين • •

الهمة بكسر الهاء وفتحها وتشديد الميم في اللغة القصد الى وجود الشيء او لا وجوده اهم من ان يكون

الى شريف او خسيس و خصص في العرف بعبارة المراتب العلية وقد تطلق على الحالة التي تقتضي ذلك القصد أو العبارة و بهذا المعنى تجمع على هم كذا في البرجندي شرح مختصر الوفاة قال صاحب الانسان الكامل الهمة اعز شئ وضعه الله سبحانه في الانسان واستقامتها علامتان الاولى حالية وهو قطع اليقين بحصول الامر على التعميد والثانية فعلية وهو ان تكون حركات صاحبها وسكناته جميعا مما يصلح لذلك الامر الذي يقصده بهمة فان لم يكن كذلك لا يسمى انه صاحب همة بل هو صاحب امال كاذبة ثم اعلم ان الهمة في نفسها عالية المقام ليس لها بالاحمال المأمور فلا تتعلق الا بجذاب ذي الجلال والاکرام بخلاف الهم فانه اهم لتوجه القلب الى اي محل كان اما قاص واما دان ثم الهمة وان كانت اعلى الا انها حجاب للواقف معها فلا يرتقي حتى يدعها فان الحقيقة من ورائها والطريقة على فضائها ثم قال في باب القلب اعلم انه يكون وجه القلب دائما الى نور في الفؤاد يسمى الهم وهو محل نظر القلب وجهة توجهه اليه فاذا حاذاه اي القلب الاسم او الصفة من جهة الهم نظره القلب فانطبع بحكمه ثم يزول فيعقبه اسم الاخر اما من جنسه او من جنس غيره فيجري له معه ما يجري له مع الاول وهذا على الدوام واما ما كان من قفاء القلب فانه لا ينطبع به واعلم ايضا ان الهم لا يكون له من القلب جهة مخصصة به بل قد يكون تارة الى فوق وتارة الى تحت وعن اليمين وعن الشمال على قدر ما حسب ذلك القلب فان من الناس من يكون همه ابدا الى فوق كالعارفين ومنهم من يكون همه ابدا الى تحت كبعض اهل الدنيا ومنهم من يكون همه ابدا الى اليمين كبعض العباد ومنهم من يكون همه ابدا الى الشمال وهو موضع النفس فانها محلها في الضلع الايسر واكثر البطالين لا يكون له هم الا نفسه واما المحققون فلا لهم هم فليس لقلوبهم موضع يسمى قفاء بل يقابلون بالكلية كلية الاسماء والصفات فليس يختص وقتهم باهم دون غيره لانهم ذاتيون فهم مع الحق بالذات لا بالاسماء والصفات فانهم انتهى \* فهذه العبارة تدل على ان الهم هو الحالة المقتضية للتوجه والعبارة الاولى تدل على ان الهم هو توجه القلب الى اي شئ كان بخلاف الهمة فانها لا تتعلق الا بجذاب الكبرياء ثم الهم يجيء ايضا بمعنى الغم كما في الصراح وقال الحكماء الهم بالفتح كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح والحرارة الفريزية الى داخل البدن وخارجه لحدوث امر يتصور فيه وهو غير يتوقع وشريلتظرفهو مركب من خوف ورجاء فايها غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فان غلب الخير المتوقع تحركت الى خارج البدن وان غلب الشر المنتظر تحركت الى داخله ولهذا قيل انه جهاد فكري كذا في بحر الجواهر \*

**فصل النور** \* الاهانة هي عند اهل الشرع ما يظهر على يد الكفرة او الفجرة من عرق العادة

مخالفا لدعواه كذا في مجمع البحرين وغيره \*

**فصل الواو** \* الهباء بفتح هاء راي موحدة ومذ الف كرد وغبار وشمع انتاب كه از روزن پديدن ايد

و در اصطلاح متصوره ماده ایست که صور اجسام عالم درو پیدا میگردد و او را عنقا نیز گفته اند و حکما او را هیولی خوانند و حضرت علی رضی الله عنه هباء فرموده کذا فی کشف اللغات و ان ماده از عرق نور محمدیست ولی الله علیه و اله و علم که افریده شده است جمیع موجودات علوی و سفلی ازو کذا فی لطائف اللغات \*

**فصل الواو \* الهوية** بضم الهاء و یاء النسبة هي عبارة عن التشخص و هو المشهور بین الحكماء و المتکلمین و قد تطلق علی الوجود الخارجي و قد تطلق علی الماهية مع التشخص و هي الحقيقة الجزئية کذا فی شرح التجريد و الخیالی و در کشف اللغات میگوید که هويت مرتبة ذات بحکم را گویند و مرتبة احدیت و لاهوت اشارت از انست و هو بضم ها و سکون و او اشارت از ذات مطلق است قال فی الانسان الكامل هوية الحق تعالى عينه الذي لا يمكن ظهوره لكن باعتبار جملة الاسماء و الصفات فكانها اشارة الى باطن الواحدية و قولی فكانها انما هو لعدم اختصاصها باسم او نعت او مرتبة او وصف او مطلق ذات بلا اعتبار اسماء و صفات بل الهوية اشارة الى جمیع ذلك علی سبيل الجملة و الانفراد و شأنها الاشعار بالبطون و الغیوبة و هي مأخوذة من لفظة هو الذي هو لشارة الى الغائب و هو فی حق الله تعالى اشارة الى كنه ذاته باعتبار اسمائه و صفاته مع الفهم بغیوبة ذلك \* شعر \*

ان الهوية عين ذات الواحد \* و من المحال ظهورها في شاهد

فكانها نعت و قد وقعت علی \* شان البطون و ماله من جاهد

اعلم ان هذا الاسم اخص من اسمه الله و هو سر لاسم الله الاترى اسم الله مادام هذا الاسم موجودا فيه كان له معنى يرجع به الى الحق و اذا فك منه بقيت احرف مفيدة لمعنى مثلا اذا حذفنا الالف من اسم الله يبقى له نفيه الفائدة و اذا حذفنا اللام الاول يبقى له و فيه فائدة و اذا حذفنا اللام الثانية يبقى هو و الاصل في هو انه هاء واحدة بلا وار و ما التحقت به الوار الا من قبيل الاشباع و الاستمرار العادي جعلهما شيئا واحدا فاسم هو افضل الاحماء و اعظمها و اعلم ان هو عبارة عن حاضر في ذهن ترجع اليه بالاشارة من شاهد الحس الى غائب الخيال و ذلك الغائب لو كان غائبا عن الخيال لما صح الاشارة اليه بلفظة هو فلا تصح الاشارة بلفظة هو الا الى الحاضر الا ترى ان الضمير لا يرجع الا الى مذكور لفظا او قرينة او حالا كالشان و القصة و فائدة هذا ان هو يقع علی الوجود المحض الذي لا يصح فيه عدم ولا يشابه العدم من الغیوبة و الغناء لان الغائب معدوم من الجهة التي لم يكن مشهودا فيها فلا يصح هذا في المشار اليه بلفظة هو فعلم من هذا الكلام ان الهوية هو الوجود المحض الصريح المستوعب لكل كمال وجودي شهودي لكن الحكم علی ما وقعت عليه الغيبة هو من اجل ان ذلك غير ممكن بالاستيفاء فلا يمكن استيفاءه فلا يدرك فقل ان الهوية غيب لعدم الادراك لها فانهم لان الحق ليس له غيبة غير وجه شهادته و لاشهادته غير وجه غيبته بخلاف الانسان و كل مخلوق كذلك

فان له شهادة وغيبا لكن شهادته من وجه وباعتبار وقيدته من وجه وباعتبار واما الحق فغيبته عين شهادته وشهادته عين غيبته فلا غيب عند من نفسه ولا شهادة بل له في نفسه غيب يليق به وشهادة يليق به كما يعلم ذلك لنفسه ولا يصح تعقل ذلك انه فلا يعلم غيبه وشهادته على ماهي عليه الا هو سبحانه تعالى •

الهو هو هو لفظ مركب جمل اسما فترّف باللام والمراد به الاتحاد في الذات اى الصدق وهو الحمل الاجتماعي بالمواطاة وقد يراد به الاتحاد في المفهوم كما وقع في حواشي الخبالي في بيان ان حقائق الاشياء ثابتة وقيل هو هو معناه ان يكون للشئيين وحدة من وجه فاقسامه كاقسام الوحدة ولهذا قال الشيخ في الهيئات الشفاء الهو هو ان يجعل لكثير من وجه وحدة من وجه اخر فمن ذلك بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض فكما يقال هناك واحد يقال ههنا هو هو وما كان في الكيف فهو شبيهه وما كان في الكم فهو مصاو وما كان في الاضافة فهو مناسب والذي بالذات فيكون في الامور التي لها تقدم بالذات فما كان هو هو في الجنس قليل مجانس وما كان في النوع قليل مماثل وايضا ما كان هو هو في الخواص يقال له مشاكل و مقابلات هذه معروفة ومقابل الهو هو على الاطلاق الغير والغير منه الغير في الجنس ومنه الغير في النوع وهو بعينه الغير بالفصل ومنه الغير بالعرض وبالجمل فجميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هو هو لكن يندغمي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون الانثيلية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو واحد هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بيان اقسام الوحدة و شارح التجريد •

### فصل الياه التحية • الهدية بالفتح و مكون الدال و تخفيف الياه و كسر الدال و تشديده

الياء هي شئ يعطى للمودة يراد بها اكرام المهدي لا غير بخلاف الصدقة فانها يراد بها وجه الله تعالى و لفظ الهبة يشتملها كما في جامع الرموز في كتاب الهبة وغيرها •

الهداية بالكسر هي عند الاشارة الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب و نقض بقوله تعالى انك لاتهدي من احببت و لكن الله يهدي من يشاء اذ الدلالة بهذا المعنى عام لجميع المؤمنين والكافرين فانه عليه الصلوة والسلام بين طريق الاسلام لجميعهم فلا يصح نفيها عنه عليه الصلوة والسلام واجيب بان الهداية منها ما لا تنفى عن احد بوجه ومنها ما تنفى عن بعض دون بعض و من هذا الوجه قوله تعالى لذلك لاتهدي فانه على نفي الهداية التي هي التوفيق و ادخال الجنة لا نفي الهداية التي هي الدعاء الى الاسلام و يؤيده ما قال المحقق البيضاوي في تفسيره هداية الله تعالى تتدوع انواعا لا يحصيها عدد لكنها تنحصر في اجناس مترتبة الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرو من الاهتداء الى مصالحه كالقوة العقلية و الحواس الظاهرة و الباطنة والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصالح والفساد واليه اشار تعالى بقوله و هديناه النجدين و قال و اما نمود هديناهم فاستجبوا لعمى الهدى والثالث الهداية بارسال الرسل و انزال الكتب وايضا على بقوله تعالى وجعلناهم ائمة يهتدون بامرنا



وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم والرابع ان يكشف على قلوبهم السرائر ويهديهم الاشياء كما هي بالوحي او الالهام او المذامات الصادقة وهذا قسم يختص بنيله الانبياء والاولياء وايضا على بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله والذين جاهدوا فيما لنهدينهم سبلنا وعند المعتزلة الدلالة الموصلة الى المطلوب وقيل هذا المعنى مختار الاشاعرة والمعنى الاول مختار المعتزلة وهذا خلاف المشهور قال ابو الغنم في حاشية الحاشية الجلالية هذا عند الجمهور واما عند اهل الحق فالهداية مشتركة بين المعنيين المذكورين انتهى ثم انه نقض المعنى الثاني بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى اذ على هذا معنى هديناهم ارسلناهم الى المطارب وحينئذ لا يمكن استجاب العمى على الهدى ويمكن دفع النقص من التعريفين بالتجوز في الآيتين وقيل في بعض حواشي البيضاوي ان الهداية موضوعة للقدر المشترك بين المعنيين لانها مستعملة في كل منهما كقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية فالقول بكونها موضوعة لاحدهما بخصوصه يوجب الاشتراك او الحقيقة والمجاز والاصل يعفيهما ولذا قال المحقق البيضاوي الهداية دلالة بلطف ولذلك لا يستعمل الا في الخير انتهى وايضا قال الامام الرازي الهدى والهداية الدلالة المطلقة وقيل الهداية قد تعدى بنفسها الى المفعول الثاني لفظا كما في قوله تعالى لنهدينهم سبلنا او تقديرا كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت اي لا تهدي من احببت الحق ومعناها حينئذ الايصال الى المطلوب ولا تصد الا الى الله تعالى وقد تعدى بالحرف الى بالي او باللام لفظا كما في قوله تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم او تقديرا كما في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي هديناهم للحق او الى الحق ومعناها حينئذ الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فتصند تارة الى النبي وتارة الى القرآن ولا بد من بيان الفرق بين التفسيرين فنقول قال في بعض حواشي شرح المطالع وذهب جميع النظارين في التعريفين الى الفرق بينهما باعتبار الوصول الى المطلوب في الثاني دون الاول بان يكون معنى التعريف الثاني هو الدلالة على طريق والتعريف له على وجه يفضي ذلك الى المطلوب ومعنى التعريف الاول هو تعريف الطريق الذي يوصل ذلك الطريق الى المطلوب لا ان الدلالة عليه تفضي الى المطلوب واعتراضه بانه ان اريد بالايصال المذكور في التعريفين الايصال بالفعل او بالقوة فيهما فلا فرق وكونه في استحصا صفة للطريق وفي الآخر للدلالة لا يوجب ذلك و ان اريد به في احدهما الايصال بالقوة وفي الآخر بالفعل فتصمم واجيب بان المراد في كليهما الايصال بالفعل وكون الايصال في احدهما صفة للطريق وفي الآخر للدلالة قال على الفرق ان كون الطريق موصلا بالفعل لا يوجب كون المهدي بهذه الهداية واصلا الى المطلوب بالفعل اذ يكفي لكون ذلك الطريق موصلا بالفعل ان يكون موصلا لاحد في وقت من الاوقات سواء كان لذلك المهدي الذي الكلام فيه او لطيرة مختلفة ما اذا كانت الدلالة موصلة بالفعل فان

ايصال هذه الدلالة في تحمل الغير صاحبها قال والظاهر مذهبنا ان وصف الدلالة بالايصال لا يؤيد صحة التعيين بالايصال  
 ان المطلوب بحسب لا يصدق المذهب الا على الواصل الى المطلوب دون من فرق طريقا لو سلمت ان المطلوب  
 المطلوب واما قلنا ذلك لان الاصل لو وجد فليس من الدلالة لظهور انها ليست موصلة بل هي اتصال موهوم  
 اسند مجازا الى الدلالة ليفيد زيادة مدخلية للدلالة في الوصول كما قيل في اقدمنا بذلك حتى اني اقول  
 بلان وحاصله ان الهداية هو الدلالة على الطريق و التعريف له على وجه يترتب عليها التعرف لا يترتب  
 التيقان بما يوجب التعرف عادة سواء حصل التعرف ام لا كما في علمه فلم يتعلم وان كان ذلك هو  
 وكذا الكلام في الاصل الذي جعل صفة الطريق في التعريف الاول فانه موهوم اسند مجازا الى الطريق فالدلالة  
 مدخلية الطريق في الوصول بان يكون طريق المطلوب بحسب نفس الامر واما الدلالة المذكورة فانه وان  
 لم توصف بالايصال فهي موجبة لتعرف المهدي طريق المطلوب لان التعريف حقيقة بدون التعرف غير  
 معقول والحمل على المجاز خلاف الظاهر ودفع توهم المجاز لايجب فلا ينتقض التعريف المذكور بقوله تعالى  
 فذلك لهدى من احببت فان النبي عليه الصلوة والسلام احب ان يهدي ابا طالب ولكن لم يتيسر له ذلك  
 وان التي بما يوجب الاهتداء عادة واما دفع نقض التعريفين بقوله واما ثمود فهديناهم الآية فالحمل على  
 المجاز لدلالة قوله تعالى فاستجابوا لعمى على الهدى على انهم كانوا محبين بهمهم وعماهم فلم يصغوا الى من كان  
 بصدد هدايتهم ليحصل الاهتداء وصعوبة طريق الحق لا انهم صاروا عارفين للطريق لكن لم يسلكوا لوصول  
 الى المطلوب وقيل لو كان الهداية تعريف الطريق من غير ان يفضي ذلك التعريف الى المطلوب لزم ان  
 يكون عارف الشريعة واحكامها متقاعدا عن العمل مهتديا بمقتضاها وليس كذلك و اذا كان الاهتداء  
 مطاوعا لهدى لزم اعتبار الصلوك الى ان يصل الى المطلوب وفيه نظراذ لا نسلم انه ليس بمهتد لا بد له من  
 دليل انكسار كلامه قيل هذا هو المشهور لكن المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عند الشافعية خلق الاهتداء  
 وعند المعتزلة بيان طريق الضواب كما في شرح العقائد النسفية وهكذا في شرح المواقف حيث قال  
 معناها الحقيقي عند الشافعية خلق الاهتداء وهو الايمان وعند المعتزلة الدعوة على الايمان والطاعة وايضاح  
 السبيل الرشاد والزجر عن طريق الخواية ويسمى توفيقا ايضا كما في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية  
 انتهى و قيل لا منافاة بين المشهور وبين ما ذكره المشايخ اذ ما هو المشهور المعنى الضروي او الضروي  
 وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي والمراد من الهداية في اغلب استعمالات الشرع هذا ثم الهداية  
 قد يستعمل ايضا في معنى الدعوة الى الحق في قوله تعالى في حق المهاجرين والانصار فليعلم  
 وقد استعمل في معنى الارشاد في البقرة الى طريق الجنة اعلم ان الهداية يقال لها الاصل لانها تستعمل  
 في كل ما يوجب الوصول الى المطلوب بل ان ذلك الوجهان هو الاهتداء والهداية و قد استعملت  
 في كل ما يوجب الوصول الى المطلوب بل ان ذلك الوجهان هو الاهتداء والهداية و قد استعملت

فإنه يعبر عما بمعنى الهداية وهو وجدان ما يوصل الى المطلوب وبقايلها الضلالة وهي فقدان ما يوصل الى المطلوب و متعديا بمعنى الهداية و اما الهداية فهو متعد لا غير كذا في بعض حواشي شرح المطالع •

**الهوى** مصدر هواء إذا احبه واشتهاه و جمعه الأهواء ثم سمي به الهوى المشتبه محمودا كان أو مذموما ثم غلب على غير المحمود يقال فلان اتبع الهوى إذا اريد ذمه و فلان من اهل الأهواء لمن راف عن طريقة اهل السنة والجماعة وكان من اهل القبلة كذا في المغرب و يعنى اهل الأهواء باهل البدع ايضا و لهذا وقع في التلويح في ركن السنة الهوى هو الميل الى الشهوات و المستلذات من غير داعية الشرع و المراد بصاحب الهوى المبتدع المائل الى من يهواه في امر الدين وفي فتح المبين شرح الربيعي حقيقة الهوى هوى النفس وهي ميلها الى ما يلائمها و اعراضها عما ينافرها ثم المعروف في استعمال الهوى عند الإطلاق انه الميل الى خلاف الحق و قد يطلق بمعنى مطلق الميل و المحبة ليشتمل الميل للحق و غيره و بمعنى محبة الحق خاصة و الانقياد اليه انتهى والمعنى الاخير مصطلح الصوفية در صحائف گوید الهوى من مراتب المحبة وهي ان يهوى قلبك الى المحبوب دائما و اين مقام را پنج درجه است اول خضوع دوم بذل سهجه در طاعت دروست فوق الطاعة نه بيني كه پيغامبر ما عليه الصلوة والسلام در نماز چنداين بايستيادي كه هر دو قدمش رزم كردي كله بانكشتان پاى ايستادى و گاه خود را بيارينختى و بذكر مشغول شدي سوم صبر در شدائد و صحن الصبر تجرع البلوى من غير الشكوى چهارم تضرع بكنج رضا و تسليم •

**الهوى** هو حرف الالف و قد مر في فصل الفاء من باب الحاء المهملة •

### • باب الياء التثنية •

**فصل التاء المثناة الفوقانية • الياقوت** جوهر مشهور و نرد صوفيه ياقوت احمر عيارتست از

نفس كلي بواسطة امتزاج نوريت او بمظلمت تعلق جسم كذا في لطائف اللغات •

**فصل الراء المهملة • التياسر** بالسين المهملة مصدر من باب التفاعل و نرد منجمان انبت

كه چون كوكب را قبول در رتد رابع بود مطرح شعاع هردو تصديس و تربيع تحت الارض باعد و اين دليل جمعت و نحرست قويت و ان كوكب را ذو اليسارين خوانند كذا في كفاية التعليم •

**فصل السين المهملة • اليبوسة** بالباء الموحدة هي من الكيفيات الملموسة و تقابل

الروحية بالتضاد عند الكل فعند الامام عبارة من عصر الالتصاق و الانفصال اي من كيفية تقتضي ذلك و عند الحكماء عصر التشكل اي كيفية تقتضي ذلك قل الامام الرازي في المباحث المشرقية لعل

الاقول ان بيان حقيقة اليابس ان يقال من الجماد التي نراها ما يصل نفرة و يصبب اتصاله و لما ينفصل عن ذلك الجسم في نفسه بحيث يتفرق اجزاء و تنفرك بسهولة و هو اليابس فاليبوسة

حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عن الاجتماع واما للحامات و اتصالات سهلة الانفراك بين اجزائه الصغيرة الصلبة التي يكون كل واحد منها عن التفرق في نفسه وهو الهش ومنها ما هو بالعكس فيسهل اتصاله و يصعب تفرقه و هو اللزج و المذكور في الملخص ان من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك و الثاني هو الصلب و الاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى المحس على ادراك كل واحد منها منفردا و يكون كل واحد منها صلبا عن الانفراك و لكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك و هو الهش و ثانيهما ان يكون الجسم في طبعه تلك اللحامات و هو اليابس كذا في شرح المواظف و في شروح الموجزان لليابس معنيين احدهما اليابس بالفعل و ضده الرطب بالفعل و ثانيهما اليابس بالقوة و هو الذي اذا ورد على بدن الانسان المعتدل اخذ كيفية رائدة على ما له من اليبوسة سواء كان يابسا بالفعل او لا يكون بل يكون رطبا كالمسل فانه و ان كان رطبا بالفعل لكنه يابس بالقوة و لليابس معان اخر ايضا ذكرت في لفظ الرطوبة في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

**اليونسية** بضم الياء و النون و بيداء النصب فرقة من غلة الشيعة اصحاب يونس بن عبد الرحمن قال الله تعالى على العرش يحمله الملائكة و هو اقوى من تلك الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكرسي يحمله رجل و هو اقوى منه و يطلق اليونسية ايضا على فرقة من المرجعية اصحاب يونس الممرى قالوا الايمان هو المعرفة بالله و الخضوع له و المحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن و لا يضر معها تلك الطاعات و ارتكاب المعاصي و لا يعاقب عليها و ابليس كل عارفا بالله و انما كفر باستكباره و ترك الخضوع له كذا في شرح المواظف •

**فصل القاف • البرقان بالفتح** و يكون الراء عند الاطباء علامة يتغير بها لون البدن الى الصفرة او الصواد بجريان الخلط الاصفر او الاسود الى الجلك و ما يليه بلا عفوثة كذا في شرح القانونية •

**فصل الميم • اليتيم بالضم** و يكون التاء المثناة العرواقية يتيم شدة و يقيم مرد بي يند و ستور بي مله و جوهر بي نظير كما في الصراح و يتيم نزي مائل انصفت كه بهذه خود را بدلة مصحبت گرداند و به تجريد ظاهري و تغريد باطني موصوف هوي و هو من مراتب المحبة كما مر •

**اليتم** بالضم لغة القصد مطلقا و شرعا القصد الى الصمد الطاهر للتطهير الى لازالة الحدث الحتمي و الصق انه اسم لمحج الوجه و اليدين من الصمد الطاهر بشرط مخصوصة و القصد شرط كما في فتح القدير و جامع التوسيع و الصمدية هو اخذ من المادون عند خبهة المم الذي هو المحبة كما مر في فصل البين من باب الميم المهملة •

**اليوم بالفتح** و يكون اللام في اللغة الوقت لانه لا يظهر قليلا ثم يظهر و في العرف من طلوع يوم الشمس

ولو بعضها الى غروب تمام جرمها وهكذا عند منجمي الفارس والروم وفي الشرع من طلوع الصبح الصادق الى غروب تمام جرم الشمس والليل على الاول من غروب تمام جرم الشمس الى طلوعه وعلى الثاني من غروب تمام جرم الشمس الى طلوع الصبح الصادق قال الامام الرازي في التفسير الكبير ومن الناس من قاس على اخر الليل اوله فاعتبر في حصول الليل زوال اثار الشمس ثم هو لا منهم من اكتفى بزوال الحمرة في حصول الليل ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب لكن الفقهاء اجمعوا على ان اول النهار من طلوع الصبح الصادق و اول الليل من غروب تمام جرم الشمس و اجمعوا على بطلان هذه المذاهب وقال بعض البراهمة ان ما بين طلوع الصبح الصادق و طلوع الشمس و كذا ما بين غروب الشفق و غروب الشمس بمغزلة فصل مشترك بين اليوم والليلة ليس بداخل فيهما وقد يطلق اليوم على اليوم بليته على ما ذكره القاضي الروسي في شرح الملخص انتهى قال عبد العلي البرجذني في شرح التذكرة اعلم ان حكماء الهند يطلقون اليوم بثلاثة معان احدها اليوم الطلوعي وهو من طلوع الشمس الى طلوع الشمس ثانيا وثانيها اليوم الشمسي وهو جزء واحد من ثلثمائة وستين جزءا من زمان السنة الشمسية الحقيقية وثالثها اليوم القمري وهو جزء واحد من ثلثين جزءا من زمان ما بين الاجتماعين الواسطين ولا يخفى ان اليوم الشمسي اطول من الطلوعي في المعمورة والطلوعي من القمري انتهى • وقال الصوفية اليوم هو التجلي الالهي فاياهم الله واياهم الحق تجلياته وظهوره تعالى بما يقتضيه ذاته من انواع الكمالات ولكل لجل من تجلياته سبحانه حكم الالهي يعبر عنه بالشان ولذلك الحكم في الوجود اثر لائق بذلك التجلي باختلاف الوجود اعني تغييره في كل زمان انما هو اثر للشان الالهي الذي اقتضاه التجلي الحاكم على الوجود بالتغير وهذا معنى قوله كل يوم هو في شان ولهذا زيادة توضيح في الانسان الكامل وقد سبق في لفظ التجلي ايضا ودرطائف اللغات ميگوید كه يوم در اصطلاح صوفيه عبارت از وقت لقای الهی و وصول یعنی الجمع و بلوغ سائر بحضرت واحد است •

اليوم بليته هو يطلق على معنيين احدهما عند العامة وهو زمان يتخلل بين مغارة الشمس دائرة الافق وبين عودها اليها بعد غيبوبة واحدة وظهور واحد وهو قد يبلغ دورتين ودررات من المعدل كما في المواضع التي عرضها اكثر من تمام الميل الكلي وبالجملة فاليوم بليته عند العامة عبارة عن مجموع اليوم والليل و مبدأه عند اهل الشرع اول الليل وكذا عند العرب ومبدأه عند اهل الروم والفارس اول اليوم وعلى هذين الاصطلاحين يختلف مقدار اليوم بليته بحسب اختلاف الآفاق وثانيهما عند المنجمين وهو زمان يتخلل بين مغارة الشمس نصف دائرة نصف نهار متعينة او مفروضة متحددة بقطبي العالم وبين عودها الى ذلك النصف بعينه وهو لا يبلغ دورتين اصلا و مباحث تعديل الايام مبنية على هذا المعنى الاخير وهذا هو المتبادر من اليوم بليته هو اطلق في كتب علم الهيئة و اطلاق اليوم بليته على هذا المعنى



بحسب الاصطلاح ان قد يتفق ان لا يغيب الشمس في هذه المدة اصلا وقد يتفق ان لا يظهر فيها اصلا وذلك في المواضع التي جازز عرضها تمام الميل التالي وظاهر كلام البعض انه لا يطلق اليوم بليته الا على زمان يتفق فيه للشمس الظهور والخفاء معا حيث عرف اليوم بليته بانه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار وبين عودها اليه بعد ظهور وخفاء وقيل المراد من هذا تعريف اليوم بليته في معظم العماره فلا اشكال ويمكن ان يقال مقدار اليوم بليته اذا اخذ المبدأ من نصف النهار كان في جميع الآفاق واحداً ففى الانق الذي يكون الشمس فيه فرق الارض ادوارا يصدق على زمان اليوم بليته هناك انه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار وبين عودها اليه بعد ظهور وخفاء فان الظهور والخفاء وان لم يقعا في هذا العرض رقعا في موضع اخر يكون مع هذا الموضع تحت نصف نهار واحد فتأمل اعلم ان مبنى ما ذكر اخذ المبدأ من نصف النهار فان نصف النهار تقاطعان مع مدار الشمس احدهما اعلى والاخر اسفل فمنهم من ياخذ التقاطع الاعلى وهو قول منجمي الفارس واليونان والمغرب فانهم يقولون ان اليوم بليته من نصف النهار الى نصف نهار اخر ومنجمو الخطا والغور والهند والمشرق ياخذون المبدأ من نصف الليل ويقولون ان اليوم بليته من نصف الليل الى نصف ليل اخر منهم ياخذون التقاطع الاسفل وعلى كلا القولين لا يختلف مقدار اليوم بليته بحسب اختلاف الآفاق ثم اليوم بليته الذي مبدأه نصف النهار يطلق بالاعتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز على الحقيقي والوسطي وليس اطلاقه عليهما على مبدل الاشتراك المعنوي حتى يصح تقسيمه اليهما كما وقع في عبارات القوم حيث قالوا اليوم بليته ينقسم الى حقيقي ووسطي والحقيقي ما مر من انه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار وبين عودها اليه وهو مقدار دورة واحدة تامة من المعدل مع مطالع قوس تقطعها الشمس بحركتها الخاصة التقويمية والوسطي هو زمان دورة واحدة تامة من المعدل مع قوس منه اى من المعدل مساوية لوسط الشمس ومقدار وسط الشمس برصد بطليموس  $هـ \text{ا} \text{ن} \text{ط} \text{ح} \text{ك}$  وبرصد تيداني  $هـ \text{ا} \text{ن} \text{ط} \text{ح} \text{ك} \text{م}$  وبرصد الطومي  $هـ \text{ا} \text{ن} \text{ط} \text{ح}$  يطير وبرصد سمرقند  $هـ \text{ا} \text{ن} \text{ط} \text{ح}$  بطائر ولما كانت مطالع القوس التي تقطعها الشمس بحركتها التقويمية مختلفة لصغر تلك القوس تارة وكبرها اخرى لاختلاف تقريبها سرعة و بطورا وايضا لو فرض عدم اختلاف تلك الحركة بالسرعة والبطور فمطالعها مختلفة البتة لزم عدم تساوي الوسطي والحقيقي دائما بل قد يتماويان وقد يختلفان وهذا التفاوت يسمى تعديل الايام وهو لا يحس في يوم ويومين بل في ايام كثيرة اعلم ان اليوم بليته في اعمال الاضطراب يعتبر بمقدار دورة واحدة من المعدل من غير اعتبار القوس المذكورة فائدة لا بد من يوم يفرض مبدأ يقاس سائر الايام اليه ويكون نصف نهار ذلك اليوم مبدأ الايام الوسطية والحقيقية جميعا وكل يوم يفرض مبدأ يكون التفاوت ما بين اليومين الماضيين من ذلك اليوم تارة واذا تارة فاقصا الا

أواخر الدأو و أوائل العقرب فان المبدأ إذا جعل الأول كانت الأيام الحقيقية دائما ناقصة عن الوسطية و إذا جعل الثاني كان الامر بالعكس لكن اتفق اهل الصنعة على جعل المبدأ أواخر الدلو من غير ضرورة تدعو اليه \* فأكدت \* ينقسم كل من الحقيقي و الوسطي الى الساعات المستوية كما ان كلا من اليوم و الليل ينقسم الى ساعات زمانية كما مر في محله هذا كله خلاصة ما ذكره علي البرجندي في تصانيفه كشرح بيست باب و شرح التذكرة و حاشية الجفميني و غيرها \*

### فصل النون \* اليقين بالشاف كالكرم هو في عرف علماء الرموم الاعتقاد الجازم المطابق

الثابت أي الذي لا يزول بتشكيك المشكك فبالاعتقاد خرج الشك و بالجازم الظن و بالمطابق الجهل الغير المركب و بالثابت اعتقاد المقلد كذا في شرح شرح النخبة في بحث تواتر الخبر والمراد بالاعتقاد معناه الغير المشهور و لا يلزم استدراك قيد الجازم لخروج الظن من الاعتقاد أو اخذ بالمعنى المشهور و المراد بالمقلد المقلد المصيب لا المخطئ و لا اعم منهما فان تقليد المخطئ قد خرج بقيد المطابق على ما صرحوا به أعلم ان اليقين اعتقاد بسيط بالحقيقة و ما قال في القضي ان اليقين هو اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاده بانه لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا مطابقا ثابتا غير ممكن الزوال فالقيد الاول يخرج الظن و الثاني الجهل المركب و الثالث اعتقاد المقلد انتهى فلم يرد به ان اليقين مركب من اعتقادين بل اراد انه اعتقاد بسيط على وجه لو التفت المعتقد بان معتقده اما مطابق للواقع او لا لم يعتقد الا المطابقة و لم يحتمل عدمها و هذا مثل قواهم الظن هو الحكم باحد الفقيضين مع تجويز الآخرفان المتبادر منه ان التجويز واقع بالفعل مع ان مرادهم ان الظن اعتقاد بسيط لكن بحيث لو فرض الفقيض لجوزة كذا ذكر النصير في حاشيته و قيل التيقن و اليقين هو عدم احتمال الفقيض أي عدم احتماله لا في نفس الامر و لا عند العالم لا في الحال و لا في المآل و حاصله الجزم المطابق الثابت فخرج به الشك و الظن و الوهم و الجهل المركب و تقليد المخطئ و المصيب فرجع الى الاول و قيل اليقين و التيقن هو الجزم المطابق فخرج به ما عدا تقليد المصيب و هذا خلاف المتعارف هكذا يستفاد من حواشي الخيالي في بحث خبر الرموم \*

اليقينيات القضايا التي تحصل منها التصديق اليقيني و هي اما ضرورية او نظرية و الضرورية ستة على المشهور الاوليات و الفطريات و لمشاهدات و الحدسيات و المجربات و المتواترات و قيل سبع و حابها الوهميات و منهم من حصرها في الاوليات و الحسيات و ادرج الفطريات في الاول و البواني في الثاني فاراد بالحسيات ما لم يمس مدخل فيها و منهم من ثلث القسمة كصاحب المحصل و صاحب المواقف حصرها في الاوليات و الحسيات و الوجدانيات و ادرج الفطريات في الاوليات و البواني في الحسيات و ذهب جماعة الى ان ما عدا الحسيات و الاوليات ليست من الضروريات و المفهوم من شرح المقاصد ان النزاع لفظي مبني على تفسيرهم الضروري بالذي نجد من انفسنا مضطرين اليه كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي و في البيضاء

في تفسير قوله تعالى و بالآخرة هم يوقنون اليقين انقان العلم نظرا و استدلالا و لذلك لا يوصف به علم  
الباري تعالى انتهى قال مولانا عصام الدين في حاشيته تقييد اليقين بالنظر ينافي ما اشتهر من ائمة  
النحو ان العلم من انعال القلوب لليقين فان العلم لا يخص الاستدلال انتهى والايقان هو علم الشيء  
بالاستدلال و لذلك لا يوصف علمه تعالى بالايقان لتزهره عن الكسب و الاستدلال و هكذا في بحر الموج  
و اليقين عند السالكين اختلفت الاقوال فيه نقيض هو تحقيق التصديق بالغيب بازالة كل ظن و قال  
مهمل هو المكاشفة و قال عطاء ما زال عنه المعارض على درام الوقت قال ذوالنون كل ما رآته العيون  
نصب الى العلم و ما علمته القلوب نصب الى اليقين و قيل اليقين المشاهدة و قيل هو عبارة عن ظهور  
نور الحقيقة في الموتى حال كشف استار البشرية بشاهد الوجد و الذوق لا بدالة العقل و النقل قال  
علي رضي الله تعالى عنه لو كشف الغطاء ما ازدوت يقينا معناه انه يزداد وضوحا و مشاهدة ان قيل  
نور الايمان و اليقين واحده ام لا يقال نور الايمان من وراء الحجاب قال تعالى يؤمنون بالغيب و اليقين نور عند  
كشف الحجاب و بالحقيقة هما نور واحد الا انه اذا كان من وراء الحجاب يقال له نور الايمان و اذا كان عند  
رفع الحجاب صار يقينا و قيل الفرق بينهما كالفرق بين العمى و البصير اذا اخبرا بطلوع الشمس فان اخبار  
البصير بالمشاهدة بخلاف اخبار العمى كذا في مجمع السلوك و في خلاصة السلوك قيل اليقين  
مشاهدة الغيوب بكشف القلوب و ملاحظة الامرار بمخاطبة الافكار و قيل اليقين في القلب كالبصر في العين  
به ما غاب عن بصيرة و قال بعضهم اليقين ثلثة علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين قيل  
علم اليقين ما يحصل عن الفكر و النظر و عين اليقين ما يحصل من عيان العين و البصر و حق اليقين  
اجتماعهما و اذا اخبره الصادق بالمعجزات صار ذلك حق اليقين انتهى و في مجمع السلوك علم اليقين  
هو ما حصل من نظر و استدلال و عين اليقين هو ما حصل من مشاهدة و عيان و حق اليقين هو ما حصل  
من العيان مع المباشرة فعلم اليقين كمن علم بالعادة ان في البحر ماء و عين اليقين كمن مشى و وقف على  
ساحله و عاينه و حق اليقين كمن خاض فيه و اغتسل و شرب منه كسي كه خدائرا داند كه هست و  
يكسي است عام يقين دارد كه از دور خبري دارد و اما كسي كه بكشف روح و خفي ميرسد و تجلي  
مغات بروي مي شود عين يقين دارد و صاحب مكاشفة و مشاهدة است ليكن هنوز در كناره درياست  
و اما كسي كه بتجلي ذات و مشاهدة ذات ميرسد حق يقين دارد و صاحب وصال و اتصال كشت اعلم ان  
حق اليقين عند الصوفية هو معرفة الله تعالى بالمشاهدة و المعاينة و معرفة ما سواء لا يطلق عليها حق  
اليقين الامجازا انتهى كلامه و قال علماء الامول علم اليقين ما يقطع الاحتمال كالعلم الحاصل من المحكم  
و المتواتر و قد سبق في لفظ القطع في فصل العين المهملة من باب القاف \*

اليقين بالمبهم كالكرام هو في اللغة الهدى الذي لانهم كانوا اذا اصابوا ضرب كل واحد منهم يمينه على

يمين صاحبه و قيل القوة والقدرة وفي الشرع عبارة عن تقوية الخبر بذكر الله تعالى او صفاته على وجه مخصوص او تعليق الجزاء بالشرط على وجه ينزل الجزاء عند وجود الشرط والنوع الاول يختص باسم القسم والنوع الثاني من مصطلحات الفقهاء ان الغالب ان اليمين لتحقيق ما قصد من البر في الاستقبال اثباتا وفي هذا النوع يحصل الحمل على الشرط او المنع فكان يميننا معنى كذا في البرجندي وفي فتح القدير اليمين اسم لمجموع القسم و المقسم عليه فالمراد من افظ اليمين في قوله عليه الصلوة والسلام من حلف على يمين الحديث المقسم عليه من باب اطلاق اسم الكل على الجزء • التقسيم • اليمين بالله وصفته وما في حكمه كتكريم الاحلال ثلث باعتبار الحكم وان كان اليمين باعتبار العدد اكثر من ان يعد الاول يمين غموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد فيه الكذب مثل ان يحلف على شيء قد فعله مع علمه انه لم يفعله والتقيد بالماضي باعتبار كثرة وقوعها ماضيا فانها تقع على الاحال ايضا مثل ان يقول والله ما لهذا علي دين وهو كاذب وبالحيلة فاليمين الغموس حلف على امر كاذب بعلم كذبه ماضيا كان او حالا وسميت غموسا لانها تغمص صاحبها في اضرار وفوائدهم يمين غموس اما تركيب توصيفي او اضافي من قبيل اضافة الجنس الى النوع وحكم هذه اليمين الاثم ولا شيعي فيه الا التوبة والاستغفار الثاني يمين لغو وهي ان يحلف على امر ماض وهو يظن انه حق والامر بخلافه مثل والله لقد فعلت كذا وهو يظن انه صادق والله ما فعلت وهو لا يعلم انه قد فعل وقد تكون على الاحال ايضا مثل ان يرى شخصا من بعيد فيحلف انه زيد فاذا هو عمرو او يرى طائرا فيحلف انه غراب فاذا هو غيره فالتقيد بالماضي باعتبار الغالب فاليمين اللغو هي حلف على امر كاذب يظنه صادقا ماضيا كان او حالا وعن ابن عباس رضي الله عنه هو اليمين في الغضب وقيل ان يمين اللغو ما يجري على اللسان من قولهم لا والله وبلى والله من غير اعتقاد في ذلك واللغو في اللغة هو الكلام الساقط الذي لا يعتد به وحكم هذه رجاء المغفور الثالث اليمين المنعقدة و تسمى معقودة ايضا وهي الحلف على الامر المستقبل ان يفعله او لا يفعله فاذا حدث في ذلك لزمته الكفارة ثم المنعقدة ثلثة اقسام مرسل وموقت وفور فالمرسل هو الخالي عن الوقت في الفعل ونفيه ففي اثبات نحو والله لا اضرب زيدا مادام الحالف والمحلوف عليه قائمين لا يحنث وان هلك احدهما حنث وفي النفي نحو والله لا اضرب زيدا يحنث ابدا فان فعل المحلوف عليه مرة واحدة حنث ولزمته الكفارة ولا ينعقد اليمين ثانيا والموقت مثل والله لا شرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم وفيه ماء فهنا لا يحنث ما لم يمض اليوم فاذا مضى ولم يفعل حنث فان مات قبل مضي اليوم لم يحنث عند ما وعند ابي يوسف يحنث عند مضي اليوم واما يمين الفور فهي ان يكون ليمينه سبب فدلالة الحال توجب قصد يمينه على ذلك السبب وذلك كل يمين خرجت جوابا لكلام او بناء على امر فينقيد به بدلالة الحال نحو ان تنهيا المرأة للخروج فقال ان خرجت فانت طالق فنعدت ساعة ثم

خرجت لا تطلق هذا خلاصة ما في الدرر والجمهرة النيرة وجامع الرموز \*

التيامن مصدر من باب التفاعل نزد منجمين انست که چون کوکبی دردت ماسر باشد مطرح شعاع هر دو تسدیس و هر دو تربیع وی زیر زمین بود ای بالای زمین و ان دلیل قوت سعادت و بزرگیست و ان کوکب را ذو الیمینین گویند کذا فی کفایة التعلیم \*

الیمونیه مرقة من الخوارج العجاردة اصحاب میمون بن عمران قالوا بالقدر ای اسناد افعال العباد الی ندرتهم و بكون الاستطاعة قبل الفعل و ان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة و اطفال الكفار فی الجنة ویروی عنهم جواز نکاح بنات البنین و بنات البنات و بنات اولاد الاخوة و الاخوات و انکار سورة یوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص و لا يجوز ان تكون قصة الفسق قرانا کذا فی شرح المواقف فی اخر الموقف السادس \*

فصل الیاء التکتانیة • الیدان تنذیه ید بمعنی دست و نزد مرفیه عبارتست از اسمای متقابلہ الہی کہ تفسیر کرده شده است باسما جلالی و جمالی مانند فاعله و قابله مثل قهار و لطیف و میل یدان عبارتست از حضرت وجوب و امکان کذا فی لطائف اللغات \*

## \* الفن الثانی \*

فی عدة من الالفاظ العجمية وهو مشتمل على ادواب بترتیب حروف التهجی کالفن الاول و قد اعتبرنا ههنا الحرف الثانی لا الحرف الاخير مثلا لفظ ازادگی را در باب الالف مع الالف باید طلبید \*

## \* باب الالف \*

فصل الالف • آب اسم ماهی است که افتاب دران ماه در برج اسد می باشد و قد مر فی لفظ التاريخ فی الخاء المعجمة من باب الالف \*

آب حیات لفظ فارسی است و ان چشمه ایست در ظلمات هرکه اب ازان خورد بطول حیات بمیرد و سلطان سکندر بطلب ان در ظلمات رفته و خضر و الیاس که پیش رو او بودند دران رسیدند و اب ان خوردند و باز از چشم ایشان خدای تعالی مخفی گردانید و سکندر از انجا بی نصیب بازگشت و در اصطلاح سالکان کنایت است از چشمه عشق و محبت که هرکه ازان بچشد هرگز معدوم و فانی نگردد و نیز اشارت بدهن معشوق میکنند کذا فی کشف اللغات \*

آبروی نزد سالکان الهام غیبی را گویند که بر دل سالک وارد شود \*

آبان اسم ماهی است در تاریخ یزد جردی چنانکه گذشت \*



آذر • آرام آی • آزاد • آشنائی  
اردی بهشتماء • ارثما طیقی \*

( ۱۵۵۱ )

آی • ابر • اییب • اییقی • ائور  
ارمینداس • اسفندارمدماء • اسطرب

آذر بذال معجمه و بعد ان رای مهمله است و ان اسم ماهیست در تاریخ رومی و یزد جردی و تاریخ  
یهور چنانکه گذشت \*

آرام آی برای مهمله اسم ماهیست در تاریخ ترک چنانکه گذشت \*

آزاد نزد سالکان حر را گویند و ازادگی حریت را چنانکه در فصل را از باب های مهملتین  
گذشته و در بعضی رسائل واقع شده که ازادگی و ازادی مقام محویت عاشق از ذات و صفات خود  
در ذات و صفات معشوق است \*

آشنائی در اصطلاح سالکان عبارتست از تعلق دقیقه ربوبیت که با همه مخلوقات پیوسته است  
چون تعلق خالقیت بمخلوقیت \*

آی اسم ماهست در تاریخ ترک چنانکه گذشت \*

فصل الباء الموحدة \* ابر نزد سالکان حجابی را گویند که مانع وصول باشد \*

اییب بیای مثناة تحتانیه و بعد ان بای موحدة و ان اسم ماهیست در تاریخ قبط محدث  
چنانکه گذشت \*

اییقی بدو بای مثناة تحتانیه که در میان ان هر دو قاف است و ان اسم ماهیست در تاریخ  
قبط مدیم \*

فصل الاء المثلثة \* ائور اسم ماهیست در تاریخ قبط قدیم \*

فصل الراء المهملة \* اردی بهشتماء اسم ماهیست در تاریخ فرس چنانکه گذشت \*

ارثما طیقی هو علم الحساب النظري كما مر في المقدمة \*

ارمینداس هو باب القضايا و احكامها و قد مر في تعريف المنطق \*

فصل السين المهملة \* اسفندارمدماء اسم ماهیست در تاریخ فرس \*

اسطربا ب سین مهمله است در اصل لغت و بعضی انرا بصاد بدل کنند و معنی او ترازوی

افتاب است و ازینجا بعضی گمان برده اند که اصل او در لغت یونان استرلابون است و معنی او اثینه

کواکب و بعضی گویند که اسطر تصنیف است و لاب اسم پسر هرمس حکیم است که اسطربا اختراع

اوست - و بعضی گویند که چون لاب دوائر فلکی را در سطح مستوی مرتسم ساخت هرمس از ان موال

کرد که من سطر هذا او در جواب گفت سطره لاب و بدین سبب انرا اسطربا گویند کذا ذکر

عبد العلي البرجندی في شرح بیست باب و در کشف اللغات میگوید اسطربا بضم همزة و طا

آلنی است هر حکماء و منجمانرا که بدان راز فلکی روشن می شود و معنی ان ترازوی افتاب است

چه پیوندی اسطر ترازو را گویند و لاب افتاب را و بعضی گویند لاب نام حکیمی دیگر است که به تدبیر

القنج • اميري • امشير • ان پيرنج آی • ايساغوجي • ايكندی آی • ايلد • ( ۱۰۵۲ ) اوب • اوجونج • اوترنج آی • ايلول • بابه • باد • باد زهر • باد صبا

سکندر امطرب را ساخته بود و قيل پسر ارسطو است و قيل نام پسر ادريس است علي نبينا و عليه السلام و صحيح است که واضعش ارسطاطاليس است انتهى پس علم امطرب از اقسام علم ارغوة باشد که از علوم رياضي است و علم الارغوة هو علم اتخاذ الآلات الغريبة كما مر في المقدمة •

**فصل اللام • التنج باللام** ثم بالتاء ثم بالنون ثم بالجيم اسم ماهي است در تاريخ ترک چنانچه گذشت •

**فصل الميم • اميري** بيم نزد صوفيه اراده خود را جاري کردن بود بر سالک •

امشير بيم بعدها دين معجزة ثم ياء مثناة تحتانية ثم واء اسم ماهي است در تاريخ قبط محدث •

**فصل النون • ان پيرنج آی** اسم ماهيست در تاريخ ترک •

**فصل الواو • اوب** بضم و سکون و او اسم ماهيست در تاريخ يهود •

اوجونج اسم ماهيست در تاريخ ترک •

اوترنج آی اسم ماهي است در تاريخ ترک •

**فصل الياء • اير** بفتح الف و ضم ياء مثناة تحتانية اسم ماهيست در تاريخ يهود •

ايساغوجي کليات خمس را گرند چنانچه گذشت •

ايکندي آی اسم ماهيست در تاريخ ترک •

ايلد بکسر الف و سکون يا و ضم لام نام ماهيست در تاريخ يهود •

ايلول اسم ماهيست در تاريخ روم •

## • باب الباء الموحدة •

**فصل الالف • بابه** اسم ماهيست در تاريخ قبط محدث •

باد نزد صوفيه نصرت الهي است که ضروري کافه موجودات است و هيچ اسم موافق تر از اين اسم ميست مر مالک را •

باد زهر لفظ فارسي است معناه مقام السموم بحفظ قوة الروح و اسم الباد زهر و انکل عاماً لكل دراء دافع لضرر السم فقد يخص بحجر الحية و هو حجر يوجد في الحية كما في المنهاج قال الشيخ اسم الباد زهر بالمفردات الواقعة عن الطبيعة الاولى و اسم الترياق بالمصنوعات فيقال الباد زهر ترياق طبيعي و الترياق باد زهر صناعي و يشبه ان تكون النباتات من المطبوعات احق باسم الترياق و المعدنية باسم الباد زهر و يشبه ان يكون بينهما كثير فرق كما في بحر الجواهر •

باد صبا لفظ فارسي است عبارت از باد شرقي و قيل باديه بدان کل بشکند و در تذکرة الاولياء

باخون • باونی • بوئه • باران • بازوی ( ۵۱۵۳ ) بت • بتکده • برموده • برمهات • بششد  
بنطاسیا • بناگوش • بندگی • بوسه • بهمنماه • بهت

مذکور است مبادیست که از زیر عرش خیزد و آن در وقت صبح وزد بادی لطیف و خنک است و خوش دارد و در اصطلاح سالکان باد مبادی اشارتست از نفحات رحمانیه که از طرف مشرق روحانیات می آید چنانکه حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و اله و سلم فرموده که انبی وجدت نفص الرحمان من جانب الیمین مراد از نفص الرحمان بندگی خواجه اویس قرنی است کذا فی کشف اللغات •

باخون نام شهر است در تاریخ قبط قدیم •

باونی بالفتح و ضم الهمزة و مکنون الواو بعدها نون ثم یاء نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

بوئه بالفتح و ضم الهمزة بعدها نون نام ماهیست در تاریخ قبط محدث •

باران نزول رحمت را گویند •

بازوی صفت مشیت را گویند •

**فصل التاء المثناة الفوقانیة • بت بالضم و سکون التاء المثناة الفوقانیة هو الصنم و قد سبق**

فی فصل المیم من باب الصاد المهملة و بمعنی نفس و مرشد نیز آمده •

بتکده نزد صوفیه بمعنی باطن عارف کامل است که در آن شوق و ذوق و معارف الهیه

بسیار باشد •

**فصل الراء المهملة • برمودة بالفتح و مکنون الراء و ضم المیم و سکون الواو و فتح الذال**

المعجمة نام شهر است در تاریخ قبط محدث •

برمهات بفتح الباء و المیم بینهما راء ساکنه نام ماهی است در تاریخ قبط محدث •

**فصل الشین المعجمة • بششد بالفتح و فتح الشینین المعجمین بینهما نون ساکنه نام**

ماهی است در تاریخ قبط محدث •

**فصل النون • بنطاسیا بالفون هو اسم الحس المشترك •**

بناگوش نزد صوفیه دقیقه محسوب را گویند •

بندگی نزد صوفیه تکلیف را گویند •

**فصل الواو • بوسه نزد صوفیه بمعنی فیض و جذبه باطنی که بنصبت سالک واقع شود و نیز لذت**

بشری را گویند •

**فصل الهاء • بهمنماه نام ماهیست در تاریخ فارس •**

بهت بضم با و مکنون ها لفظ هندوست بمعنی بهیاری و نزد ملجمان حرکت کوبی بود در زمان

معین مثل ده روز یا پنجروز یا کمتر یا بیشتر و چون مطلق گویند مراد مقدار حرکت او بود در یکشنبه روز

کما فی سراج الاستخراج •

بیشتر آبی \* بیداری \* بیهوشی \* بیگانگی  
پایاله \* پیام \* پیمان  
( ۱۵۵۴ ) پارمائی \* پاک بازی \* پیر \* پیر خرابات  
تاراج \* تر \*

فصل الباء التحذیة \* بیشتر آبی بالکمر و سکون الباء و نفع الشین المعجمة و الفون بعدها  
جیم نام ماهیست در تاریخ ترک \*

بیداری نزد صوفیه عالم محو را گویند جهت عبودیت \*  
بیهوشی نزد صوفیه مقام طمع را گویند که در آن صفات محو شود \*  
بیگانگی نزد صوفیه استغنائی عالم الوهیت را گویند که بهیچ چیز و بهیچ وجه مفتقر نیست و بهیچ  
چیز مماثلت و مشابهت ندارد \*

### \* باب الباء العجمیة \*

فصل الالف \* پارمائی پاک و صافی در عبادات و در اصطلاح سالکان عبارتست از اعراض  
از مقتضیات طبیعی و شهوانی کذا فی کشف اللغات \*

پاک بازی نزد صوفیه توبه خاص را گویند \*

فصل الباء التحذیة \* پیر شیخ را گویند و قد مر فی الخاء من باب الشین المعجمین فی الفون  
الذیل مع بیان چهار پیر \*

پیروخ ابات و پیرمغان نزد صوفیه کاملان و مکملان را گویند \* بیت \* هرکو بخرابات نشد بی دین  
است \* زیرا که خرابات اصول دین است \* ازین خرابات مراد خراب شدن صفات بشریه است و فانی  
شدن وجود جسمانی و روحانی \*

پیاله گامه خورد که بدان شراب خورند و در اصطلاح سالکان کنایت از محبوب است و قیل هر ذره از  
ذرات موجودات پیاله است که ازان مرد عارف شراب معرفت میخورد کذا فی کشف اللغات \*  
پیام نزد صوفیه اوامر و نواهی را گویند \*

پیمانه نزد صوفیه چیزی را گویند که در وی مشاهده انوار غیبی کند و ادراک معانی نماید یعنی  
دل عارف \*

### \* باب الناء المثناة الفوقانیة \*

فصل الالف \* تاراج در اصطلاح صوفیه عبارتست از ملب اختیار سالک در جمیع احوال  
و اعمال ظاهری و باطنی \*

فصل الراء المهملة \* تر لفظ فارسی است به معنی رطب و در فن بلاغت شعر سلیس را گویند که  
در وی تعقید نباشد و مقابل او مت خشک که منافی فصاحت و سلاست بود و آن طرز باحقصانه

قرسا • ترانه • ترك تازه • تركيب بند • تشری ( ۱۵۵۵ )  
تشرین الاول و تشرین الآخر • تمز  
تموز • توٹ • توانائی • تورنگری • تیرماه • جام • جانان • جان افزا • جغشباط آی • جفا • جنگ  
اصف کذا فی جامع الصنائع •

ترسا نزد صوفیه مرد روحانی را گویند که صفات ذمیمه نفس اماره او متبدل شده باشد و بصفات  
حمیده موصوف شده باشد و ترسا بجه نزد شان وارد غیبی را گویند که بر دل سالک فرود آید و نیز  
ترسا بمعنی مرد موحد آید •

ترانه نزد شعرا رباعی را گویند و نزد صوفیه اثین محبت را گویند •

ترك تازه نزد صوفیه جذبه الهی را گویند که سالک مجاهده و رنج بسیار میکشد و کشادگی  
نمی یابد ناگاه جذبه الهی در رسد و او را بمقصود رساند •

تركيب بند قسمی است از ترجیع بند و قد مر فی فصل العین من باب الرأ المهملتین فی الفن الاول •

فصل الشین المعجمة • تشری بالفتح و سکون الشین المعجمة و کسر الرأ المهملة نام ماهی

است در تاریخ یهود •

تشرین الاول و تشرین الآخر هر دو اسم دو ماهی اند در تاریخ روم •

فصل المیم • تمز بالفتح و ضم المیم و سکون الزاء المعجمة نام ماهیست در تاریخ یهود •

تموز نام ماهیست در تاریخ روم •

فصل الواو • توٹ بالضم و سکون الواو و بالتاء المثلثة نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

توانائی نزد صوفیه صفت فاعل مختاری بود جان افزا یعنی مدد حیات بود مثل الحیات •

تورنگری نزد صوفیه جمع صفات کمال بود با وجود قدرت بر اظهار هر صفتی و در لفظ غنی در فصل

یابی تحذانی از باب غین معجمه نیز گذشته •

فصل الیاء • تیره ماه نام ماهیست در تاریخ فرس •

• باب الجیم •

فصل الالف • جام نزد صوفیه احوال را گویند •

جاذان نزد صوفیه صفت قیومی را گویند که قیام جمله موجودات باوست •

جان افزا نزد صوفیه بقا را گویند که سالک ازان صفت بانی ابدی گردد و فنا را بدو راه نبود •

فصل الغین المعجمة • جغشباط آی نام ماهیست در تاریخ ترك •

فصل الفاء • جفا نزد صوفیه پوشانیدن دل سالک است از معارف و مشاهدات که او را

بدانها تربیت می کردند •

فصل التون • جنگ نزد صوفیه امتحانات الهیه را گویند •



جور • چاغ • چشم • چلیپا • چوگان ( ۱۵۵۴ ) حریرزان • خرداد ماه • خشم • خط میاء  
خمار • خم • خمخانه خواب • خواجه • داغ

فصل الواو • جور نزد صوفیه باز داشتن مالک بود از میر در عروج •

### • باب الجیم العجمیة •

فصل الالف • چاغ بغیرن معجمه بعد الف و ان نصف مدس شبانروز است و قد مر  
في لفظ التاريخ •

فصل الشیم المعجمیة • چشم نزد صوفیه جمال را گویند و نیز مفت بصیر الهی را گویند  
و چشم مفت سر الهی را گویند بر تقدیریکه از سالک در وجود اید و چشم پر خمار ستر کردن سالک  
راست از حالک لیکن کشف ان احوال نزد اهل کمال ظاهر است و چشم نرگسی ستر مراتب عالیہ  
بود که اهل کمال ان را پنهان دارند و جز خدا یرا اطلاع نباشد •

فصل اللام • چلیپا نزد صوفیه عالم طبیعی را گویند •

فصل الواو • چوگان نزد صوفیه مقادیر احکام را گویند نسبت بعاشق •

### • باب الحاء المهملة •

فصل الراء المهملة • حریرزان نام ماهیست در تاریخ روم •

### • باب الخاء المعجمیة •

فصل الراء المهملة • خرداد ماه نام ماهیست در تاریخ فرس •

فصل الشیم المعجمیة • خشم نزد صوفیه ظهور صفات قهری را گویند •

فصل الطاء المهملة • خط میاء نزد صوفیه عالم غیب را گویند و خط سبز عالم برزخ را گویند •

فصل المیم • خمار بضم خا و تشدید میم نزد صوفیه پیر و مرشد را گویند •

خم نزد شان موقف را گویند و خم زلف اسرار الهی را گویند •

خمخانه نزد شان عالم تجلیات را گویند که در قلب است •

فصل الواو • خواب نزد شان فزای اختیار را گویند از افعال بشریت •

خواجه بالفتح و بالالف و بعدها قاف مفتوحة نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

### • باب الدال المهملة •

فصل الالف • داغ اینکه شاعر و قائل نام خود نویسد کذا فی جامع الصغائر •

در دونج آی • دمست • دلدار • دل کشای ( ۱۵۵۷ ) دوستی • دهان کوچک • دیده • دیر دیوانگی • رند • روز

فصل الرء • در دونج آی نام ماهیست در تاریخ ترک •

فصل السین المهملة • دست نزد شاه صفت قدرت را گویند •

فصل اللام • دلدار نزد صوفیه بمعنی عالم شهود است یعنی • شاهده ذات حق و نیز

صفت باسطی را گویند •

دل کشای نزد شان صفت فتاحی را گویند •

فصل الواو • دوستی نزد شان مبیق محبت الهی را گویند •

فصل الهاء • دهان کوچک نزد شان صفت متکلمی را گویند •

فصل الباء التحتانیة • دیده نزد شان اطلاع الهی را گویند بر جمیع احوال سالک از خیر و شر •

دیر نزد شان عالم انسانی را گویند •

دیوانگی نزد شان مغلوبی عاشق را گویند •

### • باب الرء المهملة •

فصل النون • رند بالكسر و سکون النون منکری که انکار او از زیرکی باشد نه از حماقت و جهل

و آنکه کار خود بفراست کند و قیل آنکه خود را ظاهر در ملاصت نماید و در باطن آرامته باشد و در اصطلاح

سالکان شراب خوار و شراب فروش را گویند که شراب نیستی میدهد و نقد هستی سالک می ستاند

و نیز کسی که باوصاف معروفه کثرات و تعینات از خود دور ساخته باشد و بر هیچ قید مقید نباشد

بجز الله و لا سواه و از شیخی و مریدی بیزار باشد یعنی از احکام و رسوم و عادات خلق بیزار باشد کذا

فی کشف اللغات و لطائف اللغات •

فصل الواو • روز نزد شان تقایع انوار را گویند •

روی نزد شان تجلیات را گویند از معانی نوری و صوری و بذوقی منتهی گردد و هو البقاء بالله

صیحه و فی کشف اللغات روی در اصطلاح صوفیان عبارتست از انوار ایمان و فتح ابواب عرفان و رفع حجب

از جمال حقیقت شیخ جمالی فرموده اند که روی عبارت از وجه حقیقی است •

### • باب الرء المعجمة •

فصل الرء المهملة • زر نزد صوفیه ریاضت و مجاهده را گویند •

فصل اللام • زلف نزد شان عینیت هویت را گویند که کسی را بدو راه نیست و گاهی اطلاقش

بر شیطان می آید و گاهی بمعنی قرب می آید و در کشف اللغات میگوید زلف عبارت از ظلمت

زنار • زندگی • زرخدان • زهد  
 مکبسنج آی • سلطان • میب زنج •

ساغر • سخن • مروی • سرور  
 میم • میبیا • میون

کفر است یا اشکال شریعت و مشکلات طریقت و معضلات حقیقت است و قیل از قبیل عرش تا نکت ثری  
 هرگز تریکه در وجود است و هر حجابی که متصور گردد آنرا زلف گویند •

**فصل النون •** زنار نزد شان بمعنی یکرنگی و یک جهتی مالک باشد در راه دین و متابعت  
 راه یقین و در کشف اللغات میگوید زنار در اصطلاح مالکان عبارت از عقد خدمت و بند طاعت محبوب  
 حقیقی است در هر مرتبه که باشد عبادت رامت و درست باید کرد و نیز کذایت از زلف معشوق است •  
 زندگی نزد شان قبول اقبال محبوب را گویند و قد مر ایضا فی لفظ الحیوة فی ناقص باب السجاء •  
 زرخدان یعنی چاه زنج و نیز بی نفعی و در اصطلاح سالکان عبارت از لطف محبوب است اما  
 قهر امیز که مالک را از چاه جاردانی بچاه ظلمانی می اندازد کذا فی کشف اللغات •

**فصل الهاء •** زهد خشک عبارتست از آنکه صورت زهدش منجر باحوال معنوی نباشد و قبل  
 زهدی که بی عشق و محبت باشد کذا فی کشف اللغات •

### • باب السین المهملة •

**فصل الالف •** ساغر نزد صوفیه بمعنی چیزیکه دروپی مشاهده انوار غیبی و ادراک معانی  
 کنند و بمعنی دل عارف هم آمده و گاهی ازو سکر و شوق مراد دارند •

**فصل الخاء المعجمة •** سخن نزد صوفیه اشارت و اثنائی را گویند بعالم غیب و سخن شیرین  
 اشارت الهی را گویند •

**فصل الراء المهملة •** مروی نزد صوفیه فارغ را گویند از محبت •

سرور نزد صوفیه دل را گویند که دران نور حق و عیش مدام است •

**فصل الکاف •** مکبسنج آی نام ماهیست در تاریخ ترک •

**فصل اللام •** سلطان جهان نزد صوفیه اعمال و احوال که برعاشق چنانکه حکم و اراده الهی بود  
 وارد شوند •

**فصل الیاء التحتانیة •** میب زنج نزد شان مشاهده را گویند که از مطالع جمال خیزد •

میم نزد شان تصفیه ظاهر و باطن را گویند •

میمیا علمیهست که بدان تسخیر جن می شود کذا فی بحر الجواهر •

میون نام ماهی است در تاریخ یهود •

## • باب الشین المعجمة •

**فصل الالف • شایگان** بلغت فرس چیز را گویند که بسیار باشد مثلا گنج شایگان گنجی را گویند که درو مال بسیار باشد و شمس قیس گفته شایگان کاریست که بحکم حاکم کند بی مزد و نزد محققان شعرا عبارت است از قانیه که مشتمل باشد بر ایطای جلی و شمس قیس گفته که هر قانیه که در روی اصلی نباشد انرا شایگان گویند خواه مکرر شود و خواه نشود و گفته که عامه شعرا شایگان ان قانیه را گویند که الف و نون جمع درو مستعمل شود مانند یاران و دوستان و شایگان یکی از عیوب قانیه است کذا فی منتخب تکمیل الصناعة •

**فصل الباء الموحدة • شب** نزد صوفیه عالم عمی و عالم جبروت را گویند و این عالم خطی است ممتد میان عالم خلق و عالم ربوبیت و شب قدر بقای سالک را گویند در عین استهلاک بوجود حق و شب بار نهایت انوار را گویند که سواد اعظم اوست و در کشف اللغات می گویند شب رو در اصطلاح سالکان کذایت از سالک شب خیز و بیدار است •

شباط نام ماهی است در تاریخ روم •

**فصل الراء المهملة • شراب خام** نزد صوفیه عیش ممزوج است که مقارن عبودیت بود و شراب بخته عیش صرف را گویند که مجرد از اعتیاد عبودیت بود و شراب خانه عالم ملکوت را گویند و نیز معنی باطن عارف کامل که دران باطن شوق و ذوق و عوارف الهیه بسیار باشند می آید •

**فصل الفاء • شفق** نام ماهیست در تاریخ یهود •

**فصل الواو • شوخی** نزد صوفیه کثرت التفات را گویند باظهار صور افعال •

**فصل الهاء • شهر یور** نام ماهی است در تاریخ فرس •

**فصل الیاء التحتانیة • شیوة** نزد صوفیه اندک جذبه را گویند در بعضی احوال که گاه بود و گاه نبود •

شیداه نزد شان اهل جذبه و صاحب شوق را گویند •

## • باب الطاء المهملة •

**فصل الواو • طوبی** نام ماهی است در تاریخ قبط قدیم •

**طوفسنج آی** نام ماهیست در تاریخ ترک •

**فصل الیاء التحتانیة • طبیب** بالکسر و بیاء تحتانیة و فتح موحدة مع فتح الاول بعدها ناء

مثله نام ماهی است در تاریخ یهود •

## • باب الفین المعجمة •

**فصل المیم • غمزه** نزد صوفیه بمعنی فیض و جذبه باطنی که نصیب بمالک واقع شود و در کشف اللغات می گوید غمزه برهم زدن در اصطلاح عاشقان کنایه از عدم التفات است •  
**غمکده** نزد شان مقام مستوری را گویند •  
**غمکسار** نزد شان آنر صفت جمالی است که عموم و شمول دارد •

## • باب الغاء •

**فصل الالف • قانون** بواو بعد الف نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •  
**فصل الراء المهملة • فرمودنی** نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •  
**فروردینماه** نام ماهیست در تاریخ فرس •  
**فصل اللام • فلسفه** هی لفظ یونانی معناه التشبه بحضرة الواجب الوجود و الفلسفة الاولى هی العلم الالهی و قد سبق فی المقدمة •  
**فصل المیم • فمانوت** نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •  
**فصل النون • فنک** بالنون وان جریست از ده هزار جزء شبانروز و قد مر فی بیان تاریخ الترق •

## • باب القاف •

**فصل الالف • قانون** هو القاء و قد مر فی فصل الدال المهملة من باب القاف •  
**فصل اللام • قلندر و قلانش** نزد صوفیه مرد اهل ترك و اهل تجرید را گویند که از لذت بشری در گذشته باشد کذا فی بعض الرسائل و در فرهنگ جهانگیر میگوید قلندر بالفتح عبارتست از ذاتی که از نفوس و نقوش بشری و اشکال عادی و اعمال بی معادتی مجرد و با صفا گشته و به مرتبه روح ترقی کرده و از قیود و تکلیفات رسمی و تعریفات اسمی خلاص یافته و تجرید و تفرید از کونین حاصل کرده و بدل و و جان همه طالب جمال و جلال حق شده و بدان حضرت رسیده و فرق میان قلندر و ملامتی و صوفی آنست که قلندر تفرید و تجرید کمال دارد و در تخریب عادت کوشد و ملامتی آن بود که در کتم عبادات کوشد و صوفی آن بود که اصلا دل او بخلق مشغول نشود و مرتبه صوفی از مرتبه هر دو بلند است انتهى •  
**قلندریات** نزد شعرا آنست که شاعر در شعر مخالف عرف و عادت ارد و ترك مبالغه کند هرچه ازان احتراز شاید بران اقدام نماید و ار اوصاف اهل صلاح و تقوی عار کند بل ظاهر شریعت را



قامت سزای • کانون الاول • کافر بچه ( ۱۵۶۱ ) کباب • کرشمه • کسلو • کلبه احزان  
 کلیپا • گذار • کیهک • کیمیا • گبر • گرمی • گوهر معانی  
 مخالفت از کمال پندارد و موجب ترقی انگارد مقاله  
 شعر \*

من عاشقم درد بنزدیک من دواست • دواست همه فقری و راحت همه بلاست  
 گر عاقلی ز درد و بلا می کند گریز • مطلوب ما همونست بسا نیش ده کجا است

کذا في جامع الصنائع \*

قامت سزای نزد صوفیه پرستش را گویند که هیچ کس را بجز از خدای ان سزاوار نیست \*

• باب الکاف •

فصل الالف • کانون الاول نام ماهیست در تاریخ روم و همچنین کانون الآخر نام ماهی

دیگراست \*

کافر بچه نزد شان بمعنی یکرنگی در عالم وحدت که در از تمامی ما موی الله بر تافته باشد و در  
 سواد نیستی جای گرفته باشد و نیز بمعنی مومن کامل و هم کفر بمعنی ایمان حقیقی می اید \*

فصل الباء الموحدة • کباب نزد صوفیه پرورش دل را گویند در تجلیات صوری \*

فصل الراء المهملة • کرشمه نزد صوفیه تجلی جلالی را گویند \*

فصل السین المهملة • کسلو نام ماهی است در تاریخ یهود \*

فصل اللام • کلبه احزان نزد صوفیه دلی باشد که پر غم از هجر معشوق است \*

کلیپا نزد شان عالم حیوانی را گویند \*

فصل التون • کنار بفتح کاف و تخفیف نون در اصطلاح صوفیه دریافتن اسرار توحید و دوام مراقبه

را گویند کذا في لطائف اللغات \*

فصل الیاء التحتانیة • کیهک نام ماهی است در تاریخ قبط محدث \*

کیمیا در اصطلاح صوفیه عبارت است از قناعت بوجود و ترک شوق بمفقود و کیمیای معاد است

عبارت است از تهذیب نفس باجتناب از رذائل و اکتساب فضائل و این کیمیای خواص است اما

کیمیای عوام ابدال متاع اخروی است بحطام دنیوی کذا في لطائف اللغات \*

• باب الکاف العجمية •

فصل الباء الموحدة • گبر نزد صوفیه بمعنی کافر بچه است چنانکه گذشت \*

فصل الراء المهملة • گرمی نزد صوفیه حرارت محبت را گویند \*

فصل الواو • گوهر معانی نزد شان صفات و اسمای الهیه را گویند \*

ماخبر • ماسوري • موشوران  
مستی • مست • موی

( ۱۵۹۲ )

گیسوی • لب • ماهی  
مردان • مژه • مصری

نزد شان طریق طلب را گویند بعالم هویت که حبل المتین عبارت

### فصل الباء • گیسوی

از دست •

#### • باب اللام •

فصل الموحدة • لب نزد صوفیه کلام معشوق را گویند و لب لعل بطون کلام معشوق و لب شکرین کلام منزل را گویند که بر انبیا علیهم السلام بواسطه ملک حامله است و اولیا را بتصفیه باطن و لب شرین کلام بیواطمه را گویند •

#### • باب المیم •

فصل الالف • ماه روی نزد صوفیه تجلیات صوری را گویند که سالک را بر کیفیت ان اطلاع

واقع می شود ~~کلمه~~ بعضی الرسائل و شیخ عبد اللطیف در شرح مثنوی مولوی رزم می گوید مراد از ماهی در اصطلاح صوفیه عبارت است از عارف کامل و این معنی بحسب استغراق که کاملان را در بحر معرفتست مناسبت تمام دارد و لفظ جز ماهی بمعنی غیر عارف کامل است کذا فی لطائف اللغات •

ماخبر نام ماهیت در تاریخ قبط قدیم •

ماسوری نام ماهیت در تاریخ قبط قدیم •

فصل الراء المهملة • مرحشوان نام ماهیت در تاریخ یهود •

مردان ماه نام ماهیت در تاریخ نرس •

فصل الزاء العجمية • مژه بالکمر صوری پلک چشم و در اصطلاح متصوفه حجاب مالک است در وقت بقصر در اعمال جهرا و مرا و در اصطلاح عاشقان مژه اشارت بصدان نیزه و به پیکان تیر است که از کرشمه و غمزه معشوقه بهدف سینه عاشق میبرد و ان بیچاره مجروح دار فریاد میکنند و از لذات ان

مهرجی نعره زند کذا فی کشف اللغات •

فصل السین المهملة • مسری نام ماهیت در تاریخ قبط محدث •

مستی نزد اهل تصوف عبارت از حیرت و وله است که در مشاهده جمال در دست سالک صاحب شهون را دست دهد کذا فی کشف اللغات •

مست نزد صوفیه اهل جذبه و صاحب شوق را گویند و مست و خراج عاشق مستغرق در معشوق •

فصل الواو • موی نزد صوفیه ظاهر ربوبیت حق را گویند •

مهر • مهربان • مهره گلگون  
فای • ناله • نار • نبیره اول

( ۱۵۴۳ )

میان دیهی • میان • می • میدان  
ودوم • سوم • نوروز • نیسن • نیسان

**فصل الهاء • مهر بالکسر در اصطلاح سالکان محبتی که با مثل خود بود با وجود عام را گاهی**

از یافت مقصد کذا فی کشف اللغات •

مهربان نزد شان صفت ربوبیت است •

مهره گلگون نزد شان تجلیات را گویند که در غیر ماده بود •

**فصل الیاء التحتانیة • میان دیهی فی فتاوی عالمگیر فی کتاب السهاده فی الباب الخامس**

منه الاراضی التي غاب اربابها او مات اربابها و لا وارث لها تسمى میان دیهی و كذلك الاراضی التي ترکها ملاکها علی اهل القرية بالخراج تسمى میان دیهی و كذلك الاراضی التي ترکت لرعى الدواب و لم تدخل تحت القسمة تسمى میان دیهی کذا فی المحيط •

میان بکسر اول بمعنی وسط قدر و کمر باشد و بمعنی غلاف کارد و خنجر و غیره و نزد صوفیه عبارت از وجود سالک است و تنبیه دیگر حجاب نموده باشد کذا فی لطائف اللغات •

می نزد شان بمعنی ذرقی بود که از دل سالک بر آید و او را خوشوقت گرداند و نیز بمعنی محبت و عشق آید • و میخانه باطن عارف کامل باشد که دران شوق و ذرق و عوارف الهیه بسیار باشند و نیز بمعنی عالم لاهوت آید • و میکده قدم مناجات را گویند و در کشف اللغات می گوید که میخانه خانه پیرو مرشد را گویند •

میدان نزد شان مقام شهود معشوق را گویند •

• باب النون •

**فصل الالف • نای نزد صوفیه پیغام محبوب را گویند •**

ناله نزد شان مناجات را گویند •

ناز د. اصطلاح متصوفه قوت دادن معشوقست مرعاشق حزن و غمگین را کذا فی کشف اللغات •

**فصل الباء الموحدة • نبیره اول و دوم و سوم نزد اهل رمل در لفظ مسدود فصل دال از**

باب هین مهملتين مع بیان شریک نبیره گذشت •

**فصل الواو • نوروز نزد صوفیه عالم تفرقه را گویند •**

**فصل الیاء التحتانیة • نیسن نام ماهی است در تاریخ یهود •**

نیسان نام ماهی است در تاریخ روم •

## • باب الهاء •

## فصل الناء المثلثة • هثور نام ماهی است در تاریخ قبط محدث •

## • باب الياء •

## فصل الالف • يار نزد صوفيه عالم شهود را گویند يعنى مشاهدات حق •

## فصل الناء • يتنج آي نام ماهی است در تاریخ ترك •

و لما كانت اللغات العربية المصطلحة الطبية و اللغات العجمية المصطلحة اكثرها مذكورة في بحر الجواهر و حدود الامراض و بحر الفضائل و فروعها من كتب اللغة اقتصرنا على عدة منها في هذا الكتاب فان ارادها يستخرج منها بسهولة فليكن هذا آخر ما اردناه فالحمد لله على ذلك حمدا كثيرا كثيرا و ما ابري نفسي من الخطأ و التقصير فان ذلك شان الحكيم الخبير فالمأمول من ذوي العقول ان يتعمدوني بذيل العفو فيما صدر عني من الخطأ و السهو و ان يدعوا لي بحسن العافية و الخاتمة اللهم اجعلني ممن اوتي كتابه بيمينه و اجعلني مقيم الصلوة ربنا تقبل دعاءنا ربنا اغفر لي ولوالدي و للمؤمنين يوم يقوم الحساب • و صلى الله على خير خلقه محمد علم الهدى و الرشاد و على آله و اصحابه الى يوم التلاذ • آمين آمين آمين • يا رب العالمين •

تم طبع هذا الكتاب المسمى بكشاف اصطلاحات الفنون الذي بامطلاحات العلوم

كلها مشتمون يوم السبت اربع ليال خلعت من شهر المحرم سنة الف و مائتين

و ثمان و سبعين سنة من الهجرة النبوية مطابعا لثلاثة

عشر يوما مضت من شهر الجولائي

سنة الف و ثمان مائة و احدى

و ميتين من السنين

العيصرية





BIBLIOTHECA INDICA;  
A  
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED BY

THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

*Old Series.*



کشاف اصطلاحات الفنون

A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS  
USED IN THE  
SCIENCES OF THE MUSALMANS.  
PART II.

EDITED BY

MAWLAWIES MOHAMMAD WAJIH, ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

UNDER THE SUPERINTENDENCE OF DR. ALOYS SPRENGER, M. D. PH. D.

AND

CAPTAIN W. NASSAU LEES, LL. D.

PRINTED AT W. N. LEES' PRESS.

1862.

الجزء الحادي عشر  
 كتاب كشف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد علي التهانوي  
 صححه و زاد فيه و اوضحه و اعلم على راس المزيدي بختين  
 و افصحه الفقيه المولوي محمد وجيه مدرس  
 المدرسة الكلتية و اعانه فيه المولوي  
 صبد الحق و المولوي غلام قادر  
 و رتب ذيله الويس اسبرنگر  
 التيرولي

## اشتهار

کتاب هاء مفصله الذیل در سوسیته بمعرض فروخت اند پس اگر کسی ط<sup>ا</sup> و خریدار  
منجمله این کتاب باشد باید که درخواست خریداری خود نیز بانو را جندر لال مترا محاط  
کتاب خانه اسپانک سوسیته بگذارند و منجمله کتاب مفصله قیمت جز و خورد ده آنه است  
و قیمت جز و متوسط دوازده آنه است و قیمت جز و کلان یکروپیه چهار آنه است •  
۱۰ آنه ۱۲ آنه ۱ روپیه ۴ آنه

تفصیل کتاب که برای فروخت اند

ارشاد القامد	کتاب اتقان فی	سکندر نامه بحری
فی اقصی المقامد	علوم القرآن للشیوطی	یک جز و متوسط
یک جز و خورد	ده جز و خورد	مشمول
		بر نصف اول
کشاف اصطلاحات	اصاله فی اسماء	فهرست طوسی
الفنون	الصحاح	چهار جز و متوسط
ده جز و کلان	یازده جز و متوسط	
فتوح السام تصدیف ابی اسمعیل	فتوح السام منسوب الی الواقدی	
بتمامه چهار جز و خورد	شش جز و خورد	
کتاب المغارمی الواقدی		
چهار جز و خورد		
سرائع الاسلام	اصطلاحات الصومیه	
چهار روپیه	دوازده آنه	
انیس المشرحین	خزانة العلم	
دو روپیه	سه روپیه	
جوامع علم ریاضی	تاریخ نادری	
دو روپیه	دو روپیه	

To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)